

Was zu tun bliebe

Die Gespenster, von denen das *Kommunistische Manifest* sprach, sind jedenfalls nicht gebannt, im Gegenteil. Noch immer gehen sie um, und unausgesetzt dauern die Beschwörungen und Séancen an, die abgehalten werden, um sie auszutreiben und verstummen zu lassen. Niemand, der nicht an diesen Séancen teilnehmen würde, keine heilige Macht, die hier ausgenommen wäre. Eher haben sich die Sitzungen noch vervielfacht, wie Derrida zeigt, und längst werden neue Gespenster angerufen: unter neuen Namen, in neuen Wendungen und Beschwörungsformeln.

1.

Denn die Toten sind nicht einfach »tot«, und am wenigsten ist es Marx, der sich unter diese Toten einreihete. Er schweigt nicht, und nichts ist daran verwunderlich. Denn wer könnte annehmen, daß ein Text von dieser Kraft einfach verschwände? Kein Text, und schon gar nicht der Marx'sche, läßt sich einfach zu den Akten legen, so als sei die Geschichte des Denkens, der Mächte, der Kämpfe und Kriege ein Verwaltungsvorgang, der sich kurzerhand abschließen ließe. Was bleibt, sind ungleich drängender Fragen einer *Erbschaft dieser Zeit*: »Ein Erbe versammelt sich niemals, es ist niemals eins mit sich selbst. Seine vorgebliche Einfachheit, wenn es sie gibt, kann nur in der *Verfügung* bestehen, zu *re-affirmieren*, indem man wählt. Man muß, das heißt: Man muß filtern, sieben, kritisieren, man muß aussuchen unter den verschiedenen Möglichkeiten, die derselben Verfügung innewohnen.«¹ Um so weniger ist die Geschichte der Texte, ist die Textualität eines Textes allerdings abschließbar. Sie erschöpft sich nicht darin, in Bedeutung überführt zu werden, in einen ideellen Mehrwert also, der sich aneignen und verzehren ließe, um die Schrift wie eine Hülle oder einen toten Buchstaben abzu-

1. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.36.

streifen und zurückzulassen. Wenn die Marx'schen Schriften Wirkungen haben, dann vor allem, weil sie – nicht erstmals in der Geschichte des Denkens, doch in anderer und unerhörter Form – *produktiv* geworden sind. Darin besteht ihre polemische Kraft, darin insistiert ihr »Materialismus«. Denn der »Materialismus« des Graphems verschwindet nicht im Resultat einer idealen Bedeutung. Er durchkreuzt sie und hat sie unausgesetzten Teilungen ausgesetzt, noch bevor eine Bedeutung sich zustellen kann. Teilung *vor* jeder *Ver*-Teilung also, Differenz *vor* jeder Ökonomie: dies verschränkt die Marx'schen Texte nicht nur mit ihrem »Gegenstand«. Mehr noch macht es den »Gegenstand« selbst als Text oder als Gefüge von Texten lesbar. Er geht seinerseits aus Teilungen hervor, bevor er sich verteilen und zuteilen ließe. Und dies setzt ihn einer Lektüre ebenso aus wie einer *Kritik*. Vor allem nämlich dieser Kritik: sie trägt im Innern des »Gegenstands« die Frage nach einer Teilung oder einer Gerechtigkeit aus, die ohne Ökonomie und ohne Maß ist, nach einer »maßlosen«, einer »unendlichen« Gerechtigkeit also; und wer könnte behaupten, daß diese Frage mit dem »Tod« von Marx oder eines gewissen »Marxismus« schon beantwortet wäre? Das Vakuum, das er hinterließ, ist um so weniger gefüllt. Fast noch abgründiger bildet es heute den Resonanzraum, in dem diese – im Wortsinn – unerhörte Frage einer Gerechtigkeit wiederkehrt, die nicht beruhigt und beschworen werden kann. Der Aufwand jedenfalls, nach dem die Séancen und Beschwörungen der Gespenster immer neu, von Sitzung zu Sitzung, verlangen, um diese Frage nicht laut werden zu lassen, ist verräterisch. Nicht weniger sind es die Kräfte, die aufgeboten werden, um das Schweigen andauern zu lassen. Längst verlangen sie, wie jede Gegenbesetzung, die, im Sinne Freuds, einer Wiederkehr des Verdrängten zuvorkommen soll, eine »beständige Kraftausgabe«.² Damit allerdings werden sie selbst zu ökonomischen Größen. Sie schreiben sich in den Figuren des Kapitals, seiner »Virtualisierung« und »Globalisierung« nieder und laden es unausgesetzt mit entropischen Trägheiten wie mit Dispersionen von Fluchtlinien auf, die es zugleich zerreißen. Sie setzen es nicht nur Depressionen im mehrfachen Wortsinn, sondern ebenso eskalierenden Instabilitäten aus, die ihrerseits beherrscht, kontrolliert und »ökonomisiert« werden müssen. Und sei es in den Kriegen der Zukunft.

Nicht zuletzt von diesen Kriegsökonomien der Besetzungen und Gegenbesetzungen, von dieser Beherrschbarkeit der Instabilitä-

2. Sigmund Freud: *Die Verdrängung*, Studienausgabe Bd.III, Frankfurt/M.: Fischer 1975, S.112.

ten hängt ab, ob der allgegenwärtige »Terror der Ökonomie« (V. Forrester) fraglos bleiben wird. Der Verlauf von Kämpfen entscheidet darüber, ob und in welchem Ausmaß die Imperien der »Globalisierung« jene Evidenz auch weiterhin werden voraussetzen können, in der sich ihr Terror wie selbstverständlich abstützt. Gewiß, Fragen einer »Evidenz« verweisen zunächst in Bezirke der Metaphysik. Doch um nichts weniger als um »akademische« Probleme geht es hier. Es geht um internationale Kapitalien und Mächte, um Ströme von Geld und Information, um Geostrategien und politisch-militärische Hegemonien. Es geht um Erdöl und Religion, um Verkehrswege und Frequenzen, um Potentiale der politischen Bedrohung und möglicher militärischer Vernichtung. Und damit geht es um Fragen »der Geschichte«, der Beherrschung und Beherrschbarkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft also – ja, auch und gerade um sie. Denn die neuesten Kriege werden nicht nur um eine Kolonisierung dieser »Zukunft« geführt. Sie bringen diese Zukunft wie eine Kolonie erst hervor. Denn in diesen Kriegen, die insofern sogar überaus »produktiv« sind, bleibt siegreich, wer dem Feind jedes Rückzugsgebiet in Zeit und Raum abschneiden kann, indem er dessen Zukunft selbst produziert und besetzt hält. Dem Anderen muß jede Möglichkeit, jede Alternative genommen werden: was über ihn verfügt wird, soll definitiv sein. Nur so ließe sich jenes »Ende der Geschichte« festschreiben, mit dem das »Globale« tatsächlich zum unentrinnbaren Gefängnis geworden wäre – und auch der Zynismus die Bühne betritt: »Das System der Wirtschaft beruht also nicht auf Reichtum, sondern auf Knappheit. Man könnte sagen: In der Dritten Welt fehlt es an Überfluß – deshalb kann sie nicht mit Knappheit spielen, also wirtschaften. In der Ersten, also okzidentalischen Welt gibt es Knappheit im Überfluß – deshalb kann sie der Dritten Welt nicht helfen, sondern sie nur ausbeuten.«³

Inmitten solcher Zynismen bringt Marx die Zeitkriege zur Sprache, aus denen das Verhältnis von »Überfluß« und »Knappheit« erst hervorgeht. Darin besteht der Einschnitt, den sein Name in der Geschichte des okzidentalischen Wissens setzt. Denn darin spricht er nicht »über« die Ökonomie wie über einen Gegenstand, den es unter anderen gäbe. Zunächst und vor allem fragt er, in welchem Sinn es sich um einen »Gegenstand« überhaupt handelt. Die Ökonomie zur Sprache zu bringen, das bedeutet für Marx vor allem, einen Text zu entziffern, *in dem die Vielen einander bereits zugekehrt sind und zueinander sprechen*. In ihm setzen sie sich ihrer Endlichkeit, also ihrem Begehren aus. Ihm sind sie unterworfen, und zwar, weil in

3. Norbert Bolz: *Am Ende der Gutenberg-Galaxis*, S.92.

ihm über ihren Zugang zur »Welt«, das heißt täglich, stündlich und allgegenwärtig über ihr Leben und ihren Tod entschieden wird. Dies macht die Texte dieser Ökonomien anderen Texten so nahe, doch in vertrauten Begriffen der Linguistik ebenso wenig faßbar. Begriffe der Semiotik prallen an ihnen ab. »Diskursanalysen« nur begrenzt zugänglich, entziehen sie sich allen Versuchen, sie auf einen systemtheoretischen Nenner zu bringen. Denn Marx fragt nicht, wie *innerhalb* einer ökonomischen Ordnung produziert werden kann. Er fragt, wie sich die Ordnungen eines Textes selbst produzieren. Er fragt nach den Einschnitten, aus denen sie aufsteigen, um einen »Sinn« zu machen. Er fragt, wie sie sich zu Ökonomien der Wirtschaft, der Politik, der Kultur, des Krieges und des Denkens formieren können, um sie mit der Macht unangreifbarer »Evidenzen« auszustatten. Und insofern fragt er nach einer »Sprache« oder Schrift, die allen »Zeichen« einer Evidenz, einer Bedeutung und eines Sinns vorausgegangen sein wird, nach den Einschnitten, aus denen Bedeutung und »Sinn« aufsteigen können: in diesen Spuren dieses Erscheinen-Lassens hat sich das Entscheidende zugetragen.

Marx nennt es jene »Ausbeutung«, deren Techniken sein politischer Zorn in diesen »Ökonomien« freilegt. Und wer würde bestreiten, daß diese Ausbeutung sprunghaft eskaliert? Längst sprechen selbst Instanzen der UNO, der internationalen Währungsfonds oder Zentralbanken ungefragt und beunruhigt von einer »Schere«, die weltweit zwischen »Arm« und »Reich« aufklafft. Sie setzt Wirtschaftsräume, etwa asiatische, dem Zusammenbruch ganzer Währungssysteme aus. Sie entläßt ganze Regionen, so zentralafrikanische, ins Chaos unkontrollierter und unkontrollierbarer Agonie. In dieser Logik allerdings »scheint es vernünftig zu sein, die Teile der Menschheit aufzugeben, ja sogar aktiv zu vernichten, die für diesen Zweck überflüssig und nutzlos erscheinen«.⁴ Ungehemmt scheint diese Politik der Vernichtung bereits zu determinieren, was sich als Rationalität von Produktion und Zirkulation darstellt. Doch entzieht sie diesen Ökonomien damit nicht selbst auch den Boden oder macht ihn zusehends brüchiger? Längst warnen Magnaten wie George Soros davor, die spekulativen Kapitalien des »Globalen« könnten sich aus den Peripherien zurückziehen und in ihren eigenen Zentren kontrahieren, was mächtige Schübe einer Deterritorialisierung auch hier freisetzen müßte. Große Territorien wären nicht länger von Codes des Geldes und der Information, der ökonomischen Investition und Aneignung, von Geostrategien des Einflusses oder technologischen Hegemonien über die Zeit besetzt und be-

4. Jean-François Lyotard: *Das Inhumane*, S.138.

herrscht. Regional, national, ethnisch oder gar rassistisch re-codiert, könnten in ihnen alle Mytheme einer »Vergangenheit« wiederkehren: eschatologisch gestimmt, bis an die Zähne bewaffnet und zu jedem Massaker entschlossen. Und zeichnet sich dies in einem Terrorismus nicht bereits ab, der die Datennetze der »Globalisierung« als logistisches Hinterland, deren Verkehrswege als Aufmarschgebiet nutzt, um die Zentren zu Zielen begrenzter symbolischer, aber deshalb nicht weniger tödlicher Anschläge zu machen? Hat sich das Theorem einer »absoluten Verelendung« in globalem Maßstab nicht längst bestätigt? Und setzt dies nicht Potentiale einer Bedrohung der Systeme frei, die es wie mit ihren eigenen Parasiten befällt, wie mit ihren eigenen Viren infiziert?

2.

Dies festzustellen, hat mit der »Marx'schen Hoffnung« allerdings nichts oder nur wenig noch zu tun. An einem bestimmten Punkt, so hieß es im *Kommunistischen Manifest*, werde die Bourgeoisie unfähig, ihrem »Sklaven die Existenz selbst innerhalb seiner Sklaverei zu sichern, weil sie gezwungen ist, ihn in eine Lage herabsinken zu lassen, wo sie ihn ernähren muß, statt von ihm ernährt zu werden. Die Gesellschaft kann nicht mehr unter ihr leben, d.h., ihr Leben ist nicht mehr verträglich mit der Gesellschaft.«⁵ Was aber läßt sich »vertraglich« überhaupt sichern oder auch nur ausdrücken? Und was wäre demgegenüber »verträglich«? Sollte es, nach den Greueln des 20. Jahrhunderts und angesichts der kommenden, eine anthropologische Bestimmung geben, die unanfechtbar zu sein scheint, so würde sie lauten: »der Mensch« ist die Möglichkeit, *alles* zu ertragen. Welche winzige, aber alles entscheidende Differenz von Vertrag und Verträglichkeit, von Legalität und Legitimität dagegen hatte Marx noch ins Spiel bringen können, um seine Hoffnung auf »Revolution« in den Horizont eines neuen, eines anderen oder kommenden Gesellschaftsvertrags einzutragen? Welchem Gesetz hätte dieser Vertrag zu gehorchen? Und welcher Erosion wird diese Hoffnung ausgesetzt, sobald die Differenz von Vertrag und Verträglichkeit selbst zerfällt? Die Terrorisimen jedenfalls, gegen die globale Kriege ausgerufen, die Fundamentalismen oder Archaismen, in deren Zeichen diese Kriege auf allen Seiten geführt werden, spielen nicht mehr zwischen Legalität und Legitimität. Diese Terrorisimen zerreißen die Beziehungen, die zwischen beiden bestanden. Sie lassen die Marx'-

5. Marx/Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW Bd.4, S.473.

sche Hoffnung auf »Revolution« selbst noch wie ein Idyll erscheinen: gut genug, eine bestimmte, nämlich okzidentale »Ökonomie der Vernunft« zu retten. Und all dies macht um so fragwürdiger, was sich einst als »Fortschritt« in Aussicht stellen wollte. »Neoalphabetismus und Verarmung der Völker des Südens und der Dritten Welt, Arbeitslosigkeit, der Despotismus der Meinung, und das heißt des Vorurteils, dem die Medien Vorschub leisten, das Gesetz, wonach gut ist, was wirksam ist – all das ist nicht die Folge unterbliebener Entwicklung, sondern von Entwicklung selbst. Das ist der Grund, weshalb man nicht mehr wagt, von Fortschritt zu sprechen.«⁶ Doch deshalb sind die weltweiten Agonien auch nur Symptome einer äußersten Rationalität: Signaturen einer Moderne, die sich in gewisser Hinsicht selbst überholt hat. In ihnen kehrt der Zerfall von Legalität und Legitimität wie in Vexierbildern eines Spiegelstadiums wieder, das den Narzißmus der Systeme ebenso überfordert wie verwüstet, weil im wörtlichen Sinn verrückt und verrückt werden läßt.

Auf ihre Weise sprechen diese Terrorismen von der grellen Auflösung, in der eine »Welt« begriffen ist, die einst aus den Resultaten des Zweiten Weltkriegs hervorgegangen war. In dieser Welt war der Konflikt als Konfrontation zweier Supermächte eingefroren, festgeschrieben und in bestimmten Dimensionen sogar stillgestellt gewesen. Die Atomschilde, mit denen diese Mächte das »Globale« überspannten, nahmen die Erde jedoch nicht nur in den Griff. Sie hielten diese Erde auch geteilt: sie verhinderten, wie zwei einander kreuzende Halbkugeln, ihren Abschluß im Namen oder im Zeichen des *einen* »Globalen«. Als »global« war nur der Krieg zu denken, das absolute Zerwürfnis also, nicht aber die Illusion der einen »globalen Welt«. Und insofern hielten die Schilde das differentielle Spiel von Vertrag und Verträglichkeit auch geöffnet. In der Drohung einer finalen Vernichtung blitzte die Möglichkeit von »Geo-Strategien«, vom »Sinn der Erde« als eines Bereitstellungsraums, Aufmarschgebiets und Schauplatzes eines letzten Aufeinanderpralls aller Kräfte noch einmal und wie in einer letzten Momentaufnahme auf. Längst hatten sich diese Strategien zwar – im Zeichen des Nuklearen, ballistischen Reichweiten und von Anflugzeiten interkontinentaler Atomsprengeköpfe – von einer bestimmten Logik der »Erde« emanzipiert. Über Geo-Politik oder Geo-Strategie zu sprechen, das hieß vor allem, in den Schatten zu lesen, die von den Atomschilden geworfen wurden. Nur schemenhaft zeichnete sich unter ihnen die »Erde« noch ab. Und doch kannten diese Schatten und Schemen auch eine

6. Jean-François Lyotard: *Grabmal des Intellektuellen*, S.65.

Tellurik der Partisanen, die chthonische Aktivität einer Guerilla, die sich im Halbdunkel von Legitimität und Legalität auf die hostile Staatlichkeit zweier globaler Zentren beziehen konnte. Dies machte den Partisan zum Kombattanten, ließ ihn nicht schon zum Verbrecher werden.⁷ Selbst der Terminus einer *Dritten Welt* war in diesem Sinn zunächst nicht ökonomisch, sondern vor allem militärisch und geostrategisch definiert gewesen. Stellvertretend spielte er die Differenzen von Vertrag und Verträglichkeit aus – in Unabhängigkeitsbestrebungen und Befreiungsbewegungen, in Allianzen und Stellvertreterkriegen, politisch wie militärisch und ökonomisch.

Technologische Revolutionen waren es, die dieser Konstellation ein Ende setzten. Gewiß, noch immer es ist die nukleare Schlagkraft, die letztthin definiert, womit militärisch und politisch gerechnet werden muß. Neuere US-amerikanische Pläne, taktische Atomwaffen gegen Terroristen einzusetzen, die sich in die Erde verkallen, indizieren, wie weit die Schwelle zu solchen Katastrophen bereits abgesunken ist. Doch diese Wendung ist nicht voraussetzungslos. Längst haben sich, im Innern der militärischen Waffensysteme und nuklearen Potentiale, andere Techniken als die nuklearen geltend gemacht. Sie machen die Vernichtungspotentiale erst ansteuerbar und setzen sie frei. So grob, vereinfachend und unzulässig es sicherlich wäre, den Zusammenbruch der Staatssozialismen auf technologische und mediale Revolutionen zurückzuführen, so unabweisbar dürfte ebenso sein, daß heute »souverän« ist, wer über Frequenzen und Techniken der Kryptografie, über elektronische Aufklärungspotentiale und globale Systeme der Lenkwaffensteuerung verfügt. Diese medial aufgerüstete Souveränität ist es, die nun das Diktat über Ausnahmezustände spricht. Nicht zufällig zerfiel die Möglichkeit des russischen Imperiums zu einer militärischen Antwort am Vorhaben einer »Strategischen Verteidigungsinitiative« (SDI): an einer bloß technologischen *Möglichkeit*, einer unwahrscheinlichen oder virtuellen Waffe etablierte sich die tautologische Wirklichkeit der heutigen Weltordnung. Seither sind digitale Technologien in alle Bereiche des Zivilen oder die sogenannten Ökonomien des Friedens eingewandert, gruppieren sie alle tradierten Dispositive um. Sie zerschlugen eine bestimmte Ära der Moderne und ihrer Systeme der Repräsentation – politisch, ökonomisch, militärisch und kulturell: »Auch unsere Führer suchen vergeblich danach, wo die Macht geblieben ist.«⁸ Längst nämlich hat die *epoché* digita-

7. Vgl. Carl Schmitt: *Theorie des Partisanen*, Berlin: Duncker & Humblot 1975, S.85.

8. Joseph Weizenbaum: *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*, Frankfurt./M.: Suhrkamp 1982, S.337.

ler Systeme in den Tiefenstrukturen der techno-ökonomischen Systeme neue Anordnungen herstellt. Sie machen die Macht zur Exekution von Hochrechnungen, Arbeit zur globalen Peripherie informatorischer Techniken, die an den Grenzen der Lichtgeschwindigkeit operieren, und verwandeln die Erde in ein verschwindendes Relikt des »Realen«. Das »Reale« macht sich in Techniken der Informationssysteme, in Virtualitäten eines anderen Raums, in Geschwindigkeiten und Rissen einer anderen Zeit nur noch als störende Unterbrechung und Konfusion bemerkbar. Sie zu minimieren, werden deshalb alle Instanzen der Ökonomie und der Technologie, der politischen und militärischen Mächte aufgeboten. Die Ordnung des »Globalen«, die Prozesse der »Globalisierung« gehen insofern aus vielfachen und tiefgreifenden technologischen Zertrümmerungen hervor. Der Zerfall einer bipolaren Welt, deren Territorialitäten sich im Schatten wechselseitig verschränkter Nuklearschilder absteckten, hat nicht nur die geostrategischen Gegebenheiten verändert, globalisiert und partikularisiert. Dieser Zerfall hat auch jene Grenzen eingerissen, die dem Terror der Ökonomien über eine ganze Ära hinweg Einhalt geboten hatten. Nicht nur, daß dieser ökonomischen Logik grenzenloser Investition und Aneignung noch Grenzen staatlich-militärischer Souveränitäten entgegengesetzt waren; nicht nur, daß sich ihre Gewalten angesichts der Reichweiten feindlicher System-Propaganda nicht vorbehaltlos entfesseln ließen. Territorium und Militärmacht waren in den Geopolitiken der Blöcke noch miteinander verschränkt gewesen. Deshalb hielten sie – im Zeichen des möglichen globalen, nuklearen oder finalen Zerwürfnisses – auch die Terrorismen der Ökonomie im Zaum. Selbst die Kriege blieben, durch alle Barbarei und Vernichtungswut hindurch, die in ihnen eskalierten, »Stellvertreter-Kriege«. Sie waren, im Horizont eines »Kampfs der Systeme« und durch alle Abgründe des Grauens hindurch, das sie freisetzen, »gehegte Auseinandersetzungen«. In ihnen hielten sich Reste einer Logik der Anerkennung, der Differenz von Vertrag und der Verträglichkeit noch kenntlich.

Mit dem Zusammenbruch dieser Bipolarität, im Zeichen des »Globalen«, also neuer imperialer Konkurrenzen jedoch zerfallen nicht nur diese Raumordnungen, um neu verfügt zu werden. Mit ihm zerfällt auch die Logik dieser *gehegten* Barbarei. Von nun an treten sich die Mächte des »Guten« und des »Bösen« unmittelbar gegenüber, um ihre definitive Vernichtung in Szene zu setzen. Die Diskriminierungen des Feindes, die ihn »für verbrecherisch und unmenschlich erklären, für einen totalen Unwert«⁹, ist Signum

9. Vgl. Carl Schmitt: *Theorie des Partisanen*, S.95.

dieser hereinbrechenden Epoche. In ihr wird die militärische Vernichtung im Zeichen der Menschenrechte und einer Ökonomie in Szene gesetzt, die vorbehaltlos im Zeichen ihrer eigenen »Globalisierung« steht. Militärisch, politisch und ökonomisch schreiben sich »virtuelle« Ökonomien, topografische Entortungen und die Digitalismen der Zeitkriege in Trugbildern des »Globalen« nieder, in denen sich der Anspruch auf eine unendliche Beherrschung der Zeit als Ende der Zeiten selbst ausgesprochen haben soll. Und dies kommt einer unendlichen Verschuldung gleich. »Der Mensch ist nicht mehr der eingeschlossene, sondern der verschuldete Mensch. Allerdings hat der Kapitalismus als Konstante beibehalten, daß drei Viertel der Menschheit in äußerstem Elend leben: zu arm zur Verschuldung und zu reich zur Einsperrung. Die Kontrolle wird also nicht nur mit der Auflösung der Grenzen konfrontiert sein, sondern auch mit dem Explodieren von Slums und Ghettos.«¹⁰ Und ist es nicht dieses Szenario, in dem die Gespenster umzugehen nicht aufhören? Aber auch: sind es noch die *Marx'schen* Gespenster? Wie könnte sich das unheimliche Treiben, das mit der Auflösung der Grenzen und dem Explodieren von Slums und Ghettos konfrontiert, in einem »Diskurs« einschreiben, der den Marx'schen Namen trägt – oder zumindest einen seiner vielen Namen?

3.

Arbeit, Erde und Technik stellten einst die Trias her, in der sich das Marx'sche Denken konstellieren konnte. Es bewegt sich nicht in Fundamenten und Grundlegungen, sondern in Konstellationen, Konfigurationen und Konjektionen; aus ihnen erzeugt es die Arsenale eines Angriffswissens, das jede Metaphysik eines »Ersten« destruiert. Ganz anders also, als es ein verbreitetes Mißverständnis will, ist vor allem die »Arbeit« bei Marx kein »Erstes« und kann sie es nicht sein: vielmehr sind es die Bürger, wie er bemerkt, die ihr »übernatürliche Schöpferkräfte« andichten. Auch wo sich, zweitens, ein voller »Sinn der Erde« aussprechen will, da kann er nur zum Mythos gerinnen – sei er archaisch wie in den »ursprünglichen Gemeinschaften«, ökonomisch und fetischistisch wie bei den Physiokraten oder hypermodern wie im blutigen Obskurantismus der Faschisten. Nicht anders stellt sich schließlich auch in Techniken und Technologien keine Ontologie her: überall tragen sie substitutiven

10. Gilles Deleuze: *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, S.260.

Charakter, denn überall ersetzen sie, was als »Anfang« immer aussteht. Es gibt deshalb keine Ontologie bei Marx, wenn darunter das Denken eines »Seins« verstanden wird, das sich in Begriffen einer Substanz oder unveräußerlichen Struktur gründen würde. Vielmehr schaffen sich seine Texte, indem sie solche Ontologien schleifen, die entscheidende Voraussetzung, vor allem anderen *Kritik* zu sein. *Kritisch* in diesem Sinn ist kein Verfahren, das sich in Gründen verankern würde oder einer Wirklichkeit deren »Utopie« entgegenhalten würde. *Kritik* sind die Marx'schen Texte vielmehr im Wortsinn: sie zeichnen die fragilen Konturen einer *krisis* nach, in der nichts von einer Entscheidung dispensiert und alles aus souveränen Momenten dieser *Entscheidung*, einer *krisis* im Wortsinn also, hervorgeht. Denn diese *krisis* ist bereits die Entscheidung »selbst«, und wie jede Revolution kommt sie stets zu früh. Sie kann nicht abwarten, bis alle Gegebenheiten eindeutig sind und vorgeben würden, was zu tun wäre. All dies bliebe ontologisch oder evolutionistisch. Und deshalb ist auch nicht entscheidend, was Marx von »Notwendigkeiten der Geschichte« sprechen lässt. Entscheidend ist, wie seine Niederschrift die Krisen forciert, die sich in diesen »Notwendigkeiten« zuspitzen und entladen. Wie also verdichten sich in ihr die Konjektionen von Arbeit, Erde und Technik? Welche Differenzen durchqueren sie, um die Arbeit nicht anders Erde und Technik tiefgreifenden Zerwürfnissen auszusetzen? Und wie wird in ihnen freigesetzt, was sich in der Unabweisbarkeit einer Entscheidung geltend macht?

Die neuen Raumordnungen setzen jedenfalls nicht nur tiefgreifenden Erosionen aus, was man einst *Dritte Welt* nannte. Längst lassen sie diese sogenannte *Dritte Welt* in den Zentren des »Globalen« wiederkehren. Im wesentlichen »ist das kapitalistische Weltsystem nichtterritorial, wenn nicht sogar extraterritorial. Territorien werden gemeinhin von Staaten regiert, und deshalb stehen diese der Expansion des Kapitalismus oft im Wege«. ¹¹ Nur so können diese Expansionen auch Schübe freisetzen, die Armut, Delinquenz und Verelendung erneut in den Zentren der Weltökonomie aufbrechen lassen. Wo die Staaten dem Kapitalismus im Wege stehen, wie Soros sagt, werden ihre »sozialstaatlichen« Elemente eingeschliffen oder eliminiert, um neue, gleichsam selbst extraterritoriale Strukturen einer Staatlichkeit an ihre Stelle zu setzen. Dies allerdings forciert eine De-Zentrierung dieser Zentren, die vielfache neue Konflikte hervorbringt. Sie lassen sich auf das Elend der Arbeitslosen und den Kollaps der Sozialsysteme, den Zerfall des Politischen und die Verwahrlosung der kulturellen Ordnungen nicht reduzieren, denn all

11. George Soros: *Die offene Gesellschaft*, Berlin: Fest 2001, S.192f.

dies sind bloße Epiphänomene. Längst greifen Prozesse dieser Dezentrierung tief in die Körperverfassung der Unterworfenen ein, jener »Subjekte« also, die ihnen als *subiectum* unterliegen. Unabweisbar etwa wurde auch in den Zentren wieder der allgegenwärtige Zwang, zunächst einmal das Einfachste, die bloße Existenz, zu rechtfertigen. Das Arbeitsvermögen, so zitiert Marx Sismondi, »ist nichts, wenn es nicht verkauft wird.«¹² Wo eine bestimmte Ökonomie zur alles beherrschenden Instanz wird, kommt dies allerdings einem abschließenden Urteil, einer Nichtung gleich; und von hier aus hat Vivianne Forrester in einer bestechenden Phänomenologie die Psychologie der Depravierten beschrieben: die Unbegründbarkeit ihres Anspruchs auf Leben, die Haltlosigkeit, die allein darin besteht, »da« zu sein – anstatt tot. Doch ist, wo alles Leben in der »lebendigen Arbeit« gründen soll, nicht schon gestorben, wer lebt, ohne zu arbeiten? Aber ebenso: sind nicht auch die, die arbeiten müssen, diesem »Tod« unterworfen? Denn ist jede »lebendige Arbeit« nicht selbst schon eine Erfindung der »toten«? Ökonomisch überflüssig, sozial entortet, machen die Depravierten jedenfalls die Erfahrung, daß die »Globalisierung« überall stattfindet, nur nicht dort, wo sie auf einer »Erde« noch Halt zu finden hofften. So vertriebt die »Globalisierung« die Verelendeten der einstigen *Dritten Welt* aus allem, was sie einst wenigstens der Ausbeutung unterworfen hatte, um sie nunmehr, wie in Ländern Afrikas, dem millionenfachen Hungertod auszusetzen. In den ehemaligen Zentren sucht diese »Globalisierung« Amerikaner nicht anders heim als Japaner, Europäer nicht anders als Australier. Sie müssen ihr Handeln einer »Globalisierung« unterwerfen, die selbst zum Gespenst wurde. Terroristisch unterzieht sie die Populationen einer Entortung und Entzeitlichung, die sie von allem losreißt. Im Zeichen technologischer Revolutionen scheint sich die Ökonomie also nicht nur von der »Arbeit« zu emanzipieren; ebenso befreit sie sich, in Trugbildern des »Globalen«, von der »Erde«. Das »Globale« jedenfalls ist stets anderswo. Es ist zur *Utopie* im Wortsinn geworden. Im präzisen Sinn markiert das »Globale« eine Ortlosigkeit, eine Utopie des Virtuellen, in die sich das Kapital in technologischen Revolutionen seiner selbst unablässig neu versetzt.

Diesen technol-medialen Schüben korrespondieren die umlaufenden Simulakren des *posthistoire*, die das Denken zwischen Lähmung und Zustimmung schwanken lassen. Sie gehen aus einem Zerfall von Horizontbegriffen hervor, die den Phänomenologien einst zentral gewesen waren. An ihre Stelle haben sich Technolo-

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

gien einer Überzeitlichkeit und Allgegenwart gesetzt, in denen das Werden stillgestellt sein soll; von nichts anderem sprach etwa Fukuyamas vulgär-hegelianische These, die Wahrheit der Geschichte sei mit dem Zerfall der Realsozialismen in Wirklichkeit getreten. Und tatsächlich nimmt die Herstellung des »Globalen« vielfach Züge einer solchen »Aufhebung«, einer Internalisierung des »Außen« der der Herstellung einer gewissen »Immanenz« an. Volkswirtschaften, die sich ihrer kapitalistischen Einvernahme bislang sperrten, haben sich deren Diktat ergeben; Territorien, die sich dem ökonomischen Imperium der industriellen, spekulativen und imaginären Kapitalien widersetzen, werden zu neuen Märkten und Investitionsfeldern. Vor allem aber: um aus diesem Weltgefüge nicht herauszufallen, müssen sich die Unterworfenen den technologischen und medialen Standards ergeben, die das Außen ins Innen versetzen, globale Räume einem ubiquitären tele-technokratischen Zugriff aussetzen und auch ökonomisch auf alle Zeiten übergreifen. Dies läßt die Horizonte hinter sich und macht einer neuen Ubiquität Platz. Aber dieser Zerfall von Horizontbegriffen der Geschichte, der Gesellschaften und Territorien stellt die Antagonismen deshalb nicht still. Ganz im Gegenteil läßt er sie in unverminderter Schärfe aufreißen. Weder lassen sie sich in Modellen eines einheitlichen Geschichtsverlauf noch zum »Stillstand der Zeiten« entspannen. Dies allerdings charakterisiert die Konstrukte eines »Globalen«, in dem die neue Immanenz solcher Machtkonstellationen ihren vorerst letzten Namen fand. Im gleichen Maß, in dem sie das Außen absorbieren, taucht es im Innern der Systeme wieder auf, um sie selbst zu verschieben, zu partikularisieren, mit Abgründen zu übersäen oder als Risse zu durchqueren, in denen sich immer neue Fluchtgeschwindigkeiten freisetzen. In Horizontbegriffen läßt sich das nicht aufzeichnen; und auch ein dialektischer Begriff des Widerspruchs und eines Einstands der »Geschichte« hat über die Zeit ebenso wenig Macht wie eine Phänomenologie des Werdens über die »ontologische Differenz«. Vielmehr zerreißt die »Internalisierung« jene Immanenz in sich, die sie selbst hervorbringt, und fordert deshalb ein Denken der zerrissenen Immanenz oder einer Immanenz aus Zerrissenheiten heraus. Ganz anders also, als auch Michael Hardt und Antonio Negri dies wollen, leitet die »Internalisierung des Außen« nicht in eine neue »Immanenz« über, in der sich die transzendentalen Signaturen einer postkapitalistischen Ontologie entziffern ließen. Das hieße zum einen auch ökonomie-theoretisch, alle Fehler einer Akkumulations- und Zusammenbruchstheorie zu wiederholen, in der etwa Rosa Luxemburg die »äußeren« Grenzen des Kapitals als dessen »innere« mißverstand; oder wie Hardt und Negri dies immer neu wiederholen: »Das Kapital ist ein Organismus, der sich nicht

anders erhalten kann als dadurch, dass er ständig über seine Grenzen hinausblickt, sich von seiner äußeren Umgebung ernährt. Das Aussen ist ihm wesentlich.«¹³

Doch sieht man davon ab, daß Rosa Luxemburgs ökonomietheoretischer Irrtum aus einer Verwechslung der einfachen und der erweiterten Reproduktionsgleichungen im zweiten Band des Marx'schen *Kapitals* hervorging, so übernimmt dieser Irrtum bei Hardt und Negri auch eine völlig neue Funktion. Sie besteht in der Behauptung, mit der »Internalisierung des Außen« habe das System seine eigene Grenze nicht nur berührt, sondern ebenso überschritten. Gleichsam in sich selbst habe es überholt, was bei Rosa Luxemburg »Imperialismus« hieß. Mit dem »Empire«, das an dessen Stelle getreten sei, seien nicht nur andere ökonomische Strukturen geschaffen worden. Vor allem hätten sie einen neuen spontanen Formalismus »revolutionärer Subjektivität« hervorgebracht, der die Ökonomien bereits übersteige. Die Internalisierung des »Außen«, diese Herstellung einer neuen Immanenz also, soll bei Hardt und Negri also mit Schüben einhergehen, die das »Wesen« des Kapitalismus selbst zersetzen. Daraus leiten die Autoren denn auch ihre Bestimmungen einer »postmodernen Subjektivität« her, die den Namen einer *multitude* annehmen soll. Mit der Internalisierung des Außen sollen die Systeme wie von hochleitenden Bahnungen einer menschlichen Kreativität durchbrochen werden, in der sich andere als systemimmanente Universalitäten zutragen sollen: »Die Universalität menschlicher Kreativität, die Synthese von Freiheit, Begehren und lebendiger Arbeit – das ist es, was am Nicht-Ort der postmodernen Produktionsverhältnisse stattfindet. Es handelt sich zwar noch immer um einen Formalismus, weil er ohne Ort ist, aber diesmal um einen mächtigen Formalismus, der nicht als Abstraktion vom Individuum und von Kollektivsubjekten gilt, sondern als allgemeine Macht, die Körper und Geist dieser Subjekte konstituiert. Der Nicht-Ort verfügt über ein Gehirn, ein Herz, einen Rumpf und über Gliedmaßen – und zwar global.«¹⁴ Von entwaffnender Anthropomorphie, ließe sich diese Vision allerdings der Frage aussetzen, ob sie nicht selbst noch dem Mythos eines bestimmten *Leviathan* folgt: denn welcher Wille zur Einheit läßt von *einem* Gehirn, *einem* Herz und *einem* Rumpf überhaupt sprechen? Welcher totalisierende Zug also überwölbt, was sich als neue Immanenz feiern will? Immer wieder kommen Hardt und Negri in diesem Zusammenhang auf die

13. Michael Hardt/Antonio Negri: *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M.-New York: Campus 2002, S.236.

14. ebd., S.222.

Informationstechnologien zu sprechen, die bei ihnen als »immateriell« charakterisiert werden; und tatsächlich ist die Bedeutung, die informationsverarbeitende Systeme bei der Zertrümmerung alter wie bei der Herstellung neuer Raumordnungen und Zeitökonomien spielen, kaum zu überschätzen. Sie führen Mikrotechnologien ein, mit denen sie sich dieses »Außen« unterwerfen und aneignen. Sie minimieren Zeiten und Räume, die das Geldsymbol zu durchlaufen hat, um sich zu realisieren. Was sich in Systemen einer »Informationsökonomie« oder »Wissensgesellschaft« niederschlägt, verbindet eskalierende Umschlagsgeschwindigkeiten von Input und Output mit Technologien einer ubiquitären, »interaktiven« Adressierbarkeit. Sie mobilisieren alle Kräfte und verleihen ihnen so jene Schlagkraft, deren Modell immer das militärische ist. Wenn Marx also erklärt, daß die Anatomien des Kapitals am ehesten am Corpus der Armee zu studieren seien, so gilt das unter veränderten Umständen neu. Digitale – deshalb aber nicht schon »immaterielle« – Systeme transformieren stumme Reserven in ökonomische Ressourcen. Sie setzen der Unterwerfung und Aneignung aus, was ihr bislang entzogen war. Vor allem armieren sie die »Subjekte« neu. Kriegstechnologien wandern mit Computer, Handy oder satelliten-gestützten Ortungssysteme in Bezirke des vermeintlich Zivilen ein. Lückenlos sollen sie es Strukturen anverwandeln, die militärisch ausgeformt worden waren. Ubiquitär erreichbar, jederzeit mobilisierbar und universal verwendbar wie das Digitale selbst, mutieren die »Subjekte« zu »Usern«, deren Körper in den »Interaktionen« nicht weniger gedrillt werden als ihre Wahrnehmung. Unter dem Kommando der »Chief Executing Officers (CEOs)« werden sie zu Kombattanten in Kriegsökonomien, die Zeit und Raum in ein lückenloses Gefüge universaler Aneignung verwandeln. Keineswegs aber setzt diese »Internalisierung des Außen« deshalb von sich aus Differenzen frei, die das »Innen« aufsprengen würden; ganz im Gegenteil. Die Systeme verschieben ihre Grenzen, um sich einem anderen »Außen« auszusetzen, und vor allem reißen sie in ihrem Innern neue Exterioritäten auf, etwa als Bio-Politik der Körper, die sich technologisch wie im Handstreich sollen nehmen lassen.

Welches Innen also, und welches Außen? Oder welche Techno-Ontologien entscheiden über die jeweiligen Zustände der Systeme, die über das »Innen« und »Außen« verfügen? In welchen Dispositiven der Macht also sedimentiert sich, was unter Bedingungen thermodynamischer Technologien noch Formen direkter Repression, Disziplinierung und Strafe angenommen hatten? Tatsächlich geht es bei Hardt und Negri nicht so sehr um ontologische Fragen einer »Immanenz«, die an Spinoza, und auch nicht um ökonomische Probleme, die an Rosa Luxemburg zu adressieren wären. Das Zen-

trum ihrer Theoreme besteht in der These, daß sich die Ordnung des sich verwertenden Werts im gleichen Maß die eigene Basis entziehe, in dem sie in »immaterielle« Strukturen einer »Informationsökonomie« übergehe, die sich von Horizonten des »Innen« und »Außen« emanzipiert habe. »Da die Produktion von Dienstleistungen auf nicht-materielle und nicht-haltbare Güter zielt, definieren wir die Arbeit, die in diesem Produktionsprozess verrichtet wird, als *immaterielle Arbeit* – das heißt als eine Arbeit, die immaterielle Güter wie Dienstleistungen, kulturelle Produkte, Wissen oder Kommunikation produziert. Eine Seite dieser immateriellen Arbeit lässt sich in Analogie zum Funktionieren eines Computers verdeutlichen.«¹⁵ Im Zeichen neuer, digitaler Technologien sollen sich so jene neuen Formen einer »Arbeit« hergestellt haben, die industriekapitalistische Begrenzungen und Einteilungen in »Innen« und »Außen«, Tausch- und Gebrauchswert hinter sich gelassen habe.

4.

Alles hängt allerdings davon ab, einer Konfusion zuvorzukommen, die bereits hier Platz gegriffen hat. Folgt man Hardt und Negri, so ist die »immaterielle Arbeit« über bestimmte Grenzen der Verwertungslogik immer schon hinweg. Einigermmaßen selektiv beziehen sich die Autoren dabei auf Deleuze und Guattari. Doch die neuen Technologien stiften keine Immanenz in jenem Sinn, in dem Deleuze und Guattari von einer »Immanenzebene« sprachen. Vielmehr vervielfachen, partikularisieren und intensivieren diese Technologien alle immanenten Grenzen im Innern der Immanenz selbst. Sie lassen nur neue und um so tiefere Konflikte aufbrechen, in denen sich die Antagonismen gegeneinander kehren und andere als dialektische Begriffe eines Werdens herausfordern, wie Deleuze und Guattari erklären: »Die Immanenzebene ist kein Begriff, auch nicht der Begriff aller Begriffe. Verwechselte man sie, so hinderte die Begriffe nichts daran, eins oder Universalien zu werden und ihre Singularität zu verlieren, aber auch die Ebene würde unweigerlich ihre Offenheit verlieren. Die Philosophie ist Konstruktivismus, und der Konstruktivismus besitzt zwei komplementäre Aspekte, die sich wesensmäßig voneinander unterscheiden: Begriffe erschaffen und eine Ebene entwerfen.«¹⁶ Ein Denken, das wie bei Hardt und Negri die »Immanenz« als »Universalität menschlicher Kreativität« und

15. Hardt/Negri, *Empire*, S.302.

16. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, Ebd., S.42.

»allgemeine Macht« festgelegt haben will, macht sich allerdings bei-der Verwechslungen schuldig. Es verwandelt die »Immanenz« in eine Universalie und löscht zugleich die Singularität der Begriffe im gleichen Zug, in dem der Immanenzebene jede Offenheit genommen wird. Anstatt konstruktivistisch im Sinn von Deleuze und Guattari zu werden, anstatt die »Immanenzebene« also immer neu aus Schnitten hervorgehen zu lassen, unterfüttern Hardt und Negri sie mit einer »Immanenz«, die transzendental oder wesenslogisch geblieben ist. Nur unter dieser Voraussetzung kann sich auch die »Arbeit« in eine Art Fluidum verwandeln, das ubiquitär adressierbar, mobilisierbar und universal verwendbar geworden sein soll; der Bürgermythos von der »übernatürlichen Schöpferkraft« dieser »Arbeit« erstet damit neu: »Selbst die rudimentärsten Formen künstle-rischer Intelligenz erlauben es einem Computer, die eigenen Opera-tionen auf der Grundlage der Interaktion mit seinem Nutzer und seiner Umgebung auszuweiten und zu perfektionieren. Die gleiche Art der kontinuierlichen Interaktion ist auch charakteristisch für ein weites Feld gegenwärtiger produktiver Tätigkeiten überall in der Ökonomie, gleichgültig ob nun Computerhardware direkt einbezo-gen ist oder nicht. Die Umwälzung der Produktion durch Computer und Kommunikation hat die Arbeitsprozesse derart verändert, dass sie sich alle dem Modell der Informations- und Kommunikations-technologien annähern. Interaktive und kybernetische Maschinen werden zu neuen künstlichen Gliedern, die in unsere Körper wie in unser Denken und Fühlen integriert sind, und sie werden zu einer Linse, durch die wir die Umgrenzungen unseres Körpers wie unse-res Denkens und Fühlens selbst neu wahrnehmen. Die Anthropolo-gie des Cyberspace ist in Wirklichkeit das Erkennen der neuen Menschlichkeit.«¹⁷ Aber nie fungieren die Kommunikationstechno-logien und Medialitäten dieser Anthropologie nur als Waren; vor allem realisieren sich in ihnen Militärtechniken der Überwachung und Kontrolle, der Bereitstellung und Mobilisierung, die Mechanis-men offener Disziplinierung und Bestrafung effektivieren oder er-setzen. Sie lassen allerdings neue »Subjektivitäten« entstehen, die aus der Internalisierung dieser Mechanismen hervorgehen; und tatsächlich drängt sich darin auf, was Hardt und Negri eine »An-thropologie des Cyberspace« nennen: in ihr schreibt sich die Ge-schichte von Unterwerfungen und Einschließungen in Technologien der Information und telematischen Verfügungen nur fort. (Nicht weniger betrifft dies natürlich »analoge« Medientechniken – schon fassen westeuropäische Fernsehprogramm-Designer Unterhal-

17. Hardt/Negri, *Empire*, S.302f.

tungssendungen ins Auge, in denen nicht mehr nur wenige Freiwillige einige Wochen in den überwachten Containern eines *Big Brother* zubringen, sondern das Leben ganzer Städte in Echtzeit aufgezeichnet und ausgestrahlt wird: das Versprechen, das ihren Bewohnern bei Wohlverhalten neue Industrieansiedlungen in Aussicht stellt, was regionale Arbeitslosenbilanzen aufbessern werde, schließt Ökonomien, Medialitäten und Selbstkontrolle in dem zusammen, was dann »Fernseh-Unterhaltung« heißt.)¹⁸

In solchen Zuspitzungen besteht jedoch nicht nur die Physiognomie neuer digitaler Kontrollsysteme; was noch wichtiger ist: darin besteht auch die Riskanz, der sie sich aussetzen, indem sie sich in millionenfachen Mikrotechnologien streuen. Nicht so sehr auf der Ebene der »Benutzeroberflächen«, sehr wohl aber auf jener der Codes und Schalttechniken greift eine Sabotage Platz, die diese Systeme perforiert, indem sie deren Codes bricht, verschiebt und für einen anderen Gebrauch der Dinge freimacht. Diese Sabotage ist dem »Konstruktivismus« allerdings unveräußerlich, wie Deleuze wohl nicht zufällig in einem Interview mit Negri hervorhebt: »Schöpferisch sein ist stets etwas anderes gewesen als kommunizieren. Das Wichtige wird vielleicht sein, leere Zwischenräume der Nicht-Kommunikation zu schaffen, störende Unterbrechungen, um der Kontrolle zu entgehen.«¹⁹ Wie anders nämlich als in einer Unterbrechung von Codes, die dem Zugriff ihrer »User« entzogen bleiben sollten, könnte ins Spiel kommen, was sich in ganz anderen *Kreativitäten* als denen einer »Kommunikation« ankündigt? Keine transzendente Feier von »Produktivitäten« oder »Kommunikationen« ist hier am Platz, wie sie sich auf der Ebene des Systems als »immaterielle Arbeit« oder in digitalen Kommunikationstechnologien hergestellt haben sollen. Und keineswegs entspricht, was Hardt und Negri die »kontinuierliche Interaktion« an digitalen Systemen nennen, bereits einem »Konstruktivismus« im Sinne von Deleuze. Vielmehr könnte erst eine Unterbrechung und Ent-Wendung technischer Elemente wie deren Verschaltung zu Maschinen oder Konstellationen eines anderen Werdens Fluchtgeschwindigkeiten erzeugen, die dem Universalismus der Systemcodierungen entgehen. Deshalb kann zwar nichts davon dispensieren, deren Logiken zu buchstabieren, deren Schalttechnologien zu hacken. Aber bereits das setzt voraus, was Deleuze das »Schöpferische« nennt – Brüche und Störungen schlagen Lecks in die Systeme der Überwachung nur, wo Ele-

18. Vgl. Hans-Joachim Lenger: *Neues aus Artern. Endemols neuer Fernseh-Coup*, in: *Kritisches Tagebuch*, Westdeutscher Rundfunk Köln, 15.10.2002.

19. Gilles Deleuze: *Unterhandlungen 1972-1990*, S.252.

mente des Systems in andere, »subversive« Konstellationen und damit in Momente ihres *anderen Werdens* versetzt werden; ein Wink auch für Künstler. Erst so könnte die Differenz nämlich *schöpferische Differenz* oder Rebellion werden, die mit den Gegebenheiten bricht. Die »Kommunikationen« jedenfalls begründen keinen »universalen Menschen«, keine neue Transzendental-Logik eines »Subjekts« der »Befreiung«. Sie umreißen lediglich neue Schauplätze und Intensitäten von Konflikten und Kämpfen, die aus diesen »Ökonomien« des vermeintlich »Immateriellen« hervorgehen.

Nicht umsonst verkünden alle Mächte der Technokratie – von Bill Gates bis zu den neuesten Universitätsreformern – ein neues, ein »postideologisches« Zeitalter der »immateriellen Arbeit«, eine befriedete Welt der Bildung und des Wissens, der Information und Transparenz, der Rationalität und Effektivität. Dieses Zeitalter erscheint im Zeichen digitaler Technologien, die an die Stelle bisheriger Produktionen treten sollen, und daraus bezieht das Wort von der »Informationsökonomie« denn auch seinen magischen Glanz. Doch sieht man von den technologischen Mächten der Überwachung und Kontrolle, der Adressierung und Mobilmachung ab, die aus diesen Programmen hervorgehen, so bewegen sich die »Informationsökonomien«, auch im engeren Wortsinn einer »Ökonomie«, lediglich an Grenzen, an denen sie sich immer nur elbst aufs Spiel setzen. Bereits Marx weist darauf hin, daß die »Kommunikationen« – Telegraf und Transport, Nachricht und Verkehr – sich nur im Augenblick ihres Gebrauchs »herstellen« und »konsumieren« lassen; Warengestalt nehmen sie nicht an.²⁰ Stets schreiben sie sich den Ordnungen von Tauschwert, Gebrauchswert und »Wert« also hinterrücks, indirekt oder auf Umwegen ein. Sie maximieren einen Mehrwert, den sie selbst nicht schaffen oder nur auf Umwegen schaffen helfen; darin besteht ihre »Immaterialität«, und nur daraus geht denn auch die Illusion der Technokraten hervor, ihrerseits »schöpferisch« geworden zu sein. Sollte von einer »immateriellen Arbeit« überhaupt die Rede sein, dann im Sinn einer Wiederkehr von Aufschüben und technologischen Rahmungen, die eine jeweilige Ökonomie forcieren, nicht aber in transzendentalen Begriffen einer »Immanenz«, die einer anderen Ökonomie bereits die »Grundlage« böte. Tatsächlich gibt es keine solche »Grundlage«. Entspräche die »Informationsökonomie« wirklich ihrem eigenen Begriff, so wäre sie auf Waren begrenzt, die sich digital produzieren und zirkulieren lassen, und nicht weniger müßte das Geldsymbol durch eine digitale Codierung ersetzt worden sein. Beides aber stößt an enge Grenzen. Zum einen

20. Vgl. Marx: *Kapital*, Bd.II, S.60.

werden mit den »digitalen Waren« nicht zuletzt jene Technologien produziert, die ihre »Benutzung« erst erlauben – und damit auch ihre Vervielfältigung und Veränderung. Verschlüsselungscodes lassen sich brechen, Netze hacken und Quellcodes umschreiben. Digitale Waren werden so aus den ökonomischen Zirkulationen herausgerissen, dem »Markt« entzogen und treten in neue Zirkulationen etwa von Raubkopien ein, die sich wenn nicht als Ruin, so doch in den Bilanzeinbrüchen ganzer Branchen niederschlagen. Nicht anders würde sich auch ein elektronisches Geld-Double, das diese Lecks abdichten sollte, in neuen Aporien ausmünzen. Es müßte weiterhin die Bedingung eines jeden »Geldes« erfüllen, als abgeschlossenes Element zum Darstellungsmedium aller anderen Elemente des Systems zu werden. Doch die Fälschungssicherheit, die dies voraussetzt, ließe sich nur durch ein Monopol an unangreifbaren kryptografischen Techniken garantieren. Bekanntlich hängt es von hohen und höchsten Primzahlen ab, die aus gutem Grund militärischen Einrichtungen und Nachrichtendiensten vorbehalten bleiben. Insofern liefe die Digitalisierung des Geldsymbols allerdings auf eine Militarisierung hinaus, die das Gefüge von Ökonomie und Krieg nur auf neuer Ebene kurzschließen würde. Auch hier also oszilliert der magische Glanz der »Informationsökonomie« zwischen Militarisierungen einerseits und konträren Bewegungen im Innern der Informationsapparate selbst, die sich dann nicht zuletzt aus Informatikern und Hackern rekrutieren dürften. In jedem Fall aber entwirft dies ein völlig anderes Szenario. Die »künstlichen Glieder«, mit denen Hardt und Negri die Körper ausstatten, stecken in Mikropolitiken einer neuen »Bio-Macht«²¹ nur ab, was sich in »globalen« Maßstäben bereits herstellt: neue und andere Felder agonaler Konflikte, in denen Schnitte und Einschnitte den Ausschlag geben. Doch all dies befriedet nichts. Ganz im Gegenteil, es treibt neue Gegensätze hervor, schafft andere und noch entsetzlichere Feindschaften. Das Kapital besteht immer aus unausgesetzten Kriegserklärungen und immer neuen Feldzügen. Gerade dort, wo es seine »Immaterialität« in »künstlichen Gliedern« verkörpert, und zwar im Wortsinn, hat es jene Erde bereits verlassen, die es unter sich begreift – stets im Begriff, zu den Sternen aufzubrechen, um auch sie einzukreisen und anderen Welten neue Kriege zu erklären.

21. Gilles Deleuze: *Foucault*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, S.128f.

5.

Alles andere als eine Gegebenheit, schreiben sich in der »Immanenzebene« bei Deleuze und Guattari deshalb Fluchtlinien nieder: nicht eine »Ökonomie« also, vielmehr *Entwürfe* zeichnen sich in ihr ab, die das ökonomische Spiel von »Innen« und »Außen« durchqueren, kurzschließen und immer neu explodieren lassen. Dies erst macht Begriffe des Politischen aus und verleiht der »Immanenzebene« auch bei Deleuze und Guattari ihre revolutionäre Intensität: »Der Horizont selbst ist Bewegung: Der relative Horizont entfernt sich, wenn sich das Subjekt voranbewegt, der absolute Horizont aber – wir haben ihn stets und immer schon auf der Immanenzebene erreicht.«²² Dies aber verlangt nach völlig anderen Begriffen. Die »Immanenzebene« ist alles andere als eine transzendente Gegebenheit und noch weniger die »allgemeine Macht« einer »immateriellen Arbeit«. Sie stellt sich nicht in relativen Horizontverschiebungen dar, und sei es in einer Bewegung, die den Horizont des »Globalen« in sich einbegreifen würde; all dies hieße, sie erneut Horizonten der Aneignung oder Verwertung unterworfen zu haben. Um es deshalb auf der Ebene der Einzelnen und ihrer Endlichkeit, der Singulären und des Todes zu wiederholen, der sie einander aussetzt: nie gibt es zunächst eine »allgemeine Macht«, von der sie überwölbt würden und die sie unter einem allgemeinen Horizont versammeln könnte. Vielmehr ist die Immanenzebene immer schon erreicht, weil sie die Zerrissenheit »selbst« ist. Sie macht die Unverfügbarkeit der Sterblichen zu deren unhintergebar *conditio*. Und deshalb ist sie auch nie »aktuell« gegeben; sie präsentiert sich nicht und erfüllt sich nirgends. Fliehen, sagt Deleuze, doch nur, um neue Waffen zu erfinden und zu ergreifen. Und dies hat bereits jedes Element befohlen, das zu einer »Allgemeinheit« verfügt werden könnte, und affiziert es mit der ungreifbaren Virulenz eines *Virtuellen*.

Denn keine Struktur kann das Virtuelle, das sich in solchen Fluchten und Bewaffnungen aktualisiert, absorbieren oder beherrschen. Das Virtuelle entzieht sich den Verfügungen eines »Allgemeinen« ebenso wie dem Diktat zeitlicher und räumlicher Kontinuitäten. Es steckt deren Struktur mit einer Zeitlichkeit an, die jede Koexistenz mit unvorhersehbaren Differenzen und Wendungen durchbricht. Unversehens eskalieren Streiks, formieren sich Landarbeiterbewegungen oder militante Demonstrationen gegen die Zusammenkünfte von Repräsentanten der »Weltwirtschaft«. Von Elend und Krieg ausgelöste Migrationen schaffen in den Metropolen

22. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, Ebd., S.45.

neue Zusammenschlüsse, die territoriale Grenzen und staatliche Disziplinarmechanismen unterminieren. Spontane, von Netzwerkverbindungen ausgelöste Aktionen greifen auf lokaler Ebene an, um sich wieder zu zerstreuen und in anderen Verbindungen wieder aufzutauchen. Hacker legen Informationsquellen offen, und in den *Newsboards* etablieren sich Nachrichtenstrukturen, die das hegemoniale System der »Massenmedien« unterlaufen. Surreal erscheinende Aktionsformen, die weder künstlerisch noch politisch festzulegen sind, montieren den Abgrund als Oberfläche, entnehmen einer vermeintlichen Vergangenheit Bilder, um sie zu brechen und als Zeit-Bild einem anderen Werden einzuschreiben. Gewiß, oft sind das lediglich Symptome, und ohne begriffliche, politische oder künstlerische Distinktionen stehen sie jederzeit Techniken einer politischen, kulturellen und ökonomischen Wiederaneignung offen, die sie in homogene Mächte re-integrieren sollen. Vielfache Instanzen schließlich greifen auf sie zu: die militärische Bedrohung, die Einsperrung und Vernichtung ebenso wie die sozialstaatlichen Kontrolle und Disziplinierung, die technologische Unterwerfung ebenso wie Programme einer »Bio-Politik«, Naturidolatrien und Fundamentalismen des Bodens ebenso wie der bald offene, bald subtiler Rassismus – und nie zu vergessen: der behagliche Zwang, der von Opiaten der Esoterik, der Therapien und Selbsttherapien ausgeht.

Um so unvorhersehbarer aber kehren die Volten dieser virtuellen Koexistenz auch wieder, wechseln sie Formen und Zeiten. Stets schreiben sie sich den Gegebenheiten als *leeres Feld* ein, das sich allerdings *nicht zuletzt vom »Symbolischen« freigemacht haben wird*. Daran läßt gerade Deleuze keinen Zweifel: »Immer auf Grund des leeren Feldes sind die differentiellen Verhältnisse für neue Werte oder Wandlungen und die Besonderheiten fähig zu neuen Verteilungen, die für eine andere Struktur konstitutiv sind. Weiter müssen die Widersprüche ›gelöst‹ sein, das heißt, der leere Platz muß von symbolischen Ereignissen freigemacht werden, die ihn verdunkeln oder ausfüllen, er muß dem Subjekt übergeben werden, das ihn auf neuen Wegen begleiten muß, ohne ihn zu besetzen oder ihn zu verlassen.«²³ Hier allerdings kündigt sich an, durch alle Verdunkelungen und Füllungen, Besetzungen und Verfügungen hindurch, was die Kreativitäten der Revolutionen und der Künste aus ungreifbaren Virtualitäten immer neu hervorgehen läßt. Das Virtuelle ist also alles andere als einfach das »Technische«; vertrauten Oppositionen von »Natürlichem« und »Künstlichem« geht es voraus.

23. Gilles Deleuze: *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, S.58.

Insbesondere mit techno-ökonomischen Simulationen hat es nur insoweit zu tun, als auch sie sich seiner bemächtigen wollen, um es auszubeuten, gewaltsam zu reduzieren, einzufrieden und verwertbar zu machen. Hier soll es zu jenen »interaktiven Systemen« ausgeformt werden, die Hochrechnungen erlauben, Wahrscheinlichkeiten verteilen, Input und Output maximieren und die »User« auf eine »Zukunftsfähigkeit« hin einschwören, in der Trugbilder des »Immateriellen« mit denen einer quasi-theologischen Omnipotenz verschmelzen. Von diesem Amalgam spricht denn auch, was sich bei Hardt und Negri als »allgemeine Macht« einer »immaterieller Arbeit« an die Macht rufen will. Aber dabei handelt es sich nur um eine abgeleitete, eine gebundene, gebändigte, weil *imaginär überformte* »Virtualität«, die einem *télos* von Nutzen und Verwertbarkeit unterworfen wurde. Anstatt dieses Imaginäre zu feiern, ginge es deshalb darum, vielmehr die Bruchflächen zu entziffern, die sich zwischen der Virtualität und ihrer *imago* freisetzen.

Nicht von ungefähr findet sich der Begriff eines »virtuellen« Kapitals bei Marx ebenso wie der eines »imaginären«, und überall gehen beide enge Verbindungen ein. Zwar sollen sie sich von einem »wirklichen« Kapital absetzen, das aus einem Austausch mit »Arbeit« hervorgeht und die »Erde« zur allgemeinen Voraussetzung jeder Produktion hat. Aber nie waren solche Oppositionen von »Wirklichem« und »Virtuellem« haltbar, wie niemand besser weiß als Marx. Bereits das »wirkliche« Kapital erweist sich als von einer gewissen »Virtualität« affiziert, die ihn schreiben läßt, jedes Kapital sei nicht nur Anweisung auf gegenwärtige, sondern zugleich auf *künftige* Arbeit.²⁴ Alle Modi der »Geschichte« gehen aus Teleologie einer Aneignung und Präsenz hervor, die sich ununterbrochen selbst entgegenstürzt. Nur deshalb kann sich das »virtuelle« Kapital auch als Text eines *posthistoire* niederschreiben, das die drei Zeitdimensionen – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – unter einem Diktat universal gewordener Präsenz zu zertrümmern sich anschickt. Woher sonst die Notwendigkeit, fragt sich Lyotard, die Wechselkurse floaten zu lassen, woher die Einführung elektronischer Zahlungsmittel? Weshalb also das rigide Diktat einer »Ersparnis« von Zeit und Geld? »Weil das Sparen – wohlgemerkt das Sparen nach Maßgabe des Systems – dem System erlaubt, die Geldmenge zu vergrößern, die dazu bestimmt ist, die Zukunft zu antizipieren. Das ist insbesondere für das Kapital der Fall, das in die Forschung und Entwicklung investiert werden soll. Der Genuß der Menschheit

24. Vgl. Marx: *Grundrisse*, S.284.

– das ist klar – muß dem Interesse der sich erweiternden Monade geopfert werden.«²⁵ Realiter erheben die Technologien, in denen sich diese Übergriffe organisieren, einen Anspruch auf das Unendliche. Sie investieren es in den Willen, wie Lyotard sagt. Sie antizipieren die Zukunft, indem sie Arbeit und Erde verwüsten, wie Marx erklärt. Aber all dies versammelt die Toten und Noch-nicht-Gebo- renen ebenso unter den Lebenden, wie es den Lebenden den Status Toter verleiht. Die Toten, vor allem sie nämlich müssen arbeiten. Die Zukunft wird zur Geisel, die der »Gegenwart« bei Strafe ihrer eigenen Unmöglichkeit ausgeliefert ist. Sie unterliegt einem Diktat, das sich auf ihr niederläßt, um sie schon »hier und jetzt« auszubeuten: Proletarier der »Zukunft«, die keine gewerkschaftliche oder syndikalistische Vertretung haben, um ihr Schweigen brechen zu können. Die Immanenz des »Globalen« ist nur der neueste Name eines *kat'hólon*, in dem sich diese Antizipationen radikalisieren und vollenden sollen. Definitiv gleicht es »lebendige« und »tote« Arbeit techno-medial einander an. Darin besteht der apokalyptische Glanz dieser »Immanenz«, denn darin konstituiert sich der transzendenta- le Schein, *kat'hólon* über alle Grenzen hinweg zu sein. Die Marx'- sche Einsicht in den antizipativen Charakter des »Werts« löst sich praktisch ein. Dies allerdings charakterisiert die Situation; sie wurde »eine Frage von Leben oder Tod, die Frage von das-Leben-der-Tod, noch bevor sie eine Frage des Seins, des Wesens oder der Existenz wäre. Sie eröffnete eine Dimension des *Über-Lebens* (*du sur-vivre*) oder der Überlebendigkeit (*de la survivance*), die nicht auf das Sein oder irgendeine Opposition zwischen Leben und Sterben zurück- führbar wäre«.²⁶

Aber dies ruft die Frage auch erst hervor, die an Marx zu stel- len sein wird, also an uns. Wie wäre das Virtuelle von solchen ima- ginären Besetzungen zu befreien? Oder was heißt dann »Gerechtig- keit«? Nicht zuletzt an eine bestimmte Differenz von Leben und Tod hatte sich die Marx'sche Hoffnung gehalten. An ihr sollte sich die Herrschaft des Todes, die Macht der Gespenster brechen lassen, sollte sich eine Gegenwart des Lebens herstellen, die nicht länger von Wiedergängern umstellt und heimgesucht wäre. Wie aber »le- ben«, ohne denen ungerecht zu werden, die nicht mehr oder noch nicht sind? Ist das Privileg, zu »leben«, in sich selbst nicht Erosionen ausgesetzt, die es in sich dementieren? Noch der Zerfall einer Ge- werkschaftsbewegung, die auf die »lebendige Arbeit« aufsetzte, hat damit zu tun. Denn wer spräche für die Toten und Noch-nicht-Ge-

25. Jean-François Lyotard: *Das Inhumane*, S.122.

26. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.233.

borenen? Nichts jedenfalls erlaubt, die »lebendige Arbeit« zu privilegieren, wie es ein bestimmter »Marxismus« getan hatte; nie hätte es darum gehen dürfen. Das Privileg der »lebendigen« Arbeit war selbst ein Mythos, tauglich allein, sich im Kultus der schwieligen Faust niederzuschlagen und sich in Gewalten zu organisieren, die dann »Geschichte« hießen. In diesem Mythos wirkte selbst noch der Traum einer Metaphysik der Präsenz nach – als Alptraum einer »geschichtlichen Vernunft«. Der Zerfall eines bestimmten »Proletariats«, die Götzendämmerung des »marxistischen« Wissens finden hier jedenfalls ihren Nexus. Sie sind nicht nur ein politisches und kulturelles, sondern ebenso ein »metaphysisches« Ereignis, das aufzuhalten die Realsozialismen des 20. Jahrhunderts alle Arsenale ihres Terrors aufgeboden hatten. Aus ihren Exorzismen konnte der wahre, der arbeitende und sich selbst erschaffende »Mensch« allerdings selbst nur als Gespenst hervorgehen. Und das verlangt vor allem, mit den Phantomen einer »lebendigen Gegenwart« anders umzuspringen. »Wir sind einfach zu sehr gewohnt, in Termen des ›Gegenwärtigen‹ zu denken. Wir glauben, ein Gegenwärtiges sei erst dann vergangen, wenn es von einer anderen Gegenwart ersetzt worden sei. Aber bedenken wir doch einmal: Wie sollte eine neue Gegenwart auftauchen, wenn nicht die alte Gegenwart, die aber gegenwärtig *ist*, im gleichen Atemzug verginge. Wie sollte irgendeine Gegenwart vergehen, die nicht *im gleichen Atemzug* schon als Gegenwart vergangen wäre. Das Vergangene könnte sich niemals konstituieren, wenn es sich nicht schon vorweg, zu dem Zeitpunkt, an dem es gegenwärtig war, konstituiert hätte.«²⁷ Erst in dieser *Ungleichzeitigkeit jeder Gegenwart zu sich* artikuliert sich jenes andere Virtuelle, das die imaginären Besetzungen und Mächte unterbricht. Denn es löst Fiktionen einer einfachen Gegenwart auf, die sich eine Zukunft nach ihrem Bilde schaffen würde. Immer »zu früh« ereilt es die Kontinuitäten dieser »Geschichte« und Technologien, die diese Kontinuitäten herstellen, um sie den Kreativitäten der Künste, der Revolten und Revolutionen auszusetzen. Nie einfach »gegeben«, kommt das Virtuelle in ihnen in bestimmter Hinsicht nicht einmal zur Sprache – es sei denn in jener Wiederholung von Wiederholungen, die sich den imaginären Überformungen und Aneignungen entwindet. Nirgends verwirklicht sich das Virtuelle deshalb oder erfüllt es sich. Aber es gibt keine Widerstandslinie, kein Multipel eines Aufruhrs, ohne aus den Brüchen dieser in sich gleichzeitigen Gegenwart hervorzugehen. Das Virtuelle ist insofern keine neue Quelle der »Geschichte«. Ebenso wenig gibt es dieser

27. Gilles Deleuze: *Bergson zur Einführung*, Hamburg: Junius 1989, S.78.

»Geschichte« eine andere, korrigierende Wendung. Es leistet ihren Ökonomien unbegrenzten Widerstand, es sabotiert und de-konstruiert ihre Verteilung, die Hierarchien und Hegemonien der Codes selbst. Hier und jetzt also: Schnitte der Immanenzebene, nicht Transzendentalien einer »Immanenz«. Allerdings, »diese letzten Kriterien, vom Subjekt zur Praxis, sind die dunkelsten – Kriterien der Zukunft.«²⁸

6.

Denn wie zeichnen sich diese Virtualitäten ein? In welcher Beziehung steht die *krísis* zu den »Kriterien der Zukunft«? Was Habermas die »neue Unübersichtlichkeit« genannt hat, spricht jedenfalls nicht allein von Turbulenzen, die sich auf der Ebene von Begriffen abspielen. Diese Turbulenzen haben nicht nur die Interpretationen, sondern die Codierungen der Systeme selbst erfaßt. Die Phänomene, in denen sich das zeigt, liegen offen zutage: der Zerfall einer bipolaren, von zwei sich überkreuzenden Atomschilden geteilten Welt bringt nur zum Ausdruck, was sich in den Tiefen der Mikrologien, in den Heterogenitäten der Ökonomie, den Revolten und Revolutionen, den Alteritäten der Kulturen und Technologien zuspitzte. Nicht die Immanenz eines »Empire« zeichnet sich hier ab und keine Kohärenz, mit deren Bild sich die globalen Mächte ausstatten wollen. Selbst CIA-Analytiker fassen längst andere Optionen ins Auge. Neben einer »Globalisierung«, die auch ökonomisch den Mehrheiten der Weltbevölkerung zugute komme, bestehe zweitens die Perspektive einer »Globalisierung«, die sich unter einem Ausschluß dieser Mehrheiten vollziehe und mit deren weiterer Verelendung auch weltweite Migrationen forcieren. Drittens könne die »Globalisierung« drei große Machtblöcke, einen amerikanischen, einen asiatischen und einen europäischen, aus sich entlassen, was wohl von größeren militärischen Konflikte begleitet werde; und viertens bestehe, vor allem im lateinamerikanischen und asiatischen Raum, die Perspektive begrenzt geführter Kriege, die die Schwelle zum thermo-nuklearen Waffengebrauch berühren oder gar überschreiten würden. »In allen vier Szenarios«, so schließt die Studie, »schwindet der globale Einfluß der Vereinigten Staaten.«²⁹ All dies ist denkbar weit von

28. Gilles Deleuze: *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, S.59.

29. Central Intelligence Agency (CIA): *Global Trends 2015: A Dialogue About the Future With Nongovernment Experts*, Dezember 2000, abrufbar auf der Website der CIA, S.85 (Übersetzung von mir, HJL).

Perspektiven entfernt, die ein »Empire« aus der »Immanenz« einer »immateriellen Arbeit« hervorgehen ließen. Ganz anders erweisen sich die Codes als brüchig, in denen sich die Mächte des »Globalen« zu installieren suchen; und erst recht ganz anders, als es von manchen Theoretikern eines *posthistoire* unterstellt wird, zerfallen mit dieser »Geschichte« keineswegs die »Zeitspitzen«, in denen das Virtuelle sich aktualisiert. Vielmehr läßt die Zertrümmerung von Räumen und Zeiten, in der sich ein »global« werdender Kapitalismus zu erkennen gibt, überall virulent werden, was einer linearen Voraussagbarkeit »globaler Entwicklungen« spottet. So hebt auch die erwähnte CIA-Studie hervor, wie eng insbesondere die digitalen Informationstechnologien mit sprunghaften Ungleichzeitigkeiten ganzer Weltregionen einhergehen, die sich jedem einfachen Zugriff entziehen. Überall konstellieren sich die Konflikte in anderen, sich verschiebenden Knotenpunkten, in Schnittstellen, Multiples und Fluchtlinien. In ihnen schließt sich kurz, montiert sich, versetzt sich ineinander, was die hegemonialen Mächte auf Abstand halten, doch ebenso teilt sich in ihnen, was sie zu Homogenitäten verschweißen wollten.

Längst unübersehbar sind die tiefen Risse jenes »Bandes«, das die »globalen« Kohärenzen herstellen sollte. Alles geht aus dem Leim, aber das gibt auch immer neuen Kreativitäten Raum. Das Kapital nähert sich jener Immanenzebene an, in der etwas anderes Platz greift: das Virtuelle entnimmt, wie bereits Bloch schreibt, »der zerfallten Oberfläche ihre Teile, setzt sie aber nicht in neue Geschlossenheiten, sondern macht sie zu Partikeln einer anderen Sprache, anderen Informationen, anderen Unterwegs-Gestalten der aufgebrochenen Wirklichkeit.«³⁰ Diese »Unterwegs-Gestalten« durchqueren die Systeme, brechen mit der Linearität von Codierungen und verwirren sie mit unübersetzbaren oder *nicht-codierbaren*, in bestimmter Hinsicht sogar *a-signifikanten* Verkettungen. Überall reißen sie den Corpus des »Werts« auf, stellen sie ihn in Frage und setzen die hegemonialen Mächte des »Globalen« Erosionen aus. Längst müssen ganze Verbundsysteme oder Eingreif-Reserven politischer, ökonomischer, medialer und militärischer Mächte aufgeboten werden, um die hegemoniale Kontrolle eines bestimmten »Sinns« in globalem Maßstab aufrechtzuerhalten. Aber damit steigt auch die Exploitationsrate dieses »Sinns«, und dies schlägt sich ebenso in ökonomischen Strukturen nieder. Namentlich die elektronischen Kommunikationen generieren »Arbeitsteilungen« in globa-

30. Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*, Gesamtausgabe Bd. 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S.227.

lem Maßstab, in denen unterschiedliche Räume und Epochen aufeinandertreffen: der Sklavenhandel und die Börsenspekulation, das Online-Geschäft und die Kinderarbeit, der gewaltsame Raub von Rohstoffen und der Servicebetrieb »dritter Sektoren«, in denen der Raub umgeschlagen wird. Alles ist zugleich, alles anderswo und doch am selben, wenn auch unverortbaren Ort. Vor allem in den Netzen vielfacher Kommunikationen stürzen Zeiten und Räume ineinander, ohne sich noch auf Instanzen einer »Gleichzeitigkeit« stützen zu können. Technologische Systeme verwandeln Zeiten und Territorien vielmehr in Bereitstellungsräume ökonomischer und militärischer Kriege, indem sie deren Ressourcen digital adressieren, und auch Krisen werden informationstechnologisch vertagt, wie George Soros im Kontext der letzten »Asien-Krise« vermerkt: überall sei »der Produktivitätszuwachs eng an die Entwicklung einer vernetzten Wirtschaft gebunden, und das Internet erreichte gerade in den letzten Jahren seine kritische Masse. Aber am explosiven Wachstum des Internets ist der Triumph des Profitstrebens ja gerade unmittelbar abzulesen«. ³¹

All dies wirft die Frage des Virtuellen jedoch erst auf, beantwortet sie nicht schon. Auch auf Blochs Frage nach einem »Unterwegs« in solchen Ungleichzeitigkeiten wird hier nicht verwiesen, um die generelle Perspektive wiederherzustellen, unter der diese Frage gestellt wurde. »Regionale Kulturen«, so Blochs Diagnose, speichern gleichsam unterschiedlichen Zeitlichkeiten, die sich nicht auf eine sich selbst gleichzeitige Zeitlichkeit des Gesamtprozesses abbilden, reduzieren oder in ihr »aufheben« lassen. Sie ragen als »älteres Sein« in Gebietsregionen einer Gegenwart, die sich durch Standards einer kapitalistische Verwertungsrationalität definiert, um als »ungleichzeitige« Latenzen in ihr umzugehen. Insofern bieten sie vor allem die Möglichkeit, daß sich technokratische Machtrationalitäten mit »älteren«, gleichsam abgesunkenen, aber virulent gebliebenen »Seinsweisen«, Ideologemen und Archaismen amalgamieren, um sich zu neuen, offen terroristischen Machtsystemen zu verschweißen. Deren Zwangszusammenhang, so Bloch, lasse sich jedoch nur brechen, wenn das vermeintlich »Älteste« zugleich auf Latenzen hin untersucht wird, um in ihnen freizusetzen, »was in der alten Utopie an Echtheit enthalten war, an nachwirkend befeuerndem Traum«. ³² Die vermeintlichen Formationen der »Vergangenheit« müssen also in sich aufgetrennt werden; »Geschichte« erweist sich selbst als ungleichzeitig, und tatsächlich sprengt Blochs analytische Strategie

31. George Soros: *Die offene Gesellschaft*, S.224.

32. Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*, S.151.

damit Differenzen ins vermeintliche Kontinuum der Zeit. – Und doch, zugleich stellt Bloch das Virtuelle an einem bestimmten Punkt auch wieder still, und dies betrifft die generelle Perspektive, in der er die Frage nach dem Ungleichzeitigen aufwirft. Tatsächlich gruppiert er es um eine Präsenz, auf die sich, wenn auch als »utopisch« ausstehend, die Vielstimmigkeiten ungleichzeitiger Latenzen wie auf einen »Cantus firmus« (Bloch) sollen beziehen lassen, der in der »proletarischen Klassenlage« gesetzt sei. Im »Zur-Ware-Werden« des Menschen, im Lohnarbeiter habe sich der »Nullpunkt« eines Orts auch geschichtlich manifestiert, in dem sich die Übergleichzeitigkeit einer offenen Zukunft inkarniere und deshalb die Frage »des Menschen«, »des Lebens«³³ in unaufschiebbarer Radikalität aufwerfe. Welcher »Mensch« aber, und welches »Leben«? Welche »Aufklärung« also, und welche »Geschichte«?

Mittlerweile gehört Blochs Analyse selbst einer »vergangenen« Epoche an. Sie konnte politische Technologien nicht antizipieren, in denen sich die Strukturen produktiver, Mehrwert produzierender Arbeit, ebenso »global« verschieben wie technologisch atomisieren würden. Das Elend der Handarbeit wird mittlerweile in Regionen exportiert, deren Arbeitsbedingungen selbst den Manchesterkapitalismus noch als soziale Einrichtung erscheinen lassen; Funktionen der Programmierung und Informationsverarbeitung werden an Industrien delegiert, die in Ländern der ehemaligen *Dritten Welt*, etwa Indien, entstehen; und Strukturen des Managements können, selbst »globalisiert«, an jedem Ort der Welt Platz greifen, werden sie einem militärischen Computerspiel doch zusehends ähnlicher. So weiß es Michael Fleisher, Chef der größten New Yorker Firma für Technologie- und Unternehmensberatung, der nach der *New Economy* die Heraufkunft einer »Now Economy« ankündigt: man brauche für ein derartiges ökonomisches Prozessieren in »Echtzeit«, wie er erklärt, »natürlich ein gutes Armaturenbrett mit hervorragenden Daten«. Folgerichtig soll es in den Vorstandsetagen künftig, neben dem Posten des »Chief Executing Officers (CEO)«, auch den eines »Chief Monitoring Officers (CMO)« geben, der weltweite Produktions- und Verwertungszyklen am Joystick triggern könnte. Zugleich aber stürzen ganze Regionen der Welt in eine Situation, in denen das Gemetzel der Bürgerkriege zur ökonomischen Grundlage marodierender Banden wird, die unter dem Befehl der *Warlords* oder Drogenbosse zu jedem Massaker entschlossen sind, während Regionen, die zu arm selbst zum Massaker sind, in reglose Agonie verfallen. Was dagegen, in den ehemaligen Zentren, einmal

33. Ebd., S.121.

»Arbeiterbewegung« hieß, wird zwischen den Mächten der Informationsverarbeitung und Krisen-Ökonomien definitiv zerrieben. Sie forcieren den Abbau von Reallöhnen, setzen eskalierende Staatsschulden in Szene und verwandeln die sprunghafte Erosion »sozialer Systeme« in Instrumentarien einer offenen Erpressung: alles, so die kaum verhüllte Drohung, mit der sich die Sozialdemokratien empfehlen, könne schließlich noch schlimmer kommen. So allerdings mag der Eindruck entstehen, als seien die Zeitkriege um die Zukunft bereits entschieden. Denn welche Instanzen könnten dieser technologisch verfügbaren »Übergleichzeitigkeit« noch widerstehen? Die »proletarische Klassenlage« jedenfalls, in der Bloch eine »Übergleichzeitigkeit« verankert sehen wollte, wurde selbst zur Erinnerung an die *Zukunft einer Illusion*, und dies durchaus auch im Freud'schen Sinn: sie zersprang in ungleichzeitige Vielheiten, die mit den Möglichkeiten repräsentativer Organisationsformen auch die Kraft verlor, sich in »globalem« Maßstab auch nur zu artikulieren.

7.

Doch nie gab es Fesseln einer Herrschaft, die nur hätten abgestreift werden müssen, um »den« Menschen und »das« Leben in authentischer Wahrheit hervortreten zu lassen. All dies gehört selbst zur Erinnerung an jene *Zukunft einer Illusion*, die sich ebenso mit einem der Marx'schen Namen verband, und vor allem die »metaphysische Blindheit« wird man deshalb analysieren müssen, die einen bestimmten »Marxismus« von hier aus daran hinderte, die Frage der Macht anders denn als »Ausdruck« ökonomischer Verhältnisse aufzuwerfen. Ganz so, als könne »jenseits« der »Warenform« ein authentisches, unverfälschtes, nicht länger entstelltes »Humanum« erscheinen, sollte die Phänomenologie dieses »Menschen« bereits bei Marx aus einer Pädagogik der Bürgerkriege und Völkerkämpfe hervorgehen: »Ihr habt 15, 20, 50 Jahre Bürgerkriege und Völkerkämpfe durchzumachen, nicht nur um die Verhältnisse zu ändern, sondern um euch selbst zu ändern und zur politischen Herrschaft zu befähigen (...).«³⁴ Aber ebenso wenig hätten sich diese Bürgerkriege beenden lassen. Ebenso wenig nämlich, wie sich die christliche Seele anders als in den Inquisitionen, im Geständniszwang der Beichte, in den bald subtilen, bald offenen Exorzismen oder im Feuer der Scheiterhaufen in Reinheit hervorbringen ließ, hätte »jenseits« der »Verdinglichung« von sich aus erscheinen können, was als Präsenz

34. Marx: *Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß zu Köln*, MEW Bd.8, S.412.

»des Menschen«, »des Lebens« zu sich finden würde. Deren Dialektik selbst ist mythisch fermentiert; wie anders als in den Inquisitionen und Exorzismen von Staat und Partei, in den Systemen der Einsperrung und Überwachung, des Geständniszwangs, der »Selbstkritiken« und der vielen anderen, bald subtilen, bald mörderischen Gewalten einer Ausforschung und Einsperrung hätte sich dieses »Wesen des Menschen« also zur Sprache bringen lassen? Jenes »Wesen«, das sich, einer unabgetragenen »marxistischen Metaphysik« zufolge, im Innersten dieses Menschen verbarg und hier davon träumte, durch alle Entäußerungen, Entfremdungen und Verdinglichungen hindurch in den Stand seiner eigenen Wahrheit und Wirklichkeit gerufen zu werden? Bildeten die Inquisitionen und Exorzismen der Staatssicherheitsdienste etwa nicht den unablässbaren Doppelgänger jedes »sozialistischen Humanismus«?

Wie Foucault zeigt, auf den sich Hardt und Negri allerdings in nicht weniger fragwürdiger Weise berufen als auf Deleuze und Guattari, ging dieser »Mensch des Humanismus« selbst aus Unterwerfungen hervor, die »älter« sind als die Mächte, gegen die sein Bild sich kehren mag. Er war *in sich* Residuum, Niederschlag einer Geschichte der Gewalt, der körperlichen Disziplinierungen, der Ordnungen des Wissens, der medizinischen Systeme, der kriegerischen Abrichtungen, der Folter, der Verhöre und nicht zuletzt der Geständniszwänge, wie immer sie sich technisch und wissenschaftlich verfeinert haben mögen.³⁵ Insofern beschreibt dieser »Mensch« in sich selbst eine Art Archiv, die ungleichzeitige Matrix einer Vervielfachung der selben Mächte, die ihn hervorgebracht haben. Gewiß, die Reinheit seiner eigenen Utopie überzog ihn mit dem träumerischen Glanz eines »Humanum«, dessen anderer, bald schattenhafter, bald greller Text jedoch zugleich der Terror ist. Und nicht von ungefähr schrieb sich das Programm dieses »Humanum«, durch alle Gestalten hindurch, die es angenommen hat, im Zeichen eines bestimmten Privilegs. Es wurde einem einzigen Namen, nämlich dem »des Menschen«, eingeräumt, um von hier aus auf die epistemischen Strukturen als Ganzes überzugreifen und sie zum Feld eines apodiktischen »Wissens« zu machen. Darin besteht der Geburtsbrief eines »Humanismus«, dessen Essenz sich in der Gewalt der Metaphysik ebenso begründen wollte wie in einer Metaphysik der Gewalt. Aber auch deshalb die Frage, mit der dieser Essay seinen Faden aufnahm, jene Passage einer Kritik der *Deutschen Ideologie* nämlich, in der Marx jede Idee eines Wortes decourvierte, das »als Wort aufhörte, bloßes Wort zu sein, als Wort in mysteriöser, über-

35. Vgl. Michel Foucault: *Mikrophysik der Macht*, Berlin: Merve 1976.

sprachlicher Weise aus der Sprache heraus auf das wirkliche Objekt, das es bezeichnet, hinweist, kurz unter den Worten dieselbe Rolle spielt wie der erlösende Gottmensch unter den Menschen in der christlichen Phantasie.«³⁶ Denn auch wenn Gott starb, wie Marx es wußte und Nietzsche es schrieb, so bleibt über den leeren Platz zu entscheiden, den dieser Tod in der Ordnung der Sprachen hinterließ. Daß der Mensch dem Menschen das »höchste Wesen« sei, wie es Marx an prominenter Stelle postuliert, sollte, jedem Bilderverbot zum Trotz, die Zeit selbst ins Bild dieses »Menschen« bannen – ganz so, als könne die Kreatur den Creator überleben, seinen Platz einnehmen oder als Name in mysteriöser, übersprachlicher Weise, aus der Sprache heraus auf das wirkliche Subjekt hinweisen, das es bezeichnet. Unvermeidlich aber zieht der Tod Gottes den »des Menschen« nur nach sich, der dessen Platz einnehmen wollte. Und deshalb die Frage. Wie könnte sich die Zeit *ohne* diesen »Menschen« ereignen, das wäre Virtuelle anders zu denken denn als Abglanz eines Menschenbilds?

Die soziale Revolution, so Marx an einer berühmten Stelle, »kann ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft. Sie kann nicht mit sich selbst beginnen, bevor sie allen Aberglauben an die Vergangenheit abgestreift hat.«³⁷ Welche Zukunft aber? Und welche Vergangenheit? Längst montieren »hypermodern« gewordene Herrschaftstechniken vielfache Ungleichzeitigkeiten in »globalem« Maßstab zu Monstrositäten, indem sie alle neuen und alten Mächten bewaffnen, die ihnen zu Gebote stehen. Deren »Fundamentalismen« stellen nicht einfach Figuren einer Vergangenheit dar, sondern das, was eine äußerste »Moderne« aus ihr machen will. Osama bin Ladin etwa ist keine Erscheinung eines islamischen »Mittelalters«, sondern eine Kreatur der CIA, und sein religiöser »Fundamentalismus« geht nicht aus einer Archaik von Wüsten und Höhlen hervor, von der seine Videoproduktionen für CNN sprechen, sondern aus Ölgewinnen, Hochtechnologien und Börsengeschäften, in die er sich mit den Familien seiner US-amerikanischen Widersacher teilt. Auch ließen die Greuel des jugoslawischen Bürgerkriegs nicht einfach Mystagogien des Bluts oder Erinnerungen ans Amselfeld als paramilitärisch inszeniertes Massaker wiederkehren, sondern sollten über die Zugehörigkeit zu einem technologisch hochgerüsteten, »post-sozialistischen« Europa entscheiden. Unausgesetzt vervielfachen sich jedenfalls die Figuren, in denen die »Moderne«, an den Grenzen ihrer eigenen Rationalität,

36. Marx/Engels: *Die deutsche Ideologie*, Ebd., S.435.

37. Marx: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW Bd.8, Ebd., S.117.

Schreckbilder eines nur *vermeintlich* Archaischen mobilisiert und wiederkehren läßt. Afrikanische »Kindersoldaten« werden mit modernen Sturmgewehren ausgestattet, die in speziellen Produktionsstraßen deren Körpergröße angepaßt wurden, um sie tanzen zu lassen, nachdem sie, und dies ist keine Metapher, ihren getöteten Feinden das Herz herausgerissen haben. Arabische Ölmilliardäre, die ganze Segmente des imaginären Kapitals kommandieren, halten Hausangestellte wie Sklavinnen, und ganze Industriesegmente widmen sich der Produktion eines »Lifestyle«, dessen vermeintliche »Immaterialität« auf einer Arbeit verhungerner Näherinnen aufsetzt, die CEOs und CMOs als Diktatur des »Marktfundamentalismus« (Soros) exekutieren.

Welche »Poesie einer Zukunft« (Marx) also könnte die Ungleichzeitigkeiten in praktischer Absicht durchqueren, nachdem die Fiktionen einer »Übergleichzeitigkeit« zerfielen? Was also heißt hier »Aufklärung«? Und welchen Problemen einer praktischen Vernunft setzt sie sich heute aus? Ein *Verbrechen* allerdings nennt Kant jede »Verschwörung« eines Zeitalters, das versuchen würde, »das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen, und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten.«³⁸ Keine Fortschrittseuphorie manifestiert sich hier, denn ganz anders, als es ein landläufiges Mißverständnis will, das »Aufklärung« mit einer bestimmten »Rationalität« verwechselt, spricht sie das Tabu darüber aus, eine Diktatur über Zeit und Raum zu errichten, erfolge sie nun im Namen eines Glaubens, einer Wahrheit, einer Geschichte, von Kapitalien und Technologien oder aber in dem »des Menschen«. Tatsächlich gibt es, wie Marx den Kant'schen Imperativ präzisiert, kein privilegiertes Wort, keinen privilegierten Namen, der übersprachlich oder aus der Sprache heraus auf das wirkliche Objekt hinweisen könnte, das er bezeichnet. Dies allerdings zerstört, mit der Möglichkeit transzendental privilegierter Wörter, auch die Fundamente, auf denen sich eine Macht erheben könnte, und nicht zuletzt die eines bestimmten »Marxismus« selbst, in den Wurzeln. Weder übersprachlich noch übergleichzeitig, weder im Namen eines Gottes oder einer Souveränität, »des Menschen« oder »des Proletariats«, schlägt sich Aufklärung, bereits im Kant'schen Sinn, als Verräumlichung nieder, die möglicher Erkenntnis die Zäsuren eines immer ausstehenden, bevorstehenden Anderen einschreibt. Oder, um es auf der Ebene dieses »Immer« zu

38. Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Werkausgabe Bd.XI, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, A 488.

wiederholen: Aufklärung – und gerade, indem sie praktisch wird – insistiert *als Ungleichzeitigkeit jeder Gegenwart zu sich, die allen Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vorausgegangen ist*. Darin allerdings blitzt das Virtuelle auf; und insofern, so will es auch Kants berühmter Essay, ist »Aufklärung« eher unzeitgemäß als übergleichzeitig, eher graphematisch als phonetisch: »Caesar non est supra grammaticos – der Kaiser steht nicht über den Grammatikern.«³⁹ Ein Satz, mitten ins Imperium oder »Empire« geschlagen: Recht also mag gesprochen werden, Gerechtigkeit dagegen insistiert; Aufklärung schreibt oder tele-grafiert sich, doch spricht sie sich nicht. Keine Gegenwart jedenfalls dürfte sich des Verbrechens schuldig machen, in Transzendentalien eines Sprechens den ortlosen Ort, die unzeitige Zeit dieser anderen Niederschrift auszulöschen. Und dies zeichnet jeden Satz, der hervorgebracht, jede Verfügung, die erlassen, und jedes Recht, das gesprochen werden könnte. Bereits im Kant'schen Sprechen kommt »grammatologisch« jene unvereinnehmbare Logik des Anderen zum Tragen, die mögliches Wissen uneinholbar skandiert. Graphematisch führt sie eine Differenz ein, die die Differenz dessen, was ist, noch von sich selbst getrennt hält, nämlich dem »Außen« einer Zeitlichkeit des Anderen aussetzt, in der es in jedem Ursprung gebrochen ist und jeden Ursprung bricht.

Tatsächlich sprechen sich bereits im Kategorischen Imperativ immer Vielheiten aus, schreibt sich nieder, daß jedes Sprechen ein unvereinnehmbar anderes Sprechen voraussetzt, ohne seiner habhaft zu werden, und insofern eine Schrift, die von keiner Hermeneutik des »Seins« beherrscht wird⁴⁰. Nicht »formal« ist dieser Imperativ, sondern »zeit-differentiell«, und dies läßt das Virtuelle in jeder Struktur aufbrechen, die sich dagegen in Mächten und Verfügungen, Mystagogen und Fundamentalismen verschwören würde. Das Virtuelle durchläuft die »symbolischen Formen« (Cassirer) der Kulturen und Techniken selbst, um in jeder Struktur, in der sie Gestalt annehmen könnten, Sprünge unvereinnehmbarer Differenzen freizusetzen. »Materialistisch« wiederholt sich das in der Marx'schen – aber auch Nietzsche so nahen – Einsicht, daß kein Wort in mysteriöser, übersprachlicher Weise aus der Sprache heraus auf das wirkliche Objekt hinweisen kann. Darin besteht das *Politische*, aus dem heraus Marx spricht und das er in allen Mächten intervenieren läßt, die sich in einer »Gegenwart« verankern würden, um auf alle Zeit überzugreifen. Immer widersteht dem nämlich die Inschrift der Fra-

39. Ebd., A 490

40. Vgl. Hans-Joachim Lenger: *Vom Abschied*, Bielefeld: transcript 2001, S.204ff.

ge nach dem, was gerecht wäre; und insofern geht die Immanenzebene aus Schnitten in eine »Gegenwart« hervor, deren Fragmente, wie Bloch sagt, »zu Partikeln einer anderen Sprache, anderen Informationen, anderen Unterwegs-Gestalten der aufgebrochenen Wirklichkeit« werden. Um so weniger aber ist deren »De-Konstruktion« auch eine akademische Veranstaltung, gut genug, um eine ermüdete Hermeneutik auf Trab zu bringen. Tatsächlich bewaffnet sie Fluchtbewegungen und Widertandslinien in Frakturen einer *Unzeitigkeit*, nicht in Gestalten einer geschichtlich-ontologische *Übergleichzeitigkeit*. Denn die Zeit ist nicht zu haben. Sie ereignet oder gibt sich in den Aktualisierungen *virtueller Koexistenzen* oder in Volten, ohne deren Poesie es weder Revolten noch Revolutionen gegeben hätte.

8.

Diese Immanenzebene also ist Ebene *qua Bruch*, und dies trifft vor allem Begriffe einer »Subjektivität«, die sich dagegen in eine transzendente »Immanenz« zurücknehmen wollen. Bei Hardt und Negri wollen solche Begriffe sogar zur Feier einer »immateriellen Arbeit« antreten, deren Paradigma der Computer sei und auf den »tertiären Sektor« einer Ökonomie gestützt wird, die im Zeichen des Digitalen über Distinktionen von Gebrauchswert und Tauschwert bereits hinweg sei. Tatsächlich aber tragen sich so, wenn es hart auf hart kommt, allenfalls Machtansprüche neuer technokratischer Eliten vor, in denen sich eine ökonomische Illusion zum Ermächtigungsgesetz der Technokratie verdichten will.⁴¹ Wie Marx immer neu hervorhebt, nehmen Kommunikationen zwar keine *Warengestalt* an, doch verfügt diese »Arbeit« technologisch über die Regelabstände der Verwertung, indem sie, an ihren äußeren Grenzen wie auch in ihrem Innersten, deren Bedingungen herstellt, kontrolliert und intensiviert. Dies macht denn auch Begriffe einer »politischen Technokratie« aus, und systematisch wird deren Gewalt bei Hardt und Negri mit Illusionen eines »Immateriellen« ausgestattet, um sie zur Immanenz einer neuen, gemeinschaftsbildenden Macht verdichten zu können.

Illusionen des »Immateriellen« können allerdings nur entstehen, wo sich hartnäckig Begriffe von »Stoff« oder »Materie« halten, die Bildern rauchender Schlote und finsterner Fabrikationshallen,

41. Vgl. Detlef Hartmann: »*Empire*«. *Linkes Ticket für die Reise nach rechts*, Berlin-Hamburg-Göttingen: Assoziation A 2002, S.45f.

Techniken des Dampfes und der Mechanik oder Vorstellungen von Tauschwert und Nutzen entlehnt sind, wie sie Industrien des 19. Jahrhunderts charakterisiert haben mögen. Nichts aber wäre – nicht nur Marx zufolge – trügerischer. »Materiell« ist nicht, wovon eine bestimmte Metaphysik des »Stoffs« oder der Handgreiflichkeit sprechen mag, sondern, wie es sich bei Marx ankündigt und bei Nietzsche ausspricht, jene Differenz des Sinnlichen zu sich, die Ökonomien von Gebrauchswert und Tauschwert entzogen bleibt. Zwar mag die Verwandlung dieser Differenzen in Datenströme also andere »Materialitäten« freisetzen. Doch sind sie nicht schon »immateriell«, und ebenso wenig entheben sie sich umstandslos jeder Gebrauchswertbestimmung. Systeme der Informationsverarbeitung wirken selbst »materiell«, weil »inter-medial« auf traditionelle Ökonomien ein, von denen sie zugleich hervorgebracht und genormt werden, und stiften so den Nutzen ihrer Verwertung. Deren Totalisierung allerdings wohnen wir gegenwärtig bei. Beispielsweise faßt sich, nach dem Bankrott der »New Economy« und um tradierte Ökonomien den Geschwindigkeiten digitalen Datenprocessings zumindest anzunähern, ins Auge, was der amerikanische Unternehmens- und Technologieberater Michael Fleisher seither eine »Now Economy« nennt.⁴² In ihr soll Produktion erst erfolgen, sobald entsprechende Nachfragen *online* eingegangen sind. So habe der Computerhersteller *Dell* die Zirkulationszeit seiner Erzeugnisse weltweit auf 90 Minuten reduziert; nicht länger sollen Waren benötigen, um ihren Weg vom Fließband zum Käufer zu finden. Zwischenlager und Niederlassungen werden eingespart, Lagerkosten und Zwischenhandelsspannen minimieren sich oder entfallen ganz, wo sich Produktionsprozesse derart »jetzt-ökonomisch« von gesellschaftlichen Nachfragen nach Gebrauchswert steuern lassen. Aber zum einen nähert dies den ökonomischen Prozeß wenn nicht einer Planwirtschaft, so doch seiner Planbarkeit an; wie Marx konstatiert: »Es ist die notwendige Tendenz des Kapitals, danach zu streben, die Zirkulationszeit = 0 zu setzen, d.h., sich selbst aufzuheben, da nur durch das Kapital die Zirkulationszeit als die Produktionszeit bestimmendes Moment gesetzt ist.«⁴³ Zum andern aber und ganz aktuell macht dies die Projekte einer »Now Economy« auch um so anfälliger. Jeder Lohnkampf in den Werken, jeder Hafen- und Transportarbeiterstreik, aber auch jeder Zusammenbruch der Stromversorgung würde deren digital konstruierte Logistik im Nu zerbrechen, ihre bis zum

42. Vgl. Hans-Joachim Lenger: *Now Economy*, in: Kritisches Tagebuch, Westdeutscher Rundfunk Köln, 21.11.2002.

43. Marx: *Grundrisse*, Ebd., S.529 – (Hervorhebung von mir, HJL).

Zerreißen gespannten Zeitökonomien »global« implodieren lassen. Dies immerhin signalisiert, was mit dem »Inter-Medialen« auch ökonomisch auf dem Spiel steht.

Um so präzisere Daten nämlich sind nötig, wie auch Fleisher weiß, und noch lückenlosere Systeme der Steuerung und Überwachung. Um sie zu optimieren, bedarf es allerdings nicht nur der Kontrolle einzelner technisch-ökonomischer Codierungen, sondern mehr noch einer Überwachung der »inter-medialen« Beziehungen, in denen sich diese Codierungen zueinander verhalten, aufeinander einwirken oder sich ineinander verschränken. Was sonst stünde dafür ein, daß sich die Beziehungen von Transportarbeit und »Now Economy« auch weiterhin im Sinne der Firma *Dell* und der »Now economies« aufrechterhalten lassen? Welche Maßnahmen also müssen getroffen werden, um einer Herstellung anderer Beziehungen oder »Inter-Medialitäten« zuvorzukommen, die sich der Vorherrschaft eines bestimmten Codes entzogen hätten? Im gleichen Maß jedenfalls, in dem »hybride« Schalttechniken auf jede Maschine übergreifen, deren Begriff sie im Sinne Turings bereits ausmachen, muß garantiert werden können, daß sie sich Zwecken nicht entwinden, denen sie ökonomisch, politisch oder militärisch unterworfen sind. Vielfältige Systeme werden deshalb geschaffen, die für eine »Integrität« der Codes und Codierungen bürgen und allen Interventionen zuvorkommen sollen, denen das Verdikt eines »Mißbrauchs« dann gilt. Teils verankern sich diese Mechanismen in der *hard-* und *software* selbst, teils werden sie an andere Systeme der Kontrolle und Selbstkontrolle delegiert. So entstehen gegenwärtig universitäre und schulische Disziplinen für Bereiche eines »Inter-Medialen«, deren innovative Wirkung allerdings aus kaum mehr als der Magie einer »Medienkompetenz« bestehen dürfte, auf die hin sie die »Subjekte« drillen. Nicht erst die einhellige und allgegenwärtige Abwehr jedenfalls, auf die Ungebundenheiten einer *künstlerischen* Frage auch medien- oder »bildungs«-politisch treffen, zeugt davon, wie tief den Techniken des »Inter-Medialen« jenen Mechanismen der Macht eingelassen sind, die ihre »User« auf einen möglichst virtuosen Umgang mit Benutzeroberflächen hin abrichten. Tatsächlich erweist sich die »kontinuierliche Interaktion«, wie Hardt und Negri sagen, überall als »charakteristisch für ein weites Feld gegenwärtiger produktiver Tätigkeiten überall in der Ökonomie, gleichgültig ob nun Computerhardware direkt einbezogen ist oder nicht«. ⁴⁴ Zu arbeiten, das heißt hier, unausgesetzt auf dem Sprung zu sein, um allen Wechselfällen zum Trotz die Heterogenität von Codes zu homoge-

44. Hardt/Negri: *Empire*, S.302f.

nen Datenströmen zu verschmelzen, die sich unmittelbar zu Realien von Produktion, Transport und Kommunikation durchstellen lassen sollen. Die »Subjektivität«, die daraus hervorgeht, ist allerdings ebenso zerrissen, wie ihr bald subtile, bald brachiale Techniken einverleibt werden müssen, um auch nur die eigene Kohärenz aufrechterhalten zu können. Soziale Beziehungen scheinen unter der Permanenz von Schocks nicht anders zu vibrieren als die Verfassung der Einzelnen. Psychopathologien, die in allen erdenklichen Konstellationen grassieren, oder auch nur Erschöpfungen, die das Wort von der Depression im mehrfachen Wortsinn psycho-ökonomisch präzisieren, zeugen von der gewaltigen Kraftausgabe, die auf die Aufrechterhaltung technologisch implementierter Verdrängungen verwandt werden muß. Darin dürfte der Begriff einer »Medienkompetenz« denn seinen Gehalt auch erschöpfen.

Diese »Kompetenz« soll sich in den »Subjekten« als Ordo von Abständen, Hierarchien und Hegemonien verankern, die über das Datenprocessing wachen. Dies über sich selbst hinauszutreiben oder auch nur Widerstand zu leisten, hieße dagegen, im Innern von Programmen und Maschinen jene Privilegien zu destruieren, die ein bestimmter Code für sich in Anspruch nimmt, wenn er die anderen auf sich abrichtet: jene Hegemonien also, die er über andere ausübt, indem er sein technologisches Übersetzungsmonopol auf alle anderen erstrecken will. Solche Hegemonien allerdings zerfallen schon im Innern jedes Medien-Monopols selbst. Denn wie ließe sich in einem bestimmten Medium überhaupt die »Wahrheit« eines anderen sagen? Besteht die »Wahrheit« eines Mediums, wie es dessen Theorie im übrigen auch selbst weiß, nicht stets in einem anderen? Und evoziert die Unmöglichkeit, dieser Wahrheit anders als im Modus unabschließbarer Versetzungen – nicht aber schon *Übersetzungen* und Aneignungen – inne zu werden, nicht vor allem die Frage nach einer *Gerechtigkeit*, die diese »inter-medialen« Verschaltungen oder *samplings* an jedem einzelnen Platz durchläuft? Setzt sich insofern nicht jede »Ontologie der Medien« notwendig ihrer eigenen De-Konstruktion aus? Unzureichend jedenfalls wie in jedem Denken, das diesen De-Konstruktionen eine Absage erteilen will, sollen sie auch bei Hardt und Negri von Positivitäten neuer Machtbestimmungen abgelöst werden: mittlerweile habe »die dekonstruktivistische Phase kritischen Denkens, die von Heidegger und Adorno bis Derrida ein wirkungsvolles Instrument für den Ausgang aus der Moderne bot, ihre Wirkungskraft verloren. Diese Parenthese wird nun geschlossen und lässt uns mit einer neuen Aufgabe zurück: im Nicht-Ort einen neuen Ort zu schaffen; ontologisch neue Bestimmungen des Menschen, des Lebens zu konstruieren – eine mächtige

Künstlichkeit des Seins«.⁴⁵ Der »Ausgang aus der Moderne«, aus dem hier seinerseits ein Ausgang gefunden werden soll – so als ließe sich mit dem einen oder anderen einfach »abschließen«, so als ließe sich die »Parenthese« Heideggers, Adornos, Derridas wie im Gewaltstreich einebnen –, stellt deren Verfügungen aber im Zeichen »ontologisch neue Bestimmungen« nur wieder her. Er führt in Territorialisierungen zurück, um einen neuen Ort zu schaffen, der von den Mächtigkeiten einer neuen Seßhaftigkeit ontologisch ebenso gezeichnet wäre wie von »Künstlichkeiten« eines bestimmten »Seins«. Welche Mächte aber? Und welche Künstlichkeiten? Welche Vorentscheidungen etwa wurden getroffen, die das »Natürliche« vom »Künstlichen« auch nur unterscheidbar gemacht hätten?

Tatsächlich leistet das Digitale immer mehr und zugleich weniger, als dessen Technokratien behaupten. Es leistet mehr, als sich ökonomisch verwertbar machen ließe; woher sonst die Vielfalt von Vorkehrungen, die verhindern sollen, daß sich im Medium dessen eigene Virtualität freisetzen könnte? Aber zugleich leistet das Digitale weniger, als es beansprucht: es subsumiert die Gegebenheiten unter einen Begriff von Maschinerie und Sprache, der in sich vergessen gemacht haben soll, daß die Differenz, die jeden Code von sich selbst trennt, als uneinnehmbare Differenz zu anderen Codes wiederkehrt. Keine symbolische Ordnung wird von dieser Zerrissenheit frei, aus der sie auftaucht, um für einen »Sinn« einzustehen, der sich ihrer Symbolisierung bereits entwunden haben muß. Zu viel und zu wenig also: darin verhält sich auch das Digitale asymmetrisch zu allen systemischen Mächten, die es sich unterwerfen wollen. Und deshalb kann es ihnen auch entrissen werden, von Fall zu Fall, von Ebene zu Ebene. Ein Denken dagegen, das sich im Gewaltstreich jener de-konstruktiven Zäsuren enthebt, um im Zeichen digitaler Technologien ontologische Bestimmungen eines »Posthumanen« zu restituieren, stellt auf neuer Grundlage nur wieder her, was für Foucault Bestimmung des »Humanismus« von Anfang an war: »Nach meinem Dafürhalten sind die Technokraten Humanisten und die Technokratie ist eine Form des Humanismus. Die Technokraten glauben ja in einem gewissen Sinn die einzigen zu sein, die das ›Glück der Menschen‹ definieren und herbeiführen können.«⁴⁶

45. Hardt/Negri: *Empire*, S.229f.

46. Michel Foucault: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien: Ullstein 1978, S.28.

9.

Sprache und Schrift aber sind oiko-grammatologisch nicht zu vereinnahmen, und deshalb lassen sich auch die Virtualitäten nicht beherrschen, die in den Künsten, den Revolten und Revolutionen wiederkehren. Zwar soll das jenen Begriffen systematisch ausgetrieben werden, in denen sich eine »posthumane Subjektivität« begründen will. Stillschweigend wiederholt sich in ihnen damit aber nur jener Unterschied, den die Metaphysik zwischen Sinnlichem und Intelligiblem errichtet hatte, selbst wenn sich das »Intelligible« nunmehr, technologisch, in Fiktionen einer »immateriellen Arbeit« niederlassen soll. Gegen solche Verankerungen spricht Foucaults Meta-Anthropologie allerdings von der Irreduzibilität eines Außen, in dem »der Mensch« sich nicht wesenslogisch faßt, sondern irreduzibel *zerstreut*. Dieses Außen nämlich widerfährt dem »Ich spreche«, ohne sich noch in transzendente Regionen oder technologische Codes einfassen zu lassen. Es setzt jede Ökonomie einer Dispersion aus, und an dieser »Erfahrung« einer Unverfügbarkeit zerbricht das »transzendente Subjekt« jeder Ökonomie in sich, und wäre es auch auf die vermeintliche Kohärenz »immaterieller« Systeme gestützt. Tatsächlich geht es um jene »absolute Eröffnung«, durch die sich, wie Foucault sagt, »die Sprache ins Endlose verströmen kann, während das Subjekt, das sprechende ›Ich‹, sich zerstückelte, sich zerstreut und auflöst, um in diesem nackten Raum zu verschwinden«. ⁴⁷ Ein solches Zerbrechen allerdings wird unter technologischen Bedingungen neu gedacht werden müssen. In ihnen zerfiel selbst noch das Privileg des »Sprechens« oder einer Alphaphonetik der Schrift. Nicht die Vorherrschaft eines bestimmten Codes über andere nämlich, und sei es der eines Sprechens, sondern eine Dispersion der Zeichensysteme und ihrer Techniken von Übersetzung und Repräsentation durchläuft den »leeren Platz« jeder in sich unzeitigen »Subjektivität«, die aufbegehren könnte. Jede »Inter-Medialisierung« dagegen bliebe so lange eine technokratische Veranstaltung, bloßes *sampling*, wie sie sich des »Inter« nicht inne würde, das sich ebenso zerreißt wie schöpferisch macht.

Das Aufbegehren setzt den ökonomischen Immanenzen deshalb keine neue Immanenz entgegen, und wäre sie auch »künstlich«; dies würde die Systeme nur um so lückenloser verschweißen. An den unübersetzbaren Differenzen des »Materiellen« zu sich verzieht es sich vielmehr mit Sprungtechniken eines Angriffswissens, mit Werkzeugen einer Demontage der Systeme, um *Weltbegriffe*

47. Ebd., S.55.

hervorzubringen, die jede transzendente Immanenz einer »Weltanschauung« unterlaufen. Weltbegriffe umschreiben die unruhigen und umkämpften Plätze, denen sich vielfache Widerstandslinien einzeichnen. Sie verschränken nicht nur einen differentiellen Begriff der »Arbeit« mit einem der »Erde«. Sie übersteigen alle Schulbegriffe einer tele-technologischen »Immanenz«, und zwar an jedem Ort, an dem sie Platz greifen wollen. Weltbegriffe unterlaufen die »Globalisierung« also nicht, weil sie »zu weit« ginge, wie »Globalisierungsgegner« es gern hätten; eher im Gegenteil: in ihnen artikuliert sich, was das »Globale« an seiner eigenen Welt scheitern läßt. Bereits bei Kant sprechen Weltbegriffe deshalb von einer unruhigen Differenz, die jeden transzendentalen Zugriff unterbricht. Sie sind keine Erkenntnisbegriffe, mit denen sich eine Totalität möglichen Wissens, möglicher Aneignung herstellen ließe. Sie markieren Distanzen, die das Wissen von dieser Welt trennen, »teils weil sie lediglich auf die Synthesis der Erscheinungen, mithin die empirische, gehen, da hingegen die absolute Totalität, in der Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt, ein Ideal der reinen Vernunft veranlassen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterschieden ist, ob es gleich darauf in Beziehung steht.«⁴⁸ Diese brüchige Serialität von Abständen verleiht Weltbegriffen ihren ebenso kritischen wie schöpferischen Status. In ihnen bereitet sich ein offensiver Vernunftbegriff vor, und bereits bei Kant kommt so zum Zuge, was als Gesetz *aussteht* und in der schöpferischen Kraft der Künste, Revolten und Revolutionen nicht aufhört wiederzukehren. Darin korrespondiert diese Vernunft allem, was Lyotard, in seinem Rückgriff auf Kant, über die Menschheit und den Genuß sagen konnte, und nicht weniger einer »deleuzianischen« Konzeption »Willens zur Differenz«. Kein Genuß nämlich ohne diese Öffnungen, die immer neu das Kreative der Kunst, eine Erschaffung neuer Begriffe und die Intensitäten der Revolutionen herausfordern und hervorbringen. Weder transzendental noch phänomenologisch im Sinn eines »Horizonts«, weder ökonomisch oder technologisch im Sinn einer »Sprache« von Preisen und Informationen, markieren Weltbegriffe, was das »Globale« nur auftauchen läßt, *indem es in sich selbst unterbrochen und jedem Abschluß entzogen bleibt*. Darin bestehen die Schnitte, die sich unvorhersehbar verzweigen und immer neue Konstellationen eines Werdens hervorbringen.

Dies nämlich erst erlaubt auch deren Marx'sche Umschrift oder macht sie unumgänglich, und das nicht zuletzt dort, wo sie Schichten des Marx'schen Text selbst demontiert, in denen sich eine

48. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 408-409.

Finalisierung der »Geschichte« anzukündigen scheint. Nicht darum nämlich geht es, daß die »Arbeit« dazu berufen wäre, die Weltlichkeit der Welt zu produzieren, und auch nicht darum, sie im Namen eines »Menschen« hervorzubringen, der sich in Gestalt »des Proletariats« zum definitiven Herrn über diese Welt aufschwänge, um sich seiner Wahrheit ein für alle Mal zu versichern. All dies bliebe selbst vom Mythos gezeichnet. Der »Sinn« von Weltbegriffen besteht darin, daß jeder Codierung ein Zentrum im »eigentlichen Sinn« fehlt. Denn nie gibt es ein privilegiertes Wort, in dem sich ein solches Zentrum fixieren oder fundieren ließe. Und deshalb geht es auch nie, wie Marx fast beiläufig festhält, um »die Erde schlechthin«. ⁴⁹ Immer geht es um Öffnungen, die zwischen Schulbegriffen und Weltbegriffen von Vernunft und Technik aufreißen und dazu nötigen, diese Risse in Erfindungen vielfacher Öffnungen, in neuen Fluchtlinien der Kreativitäten oder Intensitäten der Revolten und Revolutionen zu forcieren. Und deshalb trennen sich hier die Wege. Nie wird man sich nämlich vor die Alternative stellen lassen dürfen, »für« oder »gegen« die Globalisierung zu sein. Alles wäre verloren, würde man es zulassen, die Frage auf diese Weise zu stellen. Man hätte dann nur zwischen zwei Übeln zu wählen: zwischen der terroristischen Willkür des »imaginären Kapitals« einerseits und den Versuchen andererseits, der »Erde« einen »vollen« Sinn zuzuschreiben und auf *diese* Weise zu einem Abschluß mit ihr zu kommen. Denn wovon sprechen die »anti-globalen« Allianzen der Nationalisten, der Regionalisten, der dumpfen Anti-Amerikanisten, der Mythiker des Bodens, der Ökologie, der mutterrechtlichen Ganzheiten und der vielen religiösen und politischen Fundamentalismen, die grassieren, wenn nicht von dem niederträchtigen Wunsch, auf ihre Weise ein Ende zu machen, zum Abschluß zu kommen? Worin greifen diese Abschlüsse also in sich selbst zurück? Worin etwa besteht die Monstrosität eines Osama bin Laden, wenn nicht darin, die imaginäre Macht spekulativen Kapitals mit religiösen und territorialen Fundamentalismen kurzzuschließen und einer hypermodernen Karikatur auf das »Archaische« eine medienwirksame Geltung zu verschaffen? Und stellt sich das vereinigende Band, das diese postmodernen Archaismen immer neu in Beziehungen versetzt, etwa nicht immer neu als bald unterschwelliger, bald mörderisch werdender Antisemitismus heraus?

Vor allem anderen, vor jeder Empörung über die Zerstörungen und Verwüstungen, die sich als »Globalisierung« zutragen, wird

49. Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW Bd.13, S.627.

deshalb dem Antisemitismus begegnet werden müssen, dieser blutigsten, dieser barbarischsten und entsetzlichsten Verwüstung, die alle anderen Verbrechen nach sich zieht. Der Antisemitismus ist allerdings kein Symptom unter anderen. Er ist keine Verirrung wie so viele; er ist der zum Wahn gesteigerte Versuch, Weltbegriffe in einem Pesthauch der Dummheit auszulöschen. Der Antisemitismus ist das agonale Krankheitsbild einer Welt, das sicherste Indiz des Wunsches, das eigene Werden im Zeichen eines heillosen Kretinismus zu zerstören. Im Zeichen dieses Antisemitismus werden Gegensätze von »Globalisierung« und »Regionalismus«, »imaginärem Kapital« und Mythen des Bodens einander allerdings kompatibel. Mehr noch: sie gehen auseinander hervor, sie heizen einander auf, ganz unabhängig davon, wie »anti-kapitalistisch« sich die faschistischen Affekte des »Anti-Globalen« auch gerieren mögen. – Weltbegriffe dagegen lassen sich in Parolen des Nationalen ebenso wenig bündeln wie in denen des Inter-Nationalen. Immer gehen sie aus Kämpfen hervor, in denen der Anspruch auf eine weltbürgerliche Heimatlosigkeit durchgesetzt wird, die Staaten wie Nationen vorangeht und sie deshalb auch hinter sich gelassen hat. Diese Begriffe spitzen sich im Ruf nach einer neuen Erde zu, deren Spiegel zerbrochen sein werden, um dem Anderen Raum zu geben. Und dies versenkt die Konflikte ins Innere der Erde selbst. Zwar verlängert auch das Kapital die Bewegung ins Absolute. Doch dabei bleibt es stets seine eigene, innere Grenze, indem es das Unendliche als Investition in sich zurücknimmt. Und darin besteht der nicht zu schlichtende Konflikt, in dem ein Denken der Differenz schließlich mit Interventionen revolutionärer Praktiken zusammenfällt. »Die Philosophie treibt die relative Deterritorialisierung des Kapitals bis ins Absolute, sie läßt es auf die Immanenzebene übergehen als Bewegung des Unendlichen und unterdrückt es als innere Grenze, *kehrt es gegen sich, um nach einer neuen Erde, einem neuen Volk zu rufen.*«⁵⁰ Doch selbst dies dürfte nicht ausreichen. Denn bedeutet, eine neue Erde zu fordern, nicht ebenso, nach einem neuen Himmel zu verlangen? Ebenso wenig wie eine Scheibe ist die Erde jedenfalls eine Kugel, und nie werden neue Weltbegriffe ohne eine andere Mechanik des Himmels auskommen. Daß es keine »neue Erde« ohne einen »neuen Himmel« geben kann, ist nämlich keine Metapher, keine rhetorische Pointe und schon gar keine theologische Reminiszenz. Sphärologisch gerundet, stützt sich die Kontrolle des »Globalen« selbst auf mediale Verfügungsgewalten über militärische Satelliten,

50. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, S.114f.

über Kanäle, Frequenzen und Kryptografien, die den Erdball nachrichtentechnologisch zur Kugel erst formen. Und dies macht alle Raumordnungen zum Anachronismus, die sich weiterhin zwischen Ländern und Meeren einrichten würden.⁵¹ Nicht umsonst zerfallen phänomenologische Horizonte zugleich mit den geo-politischen, denn Horizonte konstituieren sich im mehrfachen Sinne, wo Himmel und Erde einander berühren, um das Phänomen von Ländern und Meeren freizugeben. Längst hat die nachrichtentechnologische Militarisierung der Himmel diese Horizonte aber anderen Kontrollen und Souveränitäten unterstellt als denen der Expeditionen und Expeditionskorps. Diese technologischen Souveränitäten kennen keine Horizonte mehr, sondern nur noch ubiquitäre Anschriften. Die Marx'sche Einsicht, daß alle Techniken der Niederwerfung und Ausbeutung durch eine parergonale *téchné* gerahmt und eröffnet werden, gewinnt unter Bedingungen globaler Überwachungen aus extra-terrestrischen Höhen jedenfalls eine neue, unabweisbare Härte. Horizonte des Sichtbaren werden nachrichtentechnisch hergestellt, noch bevor sie einem Sehen erscheinen könnten. Und dies läßt die Phänomenologien eines Wissens stürzen, das sich ans Sehen noch binden würde. Insofern verschiebt, was bei Deleuze und Guattari »Immanenzebene« heißt, die Differenz auch zu keinem Augenblick an die Peripherien orbitaler Umläufe, um dem Sehen erneut eine innere Grenze zu geben und sie militärischer Kontrolle und ökonomischer Aneignung auszusetzen. Schon gar nicht richtet sich diese Differenz also in Oppositionen von Himmel und Erde ein, um das, was Erde wäre, aus dem Orbit in den Blick zu nehmen, es in neue Horizonte zu fassen und jener Kontrolle zu unterwerfen, die den Unterworfenen dann »Unterricht in Heimatkunde«⁵² erteilen würde. Tatsächlich wiederholt sich in all diesen Verfügungen nur die schlechteste, ärmste, infamste und hausbackenste Metaphysik, die eine verlorene Welt aus Öko-Technokratien wieder-gebären will. Die »Immanenzebene« dagegen kennt weder Zentren noch orbitale Rundungen. Sie kündigt nicht von »Heimat«. Sie forciert Differenzen, die Differenzen zu sich durchlaufen und darin jede Idee eines »Zentrums« zerstreuen, verlagere es sich auch in Technologien eines Himmels.

Was nämlich schreiben Deleuze und Guattari? Oder was tut, auf seine Weise, Marx? Vor allem zeigt er, daß die Horizonte, Sphären und Globen die Zirkel einer Aneignung nur nachzeichnen, in denen sich das okzidentale *épos* als Geschichte von Unterwerfungen

51. Vgl. Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde*, Berlin: Duncker & Humblot 1974, S.285ff.

52. Peter Sloterdijk: *Versprechen auf Deutsch*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, S.59.

entspinnt. Und deshalb bringt er eine andere Differenz zur Sprache: Differenz *als* Immanenz nämlich oder das »Außen« *als* »Innen«; Differenz, die allen Formen vorangeht, die sich zirkulär, sphärisch oder in Horizontbegriffen schließen würden: Immanenz des Unendlichen also oder »Ontologie« *als* »Ethik«. Darin bestehen die Intensitäten des Politischen, die sich auch bei Marx schärfen, und dies läßt die Horizonte im gleichen Moment reißen, in dem sie sich herstellen können. Die Immanenz dieser Zerrissenheit ist durch kein »Außen« stabilisiert, das sie einfassen und zu Odysseen einladen würde. Sie kommt aus einem Außen auf sich zu, das sie selbst bereits »ist«, um sich in ihm beständig neu hervorzubringen und zu verschieben. Immanenter also als alle Immanenz, bringt sie jenes heimatlose »Außen« zur Sprache, in dem sie sich selbst schon zerstreut hat. Sie durchquert die Denkgebäude der Anmaßung, um sie zu zerreißen, und mutet den Sterblichen zu, zu werden, was sie sind: transzendental obdachlos, einander ausgesetzt, ohne höheren Trost, auf sich selbst und deshalb auf die Hölle verwiesen, die sie einander bereiten, aber auch einem Begehren verpflichtet, das sie auszeichnet, der Scham fähig zu sein. Was könnte sich einem nationalistischen, ethnischen, fundamentalistischen oder faschistischen Obskurantismus schärfer entgegensetzen?

10.

Weltbegriffe treten damit ein ebenso sporadisches wie unerschöpfliches Erbe an. Es schreibt sich in Häresien der Scholastik wie in spinozistischen Gemeinbegriffen von Affekt und Gesetzesfreude, im *sensus communis* des Transzendentalismus wie in den genealogischen Machtdifferenzen Nietzsches, in den vielfachen Krisen der Phänomenologien wie in Hannah Arendts Tugendlehren republikanischen Urteilens, in Hoffnungsintensitäten Blochs wie in den negativ gegen sich gekehrten Begriffen Adornos, in den Semiosen Julia Kristevas wie im *differend* Lyotards oder in den Disseminationen Derridas. Wie unzureichend die Begriffe nämlich auch sein mögen, mit denen auch Marx erst brechen mußte – tatsächlich hat in ihnen dieses »Außen« von allem Anfang an eingesetzt, »sind« sie der Verlust jedes Anfangs. Das Politische, von dem Marx spricht, durchläuft jedenfalls die Ausnahmezustände nicht, um sie zu befrieden. Es ist in sich Medium eines »Außen«, in dem sich ankündigt, was immanenter als jede Immanenz ist, wie auch die äußerste Zumutung bei Lévinas lautet: »Ausnahme-Beziehung, in der das Selbe durch das Andere betroffen werden kann, ohne daß das Andere dabei im Sel-

ben aufgeht».⁵³ Dies allerdings macht die Kräfte schöpferisch und spitzt sie politisch zu, macht sie empfänglich und bewaffnet sie. Wo immer deshalb aufbricht, was das Selbe durch das Andere betrifft, ohne das Andere im Selben aufgehen zu lassen, blitzt auf, was Marx in Begriffen des »Proletariats« suchte. Differenz »vor« jeder Immanenz also, Differenz, die als Exteriorität einbricht und Himmel und die Erde aufreißt wie jener Meteor, der die republikanische Himmelsmechanik Kants aus sich entließ.

All dies hat mit einem »marxistischen« Begriff des »Proletariats« allerdings kaum noch zu tun. Ein Denken der »Differenz« jedenfalls zentriert sich nicht in einer »Ökonomie der Ökonomie«, um die gesellschaftlichen Gegebenheiten als deren »Ausdruck« zu decouvrieren. Ebenso wenig folgt es einer Dialektik, die dieses Proletariat als »sich auf sich beziehende Negativität«⁵⁴ autorisieren würde, mit einem authentisch gewordenen Menschen auch die unverstellte Fülle seines »Lebens« hervorzubringen. All dies gehört einer Geschichte der Metaphysik an, deren »Humanismus« vom Terror wie von seinem eigenen Schatten begleitet wurde, und nichts könnte dazu anhalten, dieser Geschichte noch zu folgen. Aber ist es tatsächlich so sicher, daß Marx selbst ihr gefolgt ist, oder wenigstens, daß er es vollständig, vorbehaltlos und nicht wenigstens durch vielfache Abstände hindurch tat, die sich in seinen Texten niederschreiben und sie buchstäblich zerstreuen? Trägt dieser Marx also nicht selbst viele Namen, funktioniert sein Name nicht in sich wie eine Vielheit ohne Original, gerade indem er sich vorbehaltlos einer Niederschrift aussetzte, die ihn anderes sagen läßt, als er vielleicht beabsichtigte? Nötigt die Niederschrift diesen Marx also nicht auf Schritt und Tritt dazu, jene Wahrheit auch zu *dislozieren*, die er als Enthüllungen von Wesensbestimmungen präsentieren wollte – vor allem dort, wo er »programmatisch« wird? Und wer würde für das eine oder das andere auch nur bürgen wollen, wo die Marx'schen Texte doch dazu ermutigen könnten, sowohl das eine wie das andere zu behaupten?

Natürlich wäre es einfach, die Provokation dieser Fragen mit dem Hinweis zurückzuweisen, eine »De-Konstruktion« könne sich schließlich jeden beliebigen Gegenstand vornehmen, und wäre es dieser Marx, wären es seine Texte oder Folgen, die diese Texte gehabt haben – »Marx zufolge«, in einer bestimmten Marx'schen Gefolgschaft oder als »Folgen«, die in der seinem Denken ihre »Ursache« gehabt hätten. Doch so sehr dieser Einwand zuträfe, so gälte viel eher noch, daß diese »De-Konstruktion« selbst undenkbar wäre

53. Emmanuel Lévinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, S.41f.

54. Marx: *Grundrisse*, S.217.

ohne jenen »Marx«, ohne die Vielfalt von Texten nämlich, die sich mit seinem Namen verbanden. Keineswegs ist die Frage, was »Marx« schreiben läßt, nämlich ein Problem, das Liebhaber der Hermeneutik beträfe, und noch weniger eine Angelegenheit von Systemtheoretikern, die auf ihre Weise das »Symbolische« und mit ihm ein Elend verwalten wollen, von dem sie im übrigen kaum betroffen sein werden. Die Frage einer »De-Konstruktion« setzt, im Innern der Marx'schen Texte, und das heißt vor allem: über sie hinaus, etwas ganz anderes frei. Sie unterminieren jede »Diskursanalyse«, die sich in den beruhigten Bahnen ihrer je eigenen Gattung und Geltung bewegen würde. Sie stören jeden Versuch, sich in »Diskursen« einzurichten, das sich in einer Trias von Symbolischem, Imaginärem und Realem stabilisieren wollen. Durch alle Symbolisierungen hindurch, und das zeigt nicht zuletzt dieser »Marx«, ist nämlich eine Differenz bereits wirksam gewesen, in der sich auch das Symbolische disloziert. Und dies öffnet eine andere Frage, diesseits möglichen »Wissens«, eine »praktische« nämlich: was wäre zu *tun*?

Wo »vor unseren Augen« Zeiten und Räume ineinanderstürzen, weil der historische Prozeß von seinem eigenen *posthistoire* gleichsam eingeholt und überholt worden ist, zerbrach jedenfalls jede Vorstellung eines »geschichtlichen Kontinuums« – und zwar weit über alles hinaus, was ein Denken des Ungleichzeitigen noch in einer wenn auch »offenen« Totalität versammeln wollte. Jene Entblößung, die Bloch als »Haltlosigkeit des Nichts«⁵⁵ bezeichnete, entzieht sich einer Dialektik der Hoffnung ebenso wie Ontologien des »Seins«, die das Dasein ins Eigenste zu kehren vorgaben. Mehr noch: was es hieße, auch nur zu »existieren«, wird noch jener Selbstverständlichkeit enthoben, die Heideggers »Man« zu behaupten schien, und viel spricht dafür, daß die gegenwärtigen Kapitalismen, die »postmodern« zu nennen allerdings eine Irreführung wäre, auch in dieser Entblößung bis zum Äußersten zu gehen bereit sind. In Programmen einer »Globalisierung« kündigt sich jedenfalls eine Ära an, in der Zeit-Räume anders verfügt, Einflußsphären neu abgesteckt und Geo-Strategien tiefgreifend verschoben werden. Senkungen der Reallöhne, Niedriglohnsektoren, Arbeitszeitverlängerungen und eine forcierte Beschränkung gewerkschaftlicher Rechte lassen sich um so ungehinderter durchsetzen, als bereits der Hinweis, daß die Löhne in den gerade neu erschlossenen Ländern um ein Vielfaches niedriger liegen, jeden Widerstand im Keim erstickt. Auch die kaum verhüllte Brutalität, mit der in den ehemaligen Zentren jene »sozialstaatlichen« Resultate jahrzehntelanger Kämpfe

55. Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*, S.120.

kassiert werden, die zu deren Beruhigung geschaffen wurden, spricht triumphal vom Wissen der großen Konsortien, mittlerweile alle Instrumente einer Erpressung in ihren Händen zu halten. Der Kollaps der Sozialversicherungen wird mit Techniken quittiert, die an Einrichtungen einer »Arbeitsfront« erinnern, der Zusammenbruch der Rentensysteme hetzt die Betroffenen in einen Kampf der Generationen, der um die Ökonomisierung von Lebenszeiten geführt wird und deshalb bereits Jugendliche wie Rentner aussehen lässt. Selbst Staatsapparate, Administrationen und Verwaltungsbürokratien zerfallen, da sie in sich überflüssig werden. Denn während deren Hierarchien und Zuständigkeiten noch Erinnerungen an Systeme obrigkeitsstaatlicher Repräsentation gespeichert halten, operieren die Mächte der Ökonomie und des Krieges längst auf einer Ebene transnationaler Netzwerke, die ganz andere Logiken, Zugriffe, Geschwindigkeiten und Mobilisierungsgrade erlauben. Institutionen des Wissens und der Künste werden unmittelbar dem Diktat von Interessenvertretern unterstellt, deren Vorstellungen von Nutzen und Wirksamkeit technologisch strikt normiert sind und auf immer kürzere Verfallszeiten datieren. Den Rest erledigen Massenmedien, in denen der Wunsch der Betroffenen und Verhöhnnten, durch einen TV-Auftritt zumindest einmal im Leben wenn nicht ihre Existenzberechtigung, so doch wenigstens die banale Tatsache ihrer Existenz unter Beweis stellen zu dürfen, in grausame Rituale ihrer öffentlichen Selbstdemontage und Selbstzerstörung verwandelt wird. Erst recht wandern Unterhaltungstechnologien – digital und miniaturisiert, demnächst in Kleidungsstücke oder sogar unter die Haut vernäht – in Mikrologien des Alltäglichen ein, um hier neben dem Schund, mit dem sie ihre Benutzer narkotisieren, zugleich deren Kontrolle und Selbstkontrolle in Szene zu setzen, *online* nämlich und in Kürze sogar satellitengestützt. Allein die »Menschenrechte« erleben eine neue und unverhoffte Konjunktur. Jederzeit aufzurufen, um Kriege zu eröffnen, zu denen tatsächliche oder vermeintliche global-strategische Interessen und taktische Rücksichten herausfordern, stattdessen sie die weltweiten Missionen mobiler Eingreifreserven mit Legitimationen aus, die hilfswiese ökologisch unterfüttert werden, um sie auch ideologisch mit jener Sanftheit zu versehen, die sich militärtechnisch im Vermögen zu »chirurgischen« Eingriffen der Bombergeschwader ohnehin verspricht. Längst zerfallen diese Legitimationen allerdings ebenso rasch, wie die jeweiligen Kriegsziele wechseln; nur schneller noch ist das Vergessen. Ökologische Langzeitstudien der Verteidigungsministerien prüfen bereits die Geschwindigkeit, mit der ganze Erdregionen, etwa afrikanische, veröden werden, um rechtzeitig militärische Maßnahmen gegen Migrationsbewegungen treffen zu können, die nicht zuletzt

aus verzweifelten Kämpfen um Wasser hervorgehen werden. Wirtschaftsräume koordinieren sich, bündeln ihre Kräfte und holen zum Schlag gegen andere aus, während ihre Technokratien, die das Elend informatisieren, es zugleich der immer zwanghafter verordneten Illusion unterwerfen, gerade durch die Internalisierung dieser »immateriellen« Arbeit »zukunftsfähig« zu werden. Kein Ort jedenfalls, an dem dieser Totentanz von Nihilismen nicht stattfände, und niemand, der nicht exkommuniziert würde, sollte er sich weigern, an diesem Tanz teilzunehmen, der ihm nur das eine bescheinigen soll: nämlich »lebendig« zu sein.

Sollte das etwa nicht genügen, um zu verzweifeln? Doch neben allen Gründen, die diese Verzweiflung für sich anführen könnte, wäre sie selbst nur Effekt jener Mächte, gegen die sie sich zu kehren scheint. Der Kapitalismus ist der praktisch gewordene Nihilismus – und wer wüßte das besser als Marx? Dessen Wüsten wollen durchquert werden, denn auf dem Fleck zu verharren, das bedeutet bereits, sich in die Verzweiflung geschickt zu haben. Fluchtlinien dagegen, die sich hier bahnen, werden ihrerseits produktiv, verwandeln sich in Momente eines »aktiven Nihilismus«, der ebenso unruhige wie rebellische und schöne Bewegungen ausführt. Nicht, um der Wüste erneut Horizonte einer »Hoffnung« zu errichten, denn stets war diese Hoffnung an eine Zukunft gebunden, die sich als ein Panorama offener Möglichkeiten aufspannte, das dann »Geschichte« genannt wurde. Und nichts wurde fragwürdiger als sie. Bereits das Subjekt des »Ich spreche« erfuhr sich im Augenblick dieses Sprechens als unendlich ausgesetzt, oder, wie Foucault sagt, »jede Möglichkeit von Sprache vertrocknet hier in der Transitivität, in der sie sich vollendet – Wüste umgibt sie.«⁵⁶ So als hätte diese Wüste für einen kurzen Atemzug vor dem »Subjekt« der Utopien und der Hoffnungen noch haltgemacht; so als wäre dieses »Subjekt« in sich selbst der ferne Nachhall einer Metaphysik gewesen, die der »Haltlosigkeit des Nichts« gleichwohl noch eine dialektische oder ontologische Wendung geben sollte. All dies jedenfalls wurde selbst verwüstet, und damit auch jeder Versuch, noch ein »Subjekt der Revolution« zu konstruieren, das als unteilbare Existenz für deren Gelingen bürgen könnte. Und worin sonst hätte die Geschichte eines bestimmten »Marxismus« bestanden, wenn nicht auch darin, diese Unteilbarkeit als irreduzible oder unangreifbare Größe eines »geschichtlichen Seins« zu suchen und zu behaupten? Keine dialektische Negativität des Gebrauchswerts, keine Triebstruktur, kein ontologischen Affekte einer Hoffnung, keine Spontaneität aber wird

56. Michel Foucault: *Von der Subversion des Wissens*, S.55.

dieses »Subjekt« als geschichtliche Macht noch einmal hervorbringen und mit metaphysischem Glanz versehen können. Die Wüste hat die Subjektivitäten nicht nur umfaßt, sie hat sie heimgesucht und durchdrungen, und was immer sich in den Worten, den Texten, Techniken und Praktiken eines Aufbegehrens niederschlägt, folgt Faltungen eines »Außen«, das sich auf keine Immanenz zurückführen läßt. Doch andererseits und zugleich: worin hätten die Revolutionen je bestanden, wenn nicht in der Unvorhersehbarkeit dieser Faltungen und Überlagerungen, der Zuspitzungen und Ausbrüche, in denen das »Außen« jede theologische, metaphysische, ökonomische und technologische Immanenz in Ausnahmezuständen heimsucht und erschüttert? Und hieße, auch nur Voraussagen über die kommenden Revolutionen zu machen, nicht bereits, ihrem eigenen Begriff zu widerstreiten? Diesseits aller Ökonomien allerdings, die den Sterblichen einen »Sinn« ihres Todes erstatten wollen, um sie den Priestermächten der Nihilismen zu unterwerfen, insistiert diese Sterblichkeit, Endlichkeit und Schutzlosigkeit selbst, und darin vor allem besteht, was in den Ökonomien als Virtualität der Revolutionen wiederkehrt. Zu tun also bliebe – politisch, künstlerisch, im Konstruktivismus des Denkens nicht weniger als in dem praktischer Interventionen –, was der Endlichkeit der Singulären und deshalb auch den Dingen *gerecht* würde. In diesem Sinn bleibt die Frage der »Revolutionen« allerdings unstillbar, und nicht zuletzt stellt sie sich in jenen kommenden Politiken und Künsten, in denen sich Zukunft *ereignet*. Dies hat mit einem »Zukunftsoptimismus« nichts zu tun, ganz im Gegenteil. Zunächst und unverlierbar ereignet sich diese Zu-Kunft als Trauerarbeit, so wie die »Revolutionen« vielleicht nie etwas anderes gewesen waren als die Wiederholung eines *Abschieds*, der sich in dem barschen Bescheid gerade nicht vollenden lassen wird, die Toten ihre Toten begraben zu lassen – und hieße der Tote denn »Marx«. Keine Revolution nämlich ohne die Grabstätten, ohne die Verstorbenen, die Noch-nicht-Geborenen und die Gespenster, als die sie wiederkehren. Denn »sollte alles vergebens sein, weil das Leiden ewig währt und die Revolutionen ihren Sieg nicht überdauern? Doch der Erfolg einer Revolution beruht nur in ihr selbst, eben in den Schwingungen, den Umklammerungen, den Öffnungen, die sie den Menschen im Moment ihres Vollzugs gab und die in sich ein immer im Werden begriffenes Moment bilden, wie jene Grabhügel, denen jeder neue Reisende einen weiteren Stein hinzufügt. Der Sieg einer Revolution ist immanent und besteht in den neuartigen Banden, die sie zwischen den Menschen stiftet,

auch wenn sie nicht länger Bestand haben als ihr geschmolzener Stoff und rasch der Trennung, dem Verrat weichen⁵⁷.

Zu viel? Zu weit? Unmöglich? Sprechen wir also von dem, was zu tun bliebe. Hier und jetzt. Also vorläufig. Die Revolten und Rebellionen werden zuletzt auf das Nächste verzichten können, das vermeintlich Wirkliche. Sie werden beim Namen zu nennen haben, was hier und jetzt zwischen Recht und unmeßbarer Gerechtigkeit aufkafft. Sie werden es hier und jetzt tun müssen, also immer zu früh, weil an seinem Platz und zu seinem Augenblick. Vor allem werden sie es praktisch tun müssen. Sie werden in den Paradoxien der Lektüren etwas zu entziffern und schöpferisch zu machen haben, was die Praktiken des Schreibens immer schon *diesseits* des Buches und der vielfachen Gestalten einer Repräsentation situiert hat: nicht als »Praxis«, sondern als Ensemble vielfacher Praktiken, das die Institutionen und Verfügungen durchquert, um sie in sich zu brechen, leerlaufen zu lassen und zu durchkreuzen, als Fluchtlinien eines vielfachen Begehrens also und *deshalb* als Einbruch der Forderungen nach Gerechtigkeit. Die Marx'schen Texte machen nämlich nicht nur etwas drängend. Sie verweisen nicht nur auf dieses ausstehende Engagement und diese Praktiken. Sie durchqueren, hier und jetzt, also immer zu früh, die Praktiken der Empörung, des Aufruhrs selbst: alle Forderungen nach Befreiung und Gerechtigkeit, und zwar in jedem Text, der sich schreiben läßt, und in jeder Erhebung oder auch nur Intervention, die zu entziffern sucht, was mit ihr auf dem Spiel steht. Und sei es im Marx'schen Textcorpus' selbst. Zuallerletzt geht es deshalb um eine akademische Frage, die gut genug wäre, seinen Frieden mit der *universitas* zu machen, das heißt: »jugendliche Fragen« abzuweisen und im äußersten Fall dafür zu sorgen, daß den vielen Namen eines gewissen »Marx« ein angemessener Platz in den Archiven eingeräumt wird. Keineswegs also handelt es sich darum, »auf jede praktische oder effektive Form von Organisation zu verzichten. Genau das Gegenteil ist es, was uns hier am Herzen liegt.«⁵⁸

Wovon nämlich sprechen die bis ins Äußerste gespannten Kohärenzen eines »global« gewordenen Kapitalismus, wenn nicht davon, daß sich ökonomisch nicht wird versammeln (*légein*, *lógos*) lassen wird, was sich derart entfesselt? Diese Frage zu stellen, bedeutet nicht, auf eine definitive und apokalyptische Krise dieser Ökonomie zu warten, die es nicht geben wird. Jede Katastrophe

57. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, S.209.

58. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.145.

findet durch vielfache Brüche, Verschiebungen, Entwertungen und Umverteilungen zur Einrichtungen von Häusern und zu Haushaltungen zurück, die den Begriff der *oiko-nomía* bereits selbst ausmachen. Von Anfang an war die Vorstellung deshalb mythisch, die weltumfassenden, wenn auch von tiefen Konkurrenzen gezeichneten Ketten dieser Ökonomie könnten in ihrem »schwächsten Glied« reißen, um in der Partei »des Proletariats« einen weltweiten Prozeß der Befreiung einzuleiten. Und gehörte es im übrigen nicht *auch* zu den »metaphysischen Blindheiten« eines bestimmten »Marxismus«, darüber hinweggesehen zu haben, daß es immer die *Kriege* waren, Momente einer äußersten Erschöpfung aller Kräfte und zugleich einer extremen militärtechnischen Mobilisierung, nicht aber die Krisen der Ökonomien und Politiken, auf die in den Revolutionen geantwortet werden konnte? Wo die Ketten dagegen reißen, stündlich oder täglich, da setzen sie nicht nur Augenblicke tiefer Bestürzung und Verwirrung frei. Da verschlingen sie sich erneut, fädeln sie sich anders ein. Auch die Interventionen und Kämpfe, die Streiks und Sabotagen, die anderen Techniken einer Verkettung von Codes und Maschinen, der sich verschiebenden Montagen von Elementen einer zerfallten Oberfläche und ihrer Ungleichzeitigkeiten werden von Fall zu Fall entstehen, um sich wieder aufzulösen, stets auf dem Sprung, in neue Konstellationen überzugehen und andere Virtualitäten ins Spiel zu bringen – situativ, was aber alles andere heißt als reformistisch entspannt.

Denn was erlaubt, jenem »Reformismus« zu entgehen, von dem Lyotard spricht? Was nämlich könnte die Differenz kenntlich halten und forcieren, die jede Immanenz in Vielheiten zersprengt hat und sich von keiner Institution vereinnahmen läßt? Bedarf es dazu nicht selbst einer Instanz, die ein Monopol auf Niederschrift, Lektüre und Entscheidung hätte? Dies aber gehörte vor allem zu den »metaphysischen Blindheiten«, die einen bestimmten »Marxismus« ausgemacht hatten: die Vorstellung nämlich, Erinnerung und Gedächtnis, Archiv und Lektüre könnten sich in der repräsentativen Struktur einer »Partei« verankern, die nicht nur dem Weltgeist die Feder führe, sondern der Weltgeist selbst schon sei. Das festzustellen bedeutet nicht, daß Erinnerung und Gedächtnis, Archiv und Lektüre in den kommenden Kämpfen ohne Bedeutung wären; im Gegenteil. Aber das Ereignis gehorcht ebenso wenig repräsentativen oder gar zentralistischen Verfügungen, wie Niederschrift, Lektüre und Entscheidung ohne die Dispersion und vielfachen Streuungen des Graphems denkbar wären. Um so mehr aber wird sich dieses Archiv, diese Organisation von allem getrennt haben, was sie an ein Kapital, an ein Haupt und eine Ordnung der Repräsentation binden könnte. Wie Jean-Joseph Goux erklärt, bewegt sie sich *jenseits*, des-

halb aber nicht *diesseits* jedes Zentralisierungsprinzips wie in den anarchistischen, föderalistischen oder regionalistischen Regressionen.⁵⁹ Sie weist das Symbolische der Zirkulation keineswegs ab, um in ein Stadium phantasmatischer Regionalismen zurückzufallen, in denen das verworfene Symbolische selbst nur in monströsen Gestalten des Totalitären wiederkehren könnte. Sie durchquert das Symbolische vielmehr, um es allem zu entziehen, was es zu einer transzendentalen oder unveränderbaren Struktur machen würde. Nur so könnte diese Organisation in den zutage liegenden Ungerechtigkeiten intervenieren, in Verbrechen, die sich noch immer und in immer größerem Ausmaß »vor unseren Augen« ereignen.

Derrida spricht von einer »neuen Internationale«; und tatsächlich, um sie ginge es. »Die ›neue Internationale‹ ist nicht nur das, was durch diese Verbrechen hindurch nach einem neuen internationalen Recht sucht. Sie ist ein Band der Übereinstimmung des Leidens und der Hoffnung, ein noch diskretes, fast geheimes Band, wie um 1848, das aber immer sichtbarer wird – dafür gibt es mehr als ein Zeichen. Es ist ein unzeitgemäßes Band ohne Status, ohne Titel und ohne Namen, kaum öffentlich, auch wenn es nicht verborgen ist, vertragslos, ›out of joint‹, zuordnungs-, partei- und heimatlos, ohne nationale Gemeinschaft (Internationale vor jeder nationalen Bestimmung, durch diese hindurch und über diese hinaus), ohne Mitbürgerschaft und ohne gemeinsame Zugehörigkeit zu einer Klasse. Was hier mit dem Namen einer neuen Internationale bezeichnet wird, ist das, was an die Freundschaft einer Allianz ohne Institution zwischen jenen gemahnt, die, auch wenn sie jetzt nicht mehr an die marxistisch-sozialistische Internationale, an die Diktatur des Proletariats, an die messianisch-eschatologische Rolle einer universalen Vereinigung der Proletarier aller Länder glauben oder nie daran geglaubt haben, sich trotzdem weiterhin von wenigstens einem der Geister Marx' oder des Marxismus inspirieren lassen (sie wissen jetzt, daß es *mehr als einen* davon gibt), und zwar um sich in einer neuartigen, konkreten, realen Weise zu verbünden, auch wenn diese Allianz nicht mehr die Gestalt der Partei oder der Arbeiter-Internationale annimmt, sondern die einer Art Gegen-Verschwörung in der (theoretischen und praktischen) Kritik des Zustands des internationalen Rechts, der Begriffe von Staat und Nation usw.: um diese Kritik zu erneuern und um sie vor allem zu radikalieren.«⁶⁰ »Marx zufolge« – das hat deshalb mit einer stupiden Gefolgschaft nichts zu tun, wie sie sich um heilige Schriften herstellen mag. Das bewegt

59. Vgl. Jean-Joseph Goux:: *Freud, Marx. Ökonomie und Symbolik*, S.98.

60. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.130f.

sich nicht im Horizont von Texten, in denen festgelegt und ausgemacht wäre, was sich als »Horizont einer Zukunft« lichten würde. Ganz im Gegenteil radikalisiert sich hier alle Fragen eines Horizonts von Raum, Zeit und Zukunft selbst, um sie etwas ganz anderem zu öffnen. Sie lassen die Horizonte und Perspektiven, die Verankerungen und Verwurzelungen *in sich* reißen. Denn die Frage nach dem, was gerecht wäre, bliebe so lange falsch gestellt, wie sie in der Perspektive oder im Horizont einer Zukunft aufgeworfen oder in einer Metaphysik der Zeit verankert würde, die von deren Gleichmaß spricht. Diese Frage insistiert hier, jetzt, unaufschiebbar und unabweisbar, als Logik von Rissen, aber deshalb auch in ebenso schöpferischen wie affirmativen Entwürfen. Jeder Versuch, sie zur Frage einer »Zukunft« zu machen, über die sich verfügen ließe, hätte sie bereits entschärft, vertagt und die Krise um ihre »Kraft« gebracht. Deshalb wird man einer Systematik, in der sich die Verbrechen ereignen können, auch nicht eine »Zukunft« streitig machen, ohne Vorkehrungen gegen eine Einvernahme dieser »Zukunft« im Medium der selben »Gegenwart« getroffen zu haben. Zu tief sind die Verbrechen mit einem bestimmten Denken der Zukunft selbst verbunden, auf die hin sie sich entwerfen. Aber früher noch, immer *zu früh* eintreffend, trägt sich in dieser Zukunft oder um das Zu-Kommen, das sich in ihr ereignet, immer ein anderer Streit aus, und in ihm entscheidet sich alles. Er wird ausgetragen, *bevor* er sich in Dimensionen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft entspannen ließe, um strategischen Vertagungen und taktischen Winkelzügen Platz zu machen. Er bricht in deren Kontinuum selbst auf, um es platzen zu lassen. Immer. Überall.

In diesem unzeitigen Sinn eines Eintreffens, das stets schon eingetroffen ist, steht »Marx« eine andere Zu-Kunft allerdings erst bevor. Zu-Kunft eines Messianischen ohne Messianismus, wie Derrida sagt: Empfänglichkeit, die praktisch würde. Und zeichnet sich in diesem Zu-Kommen, in dem sich das Virtuelle unausgesetzt aktualisiert, das Aktuelle in Virtualitäten zerfällt, nicht jene Unmöglichkeit der »Revolution« ab, über die auch »Marx« meditierte, indem er sie niederschrieb und beschwor, von der er sprach und die im Zeichen ihrer Unmöglichkeit, ihres messianischen Nicht-Eintreffens nur um so dringender bleibt, ja – gebieterisch insistiert, ganz so wie die Unverträglichkeit des Gesetzes selbst?