

Zäsuren des Politischen

Die Bajonette der Metapher

Alles sieht hier aus, als würde sich der Begriff der »Zukunft« damit selbst in Frage stellen. Und wird man Marx damit nicht endgültig untreu werden? Zumindest scheinen seine Texte etwas ganz anderes zu sagen. Immer neu heben sie hervor, daß der Kapitalismus keine »Zukunft« habe, sondern mit einer anderen schwanger gehe. Dies spiele sich wie ein organischer Prozeß ab; so bei Gelegenheit der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals: »Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht. Sie selbst ist eine ökonomische Potenz.«¹ Unmißverständlich skizziert dies den Begriff einer »Geschichte« im Horizont ihres Werdens. Geschichte wird als mütterlich gedacht. Sie geht aus einer Organik hervor, die im Innern der alten mit einer neuen Gesellschaft schwanger geht, um ihre eigene Zukunft hervorzubringen. Zwar bedarf sie eines Geburtshelfers, also einer bestimmten Gewalt. Doch die wird von einer Organik selbst herausgefordert, als die sich »Geschichte« darstellt. Jede Geburt folgt dieser Organizität, auch wenn sie von Fall zu Fall technischer Hilfe bedarf, die als Gewalt »von außen« hinzukommt. Die Gewalt ist ein *technicum*, das helfend eingreift, um der Immanenz des Organischen über ein Gebrechen, über ein Versagen oder Aussetzen seiner selbst hinwegzuhelfen. Kaum könnte die Marx'sche Metaphorik also eindeutiger sein. Jede Zukunft geht aus einer Geburt hervor und bedarf der Gewalt als eines äußeren Hilfsmittel, das die organische Kontinuität ihrer »Geschichte« verbürgt.

Bekanntlich hat dies nicht zuletzt die Lektüre der Marx'schen Texte diktiert oder eine bestimmte Lesart dieser Texte verbindlich werden lassen. Engels etwa zitiert in seiner Polemik gegen Eugen Dühring das Marx'sche Diktum und setzt nur, wohl der Klarheit halber, hinzu, daß die Gewalt, die sich hier äußere, »das Werkzeug ist,

1. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.779.

womit sich die gesellschaftliche Bewegung durchsetzt und erstarrte, abgestorbene politische Formen zerbricht«. ² Zweifellos unterstreicht dieser Kommentar die Eindeutigkeit der Geburtsmetapher. Und doch, ebenso hat er sie auch erweitert, setzt er ihr weitere Metaphern zu, die sie unvermittelt wuchern lassen. So wird mit dem »Werkzeug« eine ganze Ordnung von Produktion und Technologie aufgerufen. So appelliert die »Bewegung« an eine Ökonomie der Wege, der Kommunikation, des Transports, des Verkehrs und der Geschwindigkeit. Ebenso wird eine ganze Konstellation erstarrter, abgestorbener politischer Formen und damit eine Metaphysik auf Leben und Tod zitiert. Worin aber besteht, nach diesem Kommentar und nach diesen Zusätzen, noch der Kern, die Substanz oder das Zentrum der Metapher? Um sie eindeutig zu machen, wurden ihre Implikationen erweitert. Um ihre Unmißverständlichkeit zu unterstreichen, wurde ihre Semantik vervielfacht. Zwar läßt sie nach wie vor gewisse Konturen erkennen. Sie bewegen sich in Oppositionen von Organik und Werkzeug, von Ökonomie und Gewalt, von Natur und Technik. Sie umschreiben ein Kontinuum der »Geschichte«, das im übrigen alle Vorstellungen jenes »organischen Bandes« ins Recht zu setzen scheint, mit denen Althusser an Marx anknüpfen wird. Doch derart ins Recht gesetzt, bleibt diese Verknüpfung gleichwohl das Recht einer Metapher, einer Übertragung oder einer Vielzahl von Übertragungsbeziehungen. Sie unterliegen einer bestimmten Verdichtung, um zugleich auszuufern oder sich in sich zu vervielfachen. Im gleichen Maß, in dem sie Eindeutigkeit und Verbindlichkeit generiert, hat sich in der Metapher, hinterrücks sozusagen, eine komplexe Text-Arbeit zugetragen, die auf weitere Metaphern verweist. Und gehört dies nicht zur Ökonomie jeder Aussage? Verlangt nicht jede Metapher, um eindeutig zu werden, nach einer *anderen* Metapher, die sie in ihrem »Außen« abstützt und dadurch haltbar macht? Wäre dies so, so würde es allerdings weitere Fragen herausfordern. Denn worin besteht das irreduzible Gebrechen im »Innern« der Metapher, das sie notwendig auf andere Metaphern verweist? Was läßt sie gleichsam in sich schwanken oder nötigt sie, sich in ihrem eigenen »Außen« abzustützen? Geht nicht jede Eindeutigkeit, jede »Eigentlichkeit« aus einer Virulenz hervor, die ins Außen der Metapher nur verlegt, was in ihrem Innern virulent blieb? Zumindest scheint sich dies am Marx'schen Diktum zu bestätigen. Denn nachdem Marx die Gewalt als äußeres *technicum* eines Geburtshelfers qualifiziert hat, setzt er übergangslos hinzu, die Gewalt sei

2. Friedrich Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, MEW Bd. 20, S.171.

»selbst eine ökonomische Potenz«. Und dies irritiert die bisherige metaphorische Anordnung insgesamt. Denn dann gäbe es keine ökonomische Organik, die nach der Gewalt wie nach einem *äußeren* Hilfsmittel verlangt. Dann wäre die Gewalt dieser Organik bereits *unveräußerlich*, indem sie, wie Marx sagt, selbst »ökonomische Potenz« ist. Sie bringt nicht nur eine andere Ökonomie hervor, sondern ebenso sich selbst als immanente Bestimmung dieser Ökonomie. Organon und Technik, Innen und Außen verwirren sich unvermittelt. Die Gewalt springt diesseits wie jenseits einer bestimmten Grenze des Ökonomischen auf. Sie tritt nicht nur als äußeres *technicum* zu Metaphern des Organischen hinzu. Im Zerwürfnis der Gewalt etabliert sich die Metapher vielmehr selbst. Ebenso ökonomisch wie nicht-ökonomisch, ist die Gewalt in sich ebenso produktiv wie nicht-produktiv. Sie fungiert wie eine Naht, von der sich ihre Organik abhebt und an der sie zugleich eintreffen läßt, was sich als »Revolution« und »Konterrevolution« ereignet. Insofern aber kann sie sich auch nur wiederholen und vervielfachen. Sie iteriert, durchquert die Metaphoriken und verteilt sie in sich selbst. Zum Beispiel hier: »Der Belagerungszustand von Paris war der Geburtshelfer der Konstituante bei ihren republikanischen Schöpfungswehen. Wenn die Konstitution später durch Bajonette aus der Welt geschafft wird, so darf man nicht vergessen, daß sie ebenfalls durch Bajonette, und zwar gegen das Volk gekehrte, schon im Mutterleibe beschützt und durch Bajonette auf die Welt gesetzt werden mußte.«³

Die Bajonette der Metapher also: die Gewalt ist nicht nur »äußeres Mittel«, um etwas zur Welt zu bringen. Sie ist keine unabhängige, autonome Größe, keine »aparte Gestalt« außerhalb der Metaphorik. Vielmehr erstattet sie der Metapher, was sie im Innersten braucht, um Metapher zu sein, und fordert dazu heraus, sich in einer anderen abzustützen. Sie übernimmt die Rolle des Geburtshelfers oder des Lebensprinzips, doch ebenso schafft sie aus der Welt, was sie zur Welt brachte, und ist darin eine Instanz des Todes. Stets sind die Bajonette der Metapher also zweischneidig, und stets haben sie die Metapher schon mehrfach angeschnitten. Auf ihren Spitzen balanciert ein unkalkulierbares Verhältnis von Leben und Tod, von Innen und Außen, von Ordnung und Aufruhr. Die Gewalt konstituiert den häuslichen Frieden zwar und springt ihm zur Seite, doch ebenso unterbricht sie ihn und bedroht Leib und Leben jeder organischen Metapher. Und deshalb markiert die Gewalt einen »konstitutiven« Bruch in ihrem Innern und zeichnet ihn nach. Unter Bajonetten konstituieren und dekonstituieren sich die metaphorischen

3. Marx: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW Bd. 13, S.129.

Horizonte. Sie überkreuzen sich, sie treten einander gegenüber und gehen an ihren äußeren Rändern Kriegsverhältnisse ein – doch nur, weil sie bereits *in sich* vom Krieg gezeichnet sind. Die Gewalt durchkreuzt ihr Innen und ihr Außen gleichermaßen und setzt sie sozusagen im Niemandsland eines Ausnahmezustands aus, der metaphorisch nicht befriedet werden kann. In der Gewalt kommt nur das innere Gebrechen der Metapher selbst zur Sprache. Sie kennt keinen befriedeten Raum, der nur an seinen äußeren Rändern an Techniken der Gewalt angrenzen würde. Die Befriedung ist in sich schon deren Resultat oder mit einer Gewalt im Bunde, die das »Zentrum« der Metapher befallen hat und in ihm nur unkenntlich wurde.

Immer geht es bei Marx deshalb um eine doppelte Operation, um einen doppelten Angriff, und dies charakterisiert alle Begriffe des Politischen, die er von hier aus schärft. Wo immer eine Metapher beansprucht, die gesellschaftlichen Gegebenheiten unter sich zu begreifen, demonstriert Marx, daß sie sich in einer anderen Metapher abstützen muß, um den Anschein dieser Geschlossenheit auch nur erwecken zu können. Doch indem sich dies in der zweiten Metapher nur auf einem Umweg, in einer Verschiebung, durch eine Transposition oder Transformation hindurch manifestieren läßt, trägt sie ihrerseits nur symptomatologischen Charakter. Alles in allem ist jede metaphorische Ordnung insofern symptomatologischen Zuschnitts. Zwischen der einen und einer anderen Metapher bestehen Beziehungen, deren Verschiebungen Symptome einer Differenz sind, die in der metaphorischen Ordnung zwar nicht zur Sprache kommt, diese Ordnung aber unabschließbaren Bewegungen von Verschiebungen und Verdichtungen aussetzt. Jeder metaphori-sche Horizont, in dem sich eine Ordnung herstellen würde, die sich in anderem abstützt, bleibt von einem Riß ihrer Immanenz durchquert. Und dies ist es, was Marx unendlich interessiert. Dieser Riß bricht nicht nur dort auf, wo verschiedene Horizonte aufeinander-treffen, Entwürfe sich gegenseitig schneiden und einander konfron-tieren. Er konstituiert jeden Horizont, jedes Ansinnen und jeden Entwurf *in sich*. Jede Übertragung geht gewissermaßen aus Aus-nahmezuständen ihrer selbst hervor. Nicht zu befrieden und kaum eingedämmt an einem Platz der metaphorischen Kette, bricht die Gewalt an einem anderen Ort dieser Kette unversehens neu auf, entläßt sie Intensitäten, die weder auf das Anwesen eines *oïkos* noch auf Exzesse der Gewalt reduziert werden können. Diese Exzesse zerbrechen das Gehäuse der Immanenz also ebenso, wie sie es her-vorbringen oder wiederherstellen. Und dies verlangt nach einer verwickelten Arbeit der Destruktion. Marx leistet sie nicht nur in jeder einzelnen politischen Analyse, die er vorlegt. Vor allem wird sie die gesamte Anordnung durchqueren, in der Marx den Bau der

bürgerlichen, auf eine bestimmte Ökonomie gegründeten Welt zu analysieren sucht.

Wie er nämlich an prominenter Stelle als »allgemeines Resultat« und »Leitfaden« seiner Untersuchungen zusammenfaßt, konstituiert sich das Ökonomische wie ein Zentrum, das alle anderen gesellschaftlichen Gegebenheiten unter sich begreift, um sie zum »Mittel« seines Ausdruck zu machen. In einer berühmten Passage, die vielleicht zu berühmt wurde, wenn sie eine gewisse Architektonik von »Basis« und »Überbau« zum Dogma festschreiben konnte, heißt es: »Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«⁴ Nichts, so scheint es, könnte unmißverständlicher sein. Die Überbauten erheben sich wie auf einer »Basis«. Diese »Basis« überträgt sich auf alle anderen Lebensprozesse, um sie zu ihrem Ausdruck zu machen. Die ökonomischen Beziehungen genügen sich also nicht. Sie können sich in ihrem Innern, in ökonomischen Metaphern nicht hinreichend artikulieren und abstützen. Sie müssen auf andere Metaphern übergreifen, die des Rechts etwa oder der Politik. Kaum eindeutiger könnte so die Struktur von Übertragungstechniken festgeschrieben werden, in denen sich die Logik der Produktion in alle anderen Bereiche des Lebensprozesses transferiert, um sie unter sich zu begreifen. Auch das Politische ist von hier aus nur Effekt einer Übertragung oder metaphorischer Ausdruck eines Konflikts, der sein »Zentrum« in der Ökonomie, also andernorts findet.

Aber zugleich wird diese Anordnung von einer Unruhe durchquert, in der sich jede Metaphorik als instabil erweist, was vor allem einen *anderen* Begriff des Politischen eröffnen wird. Zunächst gibt die Metaphorik, die Marx einführt, zwar eine ökonomische *Struktur* frei, über der sich ein *Überbau* erhebt. Sie stützt ihn nicht nur; sie determiniert ihn und bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß *überhaupt*. Die Struktur des Fundaments »spiegelt« sich in den Formationen des Überbaus, um auf Umwegen dieses Überbaus auf sich selbst als »eigentlichen Kern« zurückzukommen. Und doch genügt sich diese architektonische Anordnung im gleichen Augenblick nicht, indem sie dies verfügt. Zugleich wird

4. Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW Bd. 13, S.8f.

sie nämlich von Übertragungsbeziehungen durchquert, die substituieren, was der Struktur fehlt, um sie sein zu lassen, was sie »ist«. Wie Marx hervorhebt, gelte es einerseits streng zu unterscheiden zwischen dem Konflikt in der Struktur und den »juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten«.⁵ Damit ist zunächst gesagt, daß die ökonomische Struktur von einer gewissen Undarstellbarkeit ihrer selbst gezeichnet ist. Sie bedarf ihrer Darstellung in anderen »Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten«. Aber bereits dies schlägt sofort auch ein anderes Register an. Zum einen *präsentiert* sich der Konflikt über einen unvermeidbaren Umweg. Nur so kann er »bewußt« und ausgefochten werden. Aber ebenso *verstellt* er sich in diesem Umweg. Er hat auf einen anderen Schauplatz verlagert, was sich in sich selbst nicht austragen läßt. Und deshalb hat die architektonische Metapher bereits eine zweite Metapher, vielleicht ein ganzes Ensemble anderer Metaphoriken ins Spiel gebracht. Sie organisieren die Darstellung als Verhältnis von Ent-Sprechungen und Be-Dingungen, von Analogien und Vermittlungen, von Ableitungen und Abhängigkeiten, Wirkungen und Rückwirkungen. In bestimmter Hinsicht sind sie also »medialer« Natur. Zwar tasten sie die erste, die architektonische Metapher zunächst nicht an. Doch kommen die »eentlichen« Konflikte über die anderen Formen nicht nur zu Bewußtsein, sondern sie werden in diesen Formen erst ausgefochten. Um diese Spiegelfechtereien in Szene zu setzen, bedarf es allerdings jener zweiten Metapher, die der architektonischen zu Hilfe kommt. Sie inszeniert das komplexe Gefüge umwegiger Bahnungen und Abhängigkeiten, das an einer ersten, der architektonischen Metapher festmacht – ganz so, als könne die Architektonik nur durch diese zweite hindurch leisten, was sie zu leisten hat. Architektonische und mediale Metapher zirkulieren gleichsam um den »blinden Fleck« einer Struktur, der sich nicht anders als in einer doppelten Übertragung vergegenwärtigen läßt.

Um diesen »blinden Fleck« der Anordnung wird es im folgenden gehen. Er akzentuiert nämlich nicht nur die Notwendigkeit einer bestimmten Politik. Er hat der gesamten Anordnung bereits einen *anderen* Begriff des Politischen eingeschrieben. Zwar ist Politik »innerhalb« der Beziehungen von Struktur und Überbauten eine verschobene Funktion ökonomischer Verhältnisse, ist sie eingefaßt

5. Ebd., S.9

in »eine räumliche Metapher: eine Topik«.⁶ Doch welche Energetik kehrt zugleich architektonische und mediale Metaphern einander zu, und aus welcher Differenz geht diese Energetik hervor, ohne in den jeweiligen Metaphern zur Sprache zu kommen? Ebenso wie die mediale Metapher, derer sie bedarf, muß die Topik bereits von nicht-ökonomisierbaren Einschnitten durchquert worden sein, die *in dieser Topik* ohne weiteres keinen »Ort« finden wird. Was also läßt die »ökonomische Basis« als Grundlage des bürgerlichen Weltbaus in sich differieren? Welche Intensitäten sind hier im Spiel, die sich auch im Spiel der doppelten Metapher nicht binden lassen? Jedenfalls lassen sie sich auf eine architektonische oder mediale Anordnung ebenso wenig reduzieren wie auf eine »Spiegelung« der Ökonomie, bestünde sie nun in Formen einer parlamentarischen Repräsentation oder in denen einer offenen Diktatur. Der andere Begriff des Politischen, den Marx hier freizulegen beginnt, ist nicht »Ausdruck« von etwas, was als »eigentliches« Zentrum allen anderen Ordnungen vorausginge. Vielmehr buchstabiert sich im Politischen, *wie sich diese Topik selbst niederschreibt und welche differentiellen Intensitäten diese Niederschrift freisetzt, ohne sich metaphorisch binden zu lassen.*

Selbstverständlich müßte an dieser Stelle eingehend die Geschichte der architektonischen Metapher befragt werden. Man hätte die Gründe, Grundlegungen und Begründungen zu untersuchen, in denen sich das Denken zu fundieren oder zu verwurzeln suchte, um seine Begriffsgebäude zu errichten. Beispielsweise hätte man zu analysieren, wie sie, etwa bei Kant, als »Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d.i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen.«⁷ In bestimmter Weise knüpft Marx an diese Metaphorik nämlich an. Metaphysischer, zumindest kantischer Herkunft, faßt die *Kritik* ihren Gegenstand in einer Topik ein, die allerdings, wie immer bei Marx, eine mehrfache Aufgabe zu lösen hat. Zunächst wiederholt sie offenbar alle Motive der Metaphysik. Zunächst nämlich scheint es, als würde die Ökonomie den transzendentalen Platz einnehmen, von dem aus Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke des Gebäudes kantisch gewährleistet werden könnten. Doch bereits bei Kant ist diese Architekto-

6. Louis Althusser: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg/Westberlin: VSA 1977, S.113.

7. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in 12 Bänden, Bd.4, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, A 13.

nik im wesentlichen *kritisch*, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Sie begnügt sich nicht damit, die Architektur der Vernunft zu rekonstruieren. Vor allem ist sie de-konstruktiv, indem sie die Konstruktionen der Vernunft in sich selbst begrenzt und die Architektoniken deshalb im gleichen Augenblick auch verdoppelt hat. Indem Kant die Möglichkeit einer positiven Metaphysik unwiderruflich in Frage stellt, hat er es schon mit zwei Architekturen zu tun: die eine wirft die Frage auf, wie sich Sinnlichkeit und Begriff im Wissen vermitteln lassen; und die andere, wie sich dem Handeln das Gesetz aus Vernunft vorschreiben kann. Bereits im »Innern« beider architektonischen Anordnungen, jener der *Ersten* und jener der *Zweiten Kritik* also, bricht damit eine bestimmte Frage des Medialen auf. Sie betrifft zunächst das Problem, wie sich die Anordnungen innerhalb eines jeweiligen »Gebäudes« medial »vermitteln« lassen. Doch damit nicht genug. Mehr noch wird die Frage einer »Vermittlung« dort virulent, wo das »äußere« Verhältnis gedacht werden muß, das diese beiden Architekturen *zueinander* unterhalten und von dem sie in bestimmter Hinsicht selbst geteilt werden. Was also verhält die Architektoniken des Wissens und der Ethik nicht jeweils nur zu sich selbst, sondern auch *zueinander*? Was vermittelt sie, was überbrückt sie oder setzt sie einander aus, und zwar ebenso diesseits wie jenseits ihrer Architektonik? Bereits in der ersten, spätestens jedoch in der *Dritten Kritik*, jener der *Urteilkraft* nämlich, muß Kant deshalb eine Vielfalt von Übertragungen denken, die auf die Voraussetzungen dieser Architektonik zu verzichten haben. Die *Dritte Kritik* muß, in anderen Worten, ohne Grundlegungen, Begründungen und bestimmende Urteile auskommen, gerade indem sie Fragen der Übertragung thematisiert. Nicht architektonisch zu fassen, werden diese Übertragungen folglich die Fundamente *jeder* Architektonik angreifen und einer sprunghaften Erosion aussetzen. Unvermeidlich greifen sie nämlich auf die Architektonik »im ganzen« über, bringen sie sie in Differenz zu sich, verschieben sie insgesamt oder sprengen ihre Systemik. Jede Architektonik ruft Übertragungsverhältnisse auf, in denen sich ein Zerfall der Architektonik selbst in Szene setzt.⁸

Und dies läßt, über jeden transzendentalen Begriff von »Kritik« hinaus, den Marx'schen Begriff des Politischen intervenieren. Offenbar können die einander überkreuzenden Metaphern von Topik und Übertragung nur als Symptom einer anderen Teilung und Zuteilung gedacht werden, die sich metaphorisch nicht adressieren läßt; und eben dies kommt in den Bajonetten der Metapher zum

8. Vgl. Hans-Joachim Lenger: *Vom Abschied. Ein Essay zur Differenz*, Bielefeld: transcript 2001, S.129f.

Tragen. Diese Teilungen gehören Bezirken der Ökonomie ebenso wenig an wie denen der Politik, des Rechts oder der »Kultur«. Sie haben die Beziehungen von Struktur und Überbau bereits geteilt, indem sie diese Beziehungen im »blinden Fleck« von Differenz und Wiederholung verschieben, die in der doppelten Metapher von »Struktur« und »Überbau« nur provisorische Gestalt angenommen haben. Die Beziehungen von Struktur und Überbau, von Architektonik und Medialität, *tragen insofern selbst nur provisorischen oder symptomatologischen Charakter*. In ihnen kündigt sich die Analyse, die Genealogie eines Ineinanderspiels von Architektonik und Medialität an, in der sich eine ganz andere Zweischneidigkeit der Metapher artikuliert. Sie setzt den anderen Begriff des Politischen frei. Er läßt jene Gewaltverhältnisse aufblitzen, die das metaphorische Ineinanderspiel konstituieren oder eröffnen, doch nur, um eine völlig andere Frage vorzubereiten. Es geht nämlich nicht einfach um eine »Politik des Ausdrucks«; es geht um differentielle *Intensitäten*, die sich im *Politischen* niederschreiben. Die Topik der architektonischen Metapher ist Resultat dieser Niederschrift ebenso, wie es die Dynamik von Übertragungsverhältnisse ist, in denen sich die Be-Dingungen und Entsprechungen des »Überbaus« realisieren. Ohne Ort »in« dieser Struktur, *ou-topisch* im Wortsinn, kann eine Entzifferung dieser Unruhe deshalb auch nur auf Umwegen erfolgen. Symptomatologisch angesetzt, kann sie ihren Weg selbst nur in einer weiteren, einer dritten Metapher bahnen, deren provisorischer Charakter die gesamte Anordnung allerdings auf Abstand zu sich bringen wird.

Tatsächlich gibt es im fraglichen Passus über Architektonik und Übertragung, Topik und Medialität eine solche unscheinbare *dritte* Metapher oder eine *dritte* Öffnung. Marx kündigt die Passage über die Verschränkung der Metaphoriken von Topik und Medialität nämlich mit der Bemerkung an: »Das allgemeine Resultat, das sich mir ergab und, einmal gewonnen, meinen Studien zum Leitfaden diente, kann kurz so formuliert werden [...]«⁹ Was immer sich metaphorisch aussagen läßt, ist also nur vorläufiges Resultat, ein Rücksprung, der sich für Marx aus seinen Studien ergab. Genauer noch: dieses Resultat wurde *gewonnen*. Es läßt sich präsentieren wie ein Gewinn oder Mehrwert, der erarbeitet wurde und, einmal gewonnen, als allgemeines Resultat vorweisbar ist. Doch nicht einmal dies genügt. Entscheidend wird, daß dieses Resultat nunmehr als *Leitfaden* dient. Es erlaubt, sich im Labyrinth der Gegebenheiten wie am Faden der Ariadne zu bewegen. Und darin markiert sich nicht nur eine stillschweigende Distanz zur Metaphorik eines »allgemeinen

9. Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, S.8.

Resultats«, sondern zum Begriff des Allgemeinen »selbst«. In bestimmter oder vielmehr noch unbestimmter Hinsicht genügt es sich nämlich nicht. Zwar fungiert eine Textpolitik, die Resultate zeitigt oder gewinnt, zunächst wie ein Kapital. Sie hat in Studien investiert, um präsentieren zu können, was sich von Fall zu Fall ergeben hat oder sich als allgemeines Resultat aussprechen läßt. Doch bildet dieses Resultat keineswegs schon einen Abschluß der Arbeit. Es taugt nur begrenzt, indem es als *Leitfaden* taugt, und macht eine andere Arbeit notwendig. Am Ariadnefaden setzt sie sich jenem Labyrinth erst aus, das in gewisser Hinsicht als nicht-metaphorische, nicht-ökonomisierbare Differenz insistiert. Marx zufolge wird man deshalb von »etwas« sprechen müssen, das sich einer Metaphorik aufdrängt oder in ihr drängt, ohne deshalb von ihr vereinnehmbar oder auch nur verschiebbar zu sein. Es läßt sich auf Ökonomien des Eigenen und Übertragenen nicht festlegen, metaphorisch weder erarbeiten noch aneignen. Es kann nicht Resultat werden, weil es gewissermaßen »da« ist, ohne einfach anwesend zu sein und sich in Resultaten präsentieren zu können; wie Marx erklärt: »Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.«¹⁰ Signatur einer Lösung, die sich vor jeder Aufgabe niedergeschrieben hat, deren Lösung sie ist, akzentuiert sich im Mangel der Metapher also vor allem ein »Mehr«. Die Lösung geht ihrer Frage bereits voraus. Die Metapher des Textes verzeichnet, wie in einer spinozistischen Zumutung, als ihren eigenen Mangel nur, worin sie sich selbst schon überholt hat. Stets *vorläufig* schreibt sich im Text nieder, was als Bedingung einer Lösung bereits vorhanden ist, was dem Text also vorausgeht, in ihm drängt und seine Metaphorik mit einer gewissen Verspätung ebenso herausgefordert wie *überfordert* hat, ohne in ihm Ausdruck zu werden. Dieses »Mehr« hat die ganze Anordnung in Turbulenzen versetzt, noch bevor er sich als »allgemeines Resultat« einer Metapher oder eines Resultats präsentieren läßt. Was also die immer neue Arbeit am Ariadnefaden von Resultaten herausfordert, »ist«, was sich metaphorisch weder produzieren noch aufschieben läßt. Der Bruch der Metapher indiziert ihren Mangel vor allem als dieses nicht-ökonomisierbare Zu-Viel. Ohne vertagt oder einer Zukunft übertragen werden zu können, ist bereits alles »da« – unübertragbar und unverschiebbar und vor allem, ohne metaphorisch »da« zu sein.

10. Ebd., S.9

In sich selbst spricht die doppelte Metapher der Architektonik und des Medialen deshalb von diesem paradoxalen Ungenügen eines Zu-Viel, das sie überfordert. *Deshalb* sind ihre Bajonette auch zweischneidig. In der Gewalt zeigt sich an, was von metaphorischen Besetzungen nicht verortet werden kann. Es »ist« bereits diesseits einer Ökonomie oder als Unterbrechung ihrer Metaphorik »da«. Im Zerwürfnis der Gewalt konfrontiert sich die Metapher ihrer eigenen Grenze, ist sie in sich selbst aufs Spiel gesetzt. *Was in eben dieser Weise keinen Aufschub duldet, nennt Marx das Politische*. Symptomatologisch entziffert er, was die Systeme von Ausdruck, Aussage, Übertragung und Horizont von allen Seiten ihrer Grenzen her geritzt hat und aufstachelt. Dies allerdings schreibt sich wie auf Bajonettspitzen nieder, und insofern ist die Gewalt auch jenes »Medium der Geschichte«, das sich in den Übertragungsverhältnissen ebenso manifestiert wie verbirgt. Dies bedeutet keineswegs, daß diese Gewalt schon ein »Erstes« wäre. Das Ineinanderspiel von Häuslichkeit und Gewalt, Ökonomie und Terror verbirgt als Widerstreit jeder Metaphorik in sich nur jene Differenz, die in keiner Metapher aussagbar ist. Zwar schreibt sich die Metapher nieder, als sei sie ein letztes Wort. Sie macht sich anstellig, alle anderen Metaphern zu überwölben, auf denen sie sich niederläßt, um ihre Anordnung mit dem Anschein auszustatten, bereits einen »Frieden« hergestellt zu haben. Doch was Marx über die Zensur sagt, gilt insofern nur für die politischen Beziehungen »im allgemeinen«, die den Frieden als Häuslichkeit und Organik der Metapher zu verbürgen scheinen. Sie beschreiben vor allem Asymmetrien, in denen sich Gewaltverhältnisse realisieren, *gerade indem sie sich unkenntlich machen*. »Die Zensur hebt den Kampf nicht auf, sie macht ihn einseitig, sie macht aus einem offenen Kampf einen versteckten, sie macht aus einem Kampfe der Prinzipien einen Kampf des gewaltlosen Prinzips mit der prinziplosen Gewalt.«¹¹ Und dies zeichnet die Marx'schen Angriffspläne vor. Zwar bricht die Gewalt immer an den äußeren Grenzen eines Prinzips auf, doch nur, weil zuvor an dessen Peripherie verschoben wurde, was als Riß seines Innern zugleich unkenntlich gemacht worden war. In der Gewalt artikuliert sich, was als agonaler Widerstreit exkommuniziert wurde, um die Phantasmatik des einen und gewaltlosen Prinzips überhaupt etablieren zu können. Deshalb muß die Analyse der bürgerlichen Ordnung immer an zwei Punkten einsetzen, die Attacke an zwei Fronten zugleich erfolgen. Einerseits müssen die hegemonialen Beziehungen freigelegt werden, in denen die ökonomische Ordnung alle anderen Bezirke des gesellschaftli-

11. Marx: *Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags*, MEW Bd.1, S.55.

chen Seins unter sich begreift, um sie zu ihrem »Ausdruck« zu machen. Unterwerfungsverhältnisse müssen kenntlich gemacht werden, in denen die Ökonomie dem Recht, der Politik, der Kultur oder dem Denken ihr Gesetz aufzwingen kann, um ihnen einen bürgerlichen Frieden zu diktieren. Doch dies bliebe so lange noch äußerliche »Kritik«, ohnmächtiger Protest, wie nicht auch im Innern des hegemonialen Prinzips ein doppeltes gezeigt werden kann. Zum einen, daß diese Unterwerfung notwendig ist, weil sie von der Insuffizienz des hegemonialen Prinzips selbst herausgefordert wird: immer muß sich eine Metapher in einer anderen oder vielen anderen abstützen, um sich zu stabilisieren. Zum andern aber, daß all dies die Beziehungen von Innen und Außen um so instabiler, anfälliger und brüchiger macht, indem sie von den Bajonetten der Metapher diktiert werden. Und dies fordert den *anderen* Begriff des Politischen heraus, den Marx deshalb einführt. Von ihm aus läßt sich der Anschein destruieren, es ginge um einen Kampf des gewaltlosen Prinzips mit der prinziplosen Gewalt. Und hatte nicht gerade der Liberalismus diese prinzipielle Trennung von Prinzip und Gewalt vollzogen? Besteht darin nicht seine Macht? Der ewige Friede, so sein Dogma, sei in der Immanenz ökonomischer Ausdrucksbeziehungen bereits garantiert. Er habe sich nämlich im gewaltlosen Prinzip von Tauschbeziehungen inkarniert, in der sich die Gerechtigkeit des Gleich um Gleich verbürge; im ökonomischen Ausdruck finde die Gewalt deshalb keinen Grund mehr und in den Übertragungen von Wert und Mehrwert keinen Platz. Und tatsächlich, was könnte rationaler, vernünftiger, evidenter und gerechter sein als das Gleich um Gleich des ökonomischen Austauschs? Gewalt kann es unter dieser Voraussetzung nur als *außerökonomisches* Verhältnis geben: dort, wo das liberale Prinzip der Gewaltlosigkeit auf etwas trifft, was sich vom gewaltlosen Prinzip bestenfalls als prinzipienlose Gewalt unterscheiden läßt.

Aber deshalb lag die Überzeugungskraft der Marx'schen *Kritik*, so Carl Schmitt, gerade »darin, daß sie ihrem liberal-bürgerlichen Gegner auf das Gebiet des Ökonomischen gefolgt war und ihn hier sozusagen in seinem eigenen Land mit seinen eigenen Waffen stellte. Das war notwendig, weil die Wendung zum Ökonomischen mit dem Sieg der ›industriellen Gesellschaft‹ entschieden war«. ¹² Diese »Wendung zum Ökonomischen«, mit der sich auch die Dichotomie von »Struktur« und »Überbauten« erst einführt, spricht deshalb nicht nur die geschichtliche Erfahrung aus, daß die Ökonomie zum beherrschenden Prinzip wurde. Sie legt zugleich die Techniken

12. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot 1979, S.73.

bloß, mit denen die Ökonomie zur hegemonialen Instanz aller anderen Bezirke des »gesellschaftlichen Seins« werden konnte. Und sie markiert ebenso, daß in dieser Ungerechtigkeit zum Tragen kommt, was als unstillbare Differenz im Innern der Ökonomie nicht arretiert werden konnte. Damit hat sich jener doppelte Begriff des Politischen eingeführt, der die Beziehungen von Topik und Dynamik ebenso herstellt wie unterläuft. Zunächst scheinen Struktur und Überbauten nur vor das komplexe Problem einer Übersetzung zu stellen. Wie transferieren sich die ökonomischen Gegebenheiten in die anderen »Diskurse« des Rechts, der Politik, der Moral oder des Denkens? Welche Logik beherrscht die Übergänge, welche Techniken bürgen dafür, daß sie gelingen? Aber zugleich, und dies ist der andere, entscheidende Angriffspunkt, kann es keinen »originären« oder homogenen Text der Ökonomie geben. Wäre dies so, dann müßte sie sich nicht in ihrem »Außen« abstützen. Und dies öffnet die entscheidende Frage. Was nämlich destruiert die ökonomische Homogenität in sich selbst?

Bereits deren Gleich-um-Gleich ökonomischer Ausdrücke war erschlichen. Jede Übertragung des »Werts« mußte Brüche durchlaufen haben, die das Gewaltverhältnis überbrücken, indem sie den »Wert« seinerseits einer vielfachen Gewalt exponieren. Er muß sich nämlich einer Arbeit aussetzen, die Mehrwert produziert; aber damit hat er sich einer Instanz überlassen, die kein ökonomischer Begriff ist und deshalb alle Begriffe der Ökonomie einer *krisis* im Wortsinn aussetzt: jenen Bruchflächen, in denen zur Entscheidung drängt, was entschieden werden muß, ohne daß noch an die »Eigentlichkeit« eines originären Ausdrucks appelliert werden könnte. Dies allerdings subvertiert die Geschlossenheit, die Kohärenz und Tragfähigkeit jeder ökonomischen Struktur, die den »Wert« nur sein läßt, indem sie ihn der Möglichkeit seiner eigenen Unmöglichkeit aussetzt. »In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die große Rolle. In der sanften politischen Ökonomie herrschte von jeher die Idylle.«¹³ Der Frieden des ökonomischen Ausdrucks basiert in sich auf einer impliziten Gewalt, die sich ins Gefüge des »Überbaus« entläßt und hier wiederkehrt. Diese Übertragung kann deshalb auch nur aufgesprengt werden, wenn die Zerrissenheit der Struktur buchstabiert wird, von der sie herausgefordert wird. Nur deshalb folgt Marx seinem liberalen Gegner auf das ihm eigene Terrain. Nur hier kann die Idylle aufgestört, kann die immanente Gewalt jenes gewaltlosen Prinzips zum Springen gebracht werden, das

13. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.742.

der Liberalismus proklamiert. Erst diese Wendung also macht die *Kritik*, die Marx eröffnet, zu einer der *politischen* Ökonomie. Ihre Interventionen sind von der Zweischneidigkeit jeder Metaphorik, um kenntlich zu machen, was sich metaphorisch nicht aussagen läßt. Nicht nur dezentriert der agonale Widerstreits nämlich im Zentrum der ökonomischen Struktur jede »Eigentlichkeit«, die sich in ihr behauptet. Unvermeidbar zersetzt deren Analyse auch die hegemonialen Übertragungsbeziehungen, mit denen die Struktur die anderen Lebensprozesse als »eigentliches« Prinzip überzieht.

Auf welchem Terrain, auf welchem Gebiet des Gegners also interveniert Marx, Schmitt zufolge? Und welche Waffen geben den Ausschlag, sobald er diesen Gegner auf seinem eigenen Land stellt? Marx jedenfalls demonstriert, daß der Frieden, den der Liberalismus in den Realitäten der Ökonomie inkarniert hat, keiner ist. Er zeigt, daß ökonomische Ausdrücke keinen »eigentlichen« Kern, kein Zentrum haben, das von fragloser Evidenz wäre. Sie beuten eine Instanz aus, die in ihnen nicht codierbar ist. Und dies setzt nicht nur eine *krisis* des ökonomischen Ausdrucks frei, sondern eine *krisis* »im allgemeinen«, die mit der Kohärenz von Übertragungen selbst bricht oder sie anschneidet, um einer anderen Geburt beizuwohnen, nämlich der eines Monsters. »Es bedurfte nur eines Bajonettstichs, damit die Blase platze und das Ungeheuer in die Augen springe.«¹⁴ Um welches Monstrum also handelt es sich? In bestimmter Hinsicht gibt es weder das Politische noch das Recht, weder die Kultur noch das Denken. Die Investition der Metapher kennt nur Ausdrücke, in denen die Logik des Ökonomischen zu sich zurückkehrt und zurückkehren muß. Sie ist in sich von einer Differenz gezeichnet, die sie nicht schließen und über die sie sich im Spiegelstadium ihres Imaginären nur hinwegtäuschen kann. Dies verwandelt sie zum Doppelgänger jedes Tauschs, läßt die Ökonomie als ihr eigenes Double auftreten, über das ihre Terme an den je eigenen Platz zurückkehren. Und dies macht sie in bestimmtem Sinn auch monströs. Denn dies zeigt symptomatologisch, was sich jeder Ökonomie als nicht-ökonomisierbare Differenz ereignet oder zugetragen haben muß. Differenz »vor« aller Differenz von Architektur und Medialität also: das Ökonomische setzt bereits *in sich* andere Fluchtlinien frei als die einer »gerechteren« Verteilung des sachlichen Reichtums, einer Teilhabe an produktiven Ressourcen oder an bestehenden Mächten. All dies bliebe nur Effekt der »Struktur«. Vielmehr schneidet die Marx'sche Analyse jene Metaphysik von Mächten an, die sich in unterschiedlichsten Weisen um Eigenes und Aneignung

14. Marx: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW Bd.8, S.195.

strukturieren und insofern nicht nur die Binnenbezirke der Ökonomie beherrschen, sondern sich zugleich alle anderen »Diskursgenres« zu unterwerfen suchen. Die gesamte Anordnung von Struktur und Überbau hat sich bereits im Zeichen einer Gewalt formiert, die ihren Frieden im Namen einer Ökonomie ebenso verbirgt wie beschwört, vor allem aber exekutiert.

Deshalb entspringt die Marx'sche Intervention auch keineswegs einer »Obsession« für Fragen einer begrenzten Ökonomie. Sie folgt dem anderen Begriff des Politischen, der ins Zentrum der metaphysischen Last trifft, die der Ökonomie aufgebürdet wird, wenn sie das »Ganze« zu tragen hat oder Ganzes »ist«. Die Bajonette der Metapher also: jede Analyse, die sich in einer Anordnung von Struktur und Überbauten einrichten wollte, wäre unkritisch geblieben. Sie hätte sich einer Immanenz von Übertragungsbeziehungen und damit einer bestimmten Metaphysik der Gewalt bereits gebeugt. Im Zeichen einer Differenz, die sich den Hegemonien der architektonisch-medialen Metapher entzieht, faßt Marx vielmehr einen »geschichtlichen« Begriff des Politischen ins Auge, der die Metaphysik des Ausdrucks »selbst« untergräbt. »Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.«¹⁵ Denn was heißt hier »Abschluß«? In ihm schreiben sich nicht etwa Übertragungsbeziehungen fort, in denen die Ökonomie als »eigentliche« Instanz eine hegemoniale Macht über die Logik des Ausdrucks behielte. Dieser »Abschluß« höhlt die Logik des Ausdrucks vielmehr selbst oder vollzieht einen Bruch mit seiner *Metaphysik* nicht anders als mit seiner *Metaphorik*. Und deshalb stellt der *andere* Begriff des Politischen alles andere als die Befriedung einer hermeneutischen Problemlage dar. Er bewaffnet die Begriffe, indem er sie jeder Logik des Ausdrucks entzieht, die sich architektonisch oder medial ausmünzen würde. Er bewaffnet die Begriffe gleichsam gegen sich selbst, sofern sie mit der Gewalt der Metapher schwanger gehen. An ihren Rändern ebenso wie in ihrem Innern entziffert sich die Gewalt so als Signatur dessen, was nicht Ausdruck werden kann.

Diese Signatur wird damit zum Anzeichen dessen, was mit den Konstellationen des Ausdrucks *selbst* zu brechen nötigt. Walter Benjamins Diktum, der Faschismus lasse die Massen zwar zu ihrem Ausdruck, beileibe nicht zu ihrem Recht kommen¹⁶, zielt insofern, über eine Analytik des Faschismus hinaus, ins Innere dieser Situation. Die Bajonette der Metapher sind nicht nur zweischneidig, weil

15. Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, S.9.

16. Vgl. Walter Benjamin: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Gesammelte Schriften Bd. I-2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, S.506.

die sie die Geschichte von Übertragungen, von Investitionen und Aneignungen geöffnet halten. Sie indizieren, worin die »Öffnung dieser Öffnung« besteht. Jede Metaphorik kann nur ersetzen, was unersetzbar, oder schiebt auf, was unaufschiebbar »ist«. Das Unaufschiebbare nämlich »ist«, vor jedem Ausdruck, nur als Differenz »da«; und insofern »ist« es nicht. Es insistiert, nicht-ökonomisierbar, und bricht mit jeder Ordnung »transzendentaler Zentren«, indem es sie in Ausnahmezuständen ihrer selbst unterläuft – topisch unverortbar, dynamisch unterbrochen und ökonomisch ohne Resultat. Im *anderen* Begriff des Politischen sucht sich also zu buchstabieren, was zu früh »ist«, um Ausdruck zu werden. Es »ist« nur als Unterbrechung von Ausdruck und Symbol »da«. *Und dies läßt Marx sich der unendlichen Mühe unterziehen, in den kategorialen Bestimmungen der Ökonomie die Zäsuren, Unterbrechungen und Intervalle lesbar zu machen, in denen sich ein »Drittes«, weil Anderes, als uneinholbare Differenz anzeigt.* Überall ist das Unaufschiebbare als Differenz vor jedem Ausdruck bereits in den Ausdruck eingebrochen. Darin resultierte die Instanz, die den Marx'schen »Materialismus« einführt, vom Ereignis eines »Dritten« her, oder jeder ökonomische Ausdruck wird wie von einer Bürgschaft eröffnet, deren An-Ökonomie ihn dem *Anderen* ausgesetzt haben muß. Auf diesen Umwegen entwindet Marx das Politische den Horizonten einer geschlossenen »Ökonomie der Ökonomie«. Und deshalb kann die »Epoche sozialer Revolution«¹⁷ auch nicht einfach »politischer Ausdruck« ökonomischer Prozesse sein, keine Technik der Vergegenwärtigung oder Re-Präsentation einer ökonomischen »Substanz«. Vielmehr hat sich das Politische der ökonomischen Struktur entwunden, noch bevor es sich in Metaphern von »Struktur« und »Überbauten« entlassen könnte. Es durchquert sie, um sie einer ganz anderen Frage auszusetzen, die eine Gegenwart nicht hat oder haben kann.

Längst zeichnet sich hier damit ein anderer Begriff von »Zukunft« ab. Er setzt sich jener des »Werts« nicht einfach entgegen, und schon gar nicht wird er sie ablösen, um dessen Metaphysik fortzusetzen. Er unterbricht sie, indem er eine bestimmte Idee des Fortschritts selbst in Zweifel zieht, wie Lacan an Marx hervorhebt.¹⁸ Diese andere »Zukunft« ist Überforderung jedes Entwurfs im vulgären Sinn. Sie besteht nicht in Verfügungen, die auf alle Zeit übergegriffen hätten, um sie zu antizipieren und Ausdruck werden zu lassen. Weder ist sie Übertragung, noch installiert sich in ihr eine an-

17. Marx: Ebd.

18. Vgl. Jacques Lacan: *Die Ethik der Psychoanalyse*, Das Seminar Buch VII, Weinheim/Berlin: Quadriga 1996, S.251.

dere Logik der Aneignung, einer Appropriation unter anderen, etwa »proletarischen« Vorzeichen. Sie ereignet sich als De-Konstruktion jedes Phantasmas, das den »Wert« der Zukunft als Metapher eines Immer-Wieder des Gleichen überträgt und in Szene setzt. Sie buchstabierte die uneinholbare Differenz, die das *Zusammen* auf Abstand zu sich hält, und trägt damit einen unaufhebbaren Zwist in jede Kohärenz, die sich in den Architekturen des Systems nur halluzinieren ließe.

Vom Sinn der Erde

Tatsächlich widerspricht jeder einzelne Marx'sche Text, sei er ökonomischen, sei er politischen Fragen gewidmet, der einfachen Zuordnung eines Phänomens zur »Struktur« oder zu einem »Überbau«. Zwar stellt sich für Marx die bürgerliche Ordnung als Machtformation dar, in der die Differenzen der Ökonomie auf die anderen Systeme übergreifen, um sich in ihnen »auszudrücken«. An ihnen erstattet sich die Ökonomie, was ihr fehlt, um sich zirkulär schließen zu können. Doch weit davon entfernt, dies zu einem Naturgesetz des »gesellschaftlichen Seins« zu erheben, widerstreitet der Marx'sche »Materialismus« jedem Versuch, in der »materiellen Produktion« eine Art substantieller Wesensbestimmung zu fixieren, die sich in ihren »Überbauten« nur wie in einem Äther des Geistigen, Kulturellen oder Künstlerischen fortsetzen und schließlich verflüchtigen würde. Vielmehr eröffnet sich bei Marx, was man eine »materialistische Semiologie von Machtformationen« nennen könnte. Könnte die Ökonomie nämlich die Ontologie eines »gesellschaftlichen Seins« gleichsam naturwüchsig determinieren – der Marx'sche Impetus, ihrem Bann zu entrinnen, bliebe insgesamt unverständlich. Nicht der Primat einer bestimmten Ökonomie diktiert seine Texte, sondern, sollte dies überhaupt so gesagt werden können, ein Primat des *Politischen*. Unter Bedingungen des Kapitals allerdings ist er genötigt, die Frage der Macht nicht zuletzt in Begriffen einer bestimmten Ökonomie zu durchqueren.

Aber dazu darf das Politische von diesen ökonomischen Gegebenheiten selbst auch nicht mehr eingeschlossen und beherrscht werden. Zumindest kann es sich nicht darin einrichten, deren bloßer »Ausdruck« zu sein. Umgekehrt haben Begriffe des Politischen zu zeigen, unter welchen Bedingungen die politische Ökonomie selbst zum hegemonialen Zentrum eines ganzen Gefüges des gesellschaftlichen Ausdrucks werden kann. Deshalb geht es bei Marx auch nicht oder nicht in erster Linie um »ökonomische Fragen«. Um deren Genealogie ausarbeiten zu können, muß er, »vor« jeder Ökonomie,

Begriffe eines bestimmten »Materialismus« ausgearbeitet haben. Doch ebenso wenig, wie die »Ökonomie« von sich aus schon mit dem »Idealismus« bricht, ist auch dieser »Materialismus« eine Denkfigur, die sich ohne weiteres der Metaphysik entgegenstellen würde. Er geht seinerseits aus Einschnitten hervor, denn die Welt kann nur »eine« sein, indem sie sich in viele teilt und insofern *gemeinsame, weil geteilte* Welt ist. So sehr Fragen der »Produktion« und der »Arbeit« also bei Marx in den Mittelpunkt treten, so sehr ist es zunächst diese Nacktheit oder Haltlosigkeit, die Singulären einander als *sterbliche* aussetzt, in der die »Ur-Szene« des »Materialismus« wie auch der »Ökonomie« besteht. Sie teilt sich allen weiteren Begriffen mit, die Marx einführt. Wenn der »Materialismus« bei Marx zum Kampfbegriff werden kann, dann nicht als Substanzkategorie, sondern im Ausgang von Begriffen von Singulären, die der Erfahrung ihrer Endlichkeit ausgesetzt sind. Insofern geht dieser »Materialismus« selbst aus bestimmten Techniken hervor, und darin besteht das *erste* Moment, das Marx schärft; weshalb Heidegger auch schreiben kann: »Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik, über die zwar viel geschrieben, aber wenig gedacht wird. Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins. Sie geht nämlich nicht nur im Namen auf die *téchne* der Griechen zurück, sondern sie stammt wesensgeschichtlich aus der *téchne* als einer Weise des *aletheúein*, das heißt des Offenbarmachens des Seienden. Als eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik.«¹⁹

Doch reicht dieser Appell an eine »Wahrheit des Seins« schon aus? Läuft er nicht auf eine Vereinnahmung des Singulären hinaus, das er in das sachliche Neutrum eines »Seins« einläßt, um ihre Differenz erneut einzuebnen? Zunächst scheint Heideggers Triade von »Materialismus, Technik und Sein« allerdings zu treffen, worum es bei Marx geht. Tatsächlich werden bei ihm Techniken einer »Transposition« und »Transsubstantiation« von »Arbeit« zu kritischen Begriffen *par excellence*. Technischer Natur sind sie nicht erst im Sinn einer Geschichtsschreibung von Maschinerie oder apparativem Medium. Sie werden es, »früher« noch, in Genealogien einer *téchne*, die in materialistischen Begriffen des »Werts« eine ganze Karriere von Arbeit, Technik und Ökonomie erst freisetzen wird, in der sich ebenso schon Begriffe von Welt und Geschichte ankündigen. Doch auch diese Begriffe widerstehen nicht von sich

19. Martin Heidegger: *Über den Humanismus*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann 1981, S.31.

aus schon der Metaphysik. Auch sie müssen sich in Techniken konfiguriert haben, in denen sich die Zerrissenheit der Vielen ins gemeinsame Werden einer »Welt« und ihrer »Geschichte« versetzt. Hinweise dazu finden sich bei Marx jedenfalls auf Schritt und Tritt. Beispielsweise erinnert er an die »Einwirkung der Kommunikationsmittel. Weltgeschichte existierte nicht immer; die Geschichte als Weltgeschichte Resultat.«²⁰ Diese Kommunikationen sind insofern das zweite Moment, das Marx einführt, um seinen »Gegenstand« bestimmen zu können. Er konstituiert sich in einer »technischen« Genealogie von Welt und Geschichte, in der dann *auch* die ökonomische Analyse einsetzen wird. Wie anders könnte sie sich anschicken, den »transitorischen« Charakter ökonomischer Beziehungen herauszuarbeiten? Niemals wird sich Marx deshalb mit Prozeßbegriffen begnügen, die ökonomischen Beziehungen einfach immanent wären. Vielmehr legt die *Kritik* der politischen Ökonomie im Innern zirkulärer ökonomischer Bewegungen die Niederschriften ganz anderer Texte frei. Sie werden vom *épos* dieser Ökonomie zwar angeeignet und funktionalisiert, unterbrechen es jedoch ebenso und hindern es daran, sich in Autologien seiner selbst zu schließen. Insofern stellen ökonomische Beziehungen allerdings komplexe Systeme der Aneignung und des Ausschlusses, der Unterwerfung und Exkommunikation dar, in denen bald offen, bald verborgen agonale Konflikte ausgetragen werden.

Dies schließlich führt, neben der *téchne* und den *Kommunikationsmitteln*, ein *drittes* unverzichtbares Moment ein, nämlich das der *Gewalt*. Zwar nimmt es unterschiedliche Formen an, doch letztlich entstammt es immer Dispositiven des Krieges, und dies gilt insbesondere für die Sphäre der Produktion. Unmißverständlich erklärt Marx, daß »Krieg früher ausgebildet wie Frieden; Art, wie durch den Krieg und in den Armeen etc. gewisse ökonomische Verhältnisse wie Lohnarbeit, Maschinerie etc. früher entwickelt als im Innern der bürgerlichen Gesellschaft. Auch das Verhältnis von Produktivkraft und Verkehrsverhältnissen besonders anschaulich in der Armee.«²¹ Es gibt also keinen befriedeten Bezirk der Ökonomie, aus dem, einer bloßen Fehlfunktion gleich, unter besonderen Umständen »auch« der Krieg aufsteigen würde. Der Krieg stellt keine Konstellation dar, die sich an den »äußeren Grenzen« der Ökonomie fixieren und hier auf Distanz halten ließe. Kriegerisch sind vielmehr die Parameter selbst, in denen sich diese Ökonomie einrichtet, und von nichts anderem spricht die *Kritik*, wenn sie im Innern der Zeit-Ökonomie

20. Marx: *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW Bd.13, S.640.

21. Ebd., S.639.

vielfache Gewaltverhältnisse freilegt, die sich wie in kriegerischen Konstellationen zuspitzen. Ökonomie und Gewalt, Technik, Kommunikation und Krieg sind sozusagen »von Anfang an« ontologisch miteinander verschränkt. Bis in seine politisch-programmatischen Äußerungen hinein ist Marx in dieser Frage von unmißverständlicher Klarheit. »Arbeitermassen, in der Fabrik zusammengedrängt, werden soldatisch organisiert. Sie werden als gemeine Industriesoldaten unter die Aufsicht einer vollständigen Hierarchie von Unteroffizieren und Offizieren gestellt.«²² Alles nämlich konzentriert sich in einer Ökonomie der Zeit, in der sich das Geheimnis jeder Ökonomie resümiert, die schlagfähig sein oder *érgon* werden soll.

Insofern gibt es bei Marx keine »Ontologie des gesellschaftlichen Seins«, kein »Erstes«, das nicht mit Gewaltverhältnissen im Bunde wäre. Was bei Lévinas als Ineinander von Ontologie und Krieg erscheint²³, schreibt sich bei Marx onto-ökonomisch als Gefüge technischer Substitutionen, in denen eine Welt »ökonomischer Produktionen« Zwangsgestalt annimmt. Erst unter diesen Umständen kann metaphysisch auch evident werden, daß die Menschen Produzenten ihrer eigenen Lebensumstände sind; erst hier wird ein bestimmter »Materialismus« also seine eigenen Begriffe hervorbringen können. Überall bleibt die »materialistische« Evidenz dabei von substitutiven Prozessen einer *téchne* gezeichnet, die Begriffe der Produktion davon abhalten, zu Substanzbegriffen zu gerinnen. Sollte deshalb von einer »Ontologie« überhaupt die Rede sein können, die bei Marx Gegenstand wird, dann im Modus ihres Zerfalls: vor allem die Analyse der Gewalt demonstriert wie in einem Negativ, was die gesellschaftliche Ontologie als Ganzes hervorbringt – aber darin nicht weniger auch bedroht. Zwar wird die Natur ökonomischer Beziehungen, wie Marx erklärt, besonders anschaulich in der Armee. Krieg und Frieden verteilen sich also nicht in ein ökonomisches *principium pacis* einerseits, in den Bellizismus außerökonomischer Mächte offener Gewalt andererseits; und daß der Krieg früher ausgebildet sei als der Frieden, ist deshalb alles andere als eine bloß historische Anmerkung. Vor allem läuft sie darauf hinaus, daß die Kämpfe *andauern*. Die Ökonomie selbst ist nur befriedeter Krieg, der sich darin fortsetzt, in ökonomischen Prozessen ausgesetzt oder stillgestellt zu sein. Die äußerste, vorbehaltlose Mobilisierung aller Kräfte, die dieser Krieg in Zeitstrategien der Überwältigung freisetzt, hält in der Ökonomie im doppelten Wortsinn *an*. Diese Mobilisierung bringt die Ökonomie hervor und durchquert jeden einzelnen

22. Marx/Engels: *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW Bd.4, S.469.

23. Vgl. Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S.322f.

ihrer Plätze, doch nur, um sie ihrerseits tiefgreifenden Zerwürfnissen auszusetzen. Und dies wird deren Ontologie schließlich selbst in Frage stellen. »Sobald er ausbricht, sobald die Schleier in Flammen aufgehen, zeigt sich der Krieg als die reine Erfahrung des reinen Seins.«²⁴ Dessen Gewalt nämlich tritt hervor, wo alle Kräfte aufgeboten werden, um das Sein ins Sein zu rufen oder unter einem Gesetz der Präsenz hervortreten zu lassen, das über Rang und Geltung der Seienden verfügt – und sei es »ökonomisch«. Aber was ist von einer Ontologie zu halten, deren Komplizenschaft mit der Gewalt unauflösbar ist? Zwar wird diese Frage von Marx in einer »hegelianischen« Terminologie vorgetragen. Doch dürfte kein Zweifel daran bestehen, daß sein Angriff einer bestimmten Ontologie, wenn nicht der Ontologie »überhaupt« gilt.

Dies nun spitzt sich insbesondere in der Figur des »Dritten« zu. Stets nämlich ist es ein ontologisch »Drittes«, an dem sich die Seienden zu messen haben, um sich *untereinander* messen zu können und darin ihr Maß oder ihre Bestimmung im »Sein« zu finden. Stets hat dieses »Dritte« den agonalen Widerstreit zu *symbolisieren* und damit aufzuschieben, den sie austragen. Doch zugleich, und das gibt den Ausschlag, kann das Symbol diesen Widerstreit nur aufschieben, indem es ihn *wiederholt*. Es hält die Systeme geöffnet, die es herstellt und in sich zirkulieren läßt, und folgt insofern einer Logik der Vertagung. Aber letztthin befriedet dies nichts, da das Symbolische keine unhintergehbare Instanz markiert, die von irreduzibler Evidenz wäre. Schon gar nicht stellt es eine »Entität« dar, die, mit kultischer Kraft aufgeladen, den Konflikt wie unter einer übermächtigen Drohung für alle Zeiten stillstellen könnte, was immer auf einen »Fetischismus« hinauslaufen würde. Stets ist das Symbolische vielmehr Manifestation eines Risses, *in dem sich es sich als Symbol selbst auch zerstreuen kann*. In sich selbst zeitlich und brüchig, oszilliert sein »tertium datur« zwischen Vertrag und Zerwürfnis, zwischen symbolischer Differenz und nicht zu schließendem Bruch. Alle Begriffe des Politischen, die Marx einführt, balancieren auf diesem Grat. Sie sprechen also nicht nur von den Kämpfen, die im Innern einer symbolischen Ordnung ausgetragen werden. Mehr noch sprechen sie von den Kämpfen, *die den Status des Symbolischen selbst betreffen*. Zwar scheinen sich die Systeme zu schließen, wo ein »dritter Term« zum »Ding« wird, also ontischen Status annimmt, etwa im Geld. Immer stabilisieren sich die Systeme im Horizont einer solchen *Inkarnation* des Symbolischen, um von hier aus Ordnungen einer Metaphorik zu errichten und zu beherrschen. Doch

24. Ebd., S.19f.

sobald das Symbolische sich derart »verdinglicht« oder »inkarniert«, kann es bereits nicht mehr leisten, was es leisten soll. Anstatt den Widerstreit zu schlichten, unterdrückt es ihn, läßt es ihn fortdauern und verschärft ihn. In ontischen Relationen führt es jedenfalls keine Entscheidung dieses Widerstreits herbei, sondern transferiert ihn nur auf immer andere Schauplätze, wie Marx schon gegen Hegel spottet: »Man sieht, es ist eine Gesellschaft, die kampflustig im Herzen ist, aber zu sehr die blauen Flecke fürchtet, um sich wirklich zu prügeln, und die beiden, die sich schlagen wollen, richten es so ein, daß der Dritte, der dazwischentritt, die Prügel bekommen soll, aber nun tritt wieder einer der beiden als der Dritte auf, und so kommen sie vor lauter Behutsamkeit zu keiner Entscheidung.«²⁵ Immer legt die Marx'sche Analyse deshalb am Platz des »Dritten« Differenzen frei, in denen sich andere Differenzen schneiden, kreuzen oder gabeln. Immer entziehen sie sich dem Versuch einer ontischen Positionierung. Als Elemente des Systems, die sie sind, entgehen sie zugleich jeder Immanenz des Systems, und keineswegs sind sie deshalb »volle« Terme seines systemischen Abschlusses. Sie unterliegen in sich selbst einer disseminativen Kraft, die vom Symbolischen nur »verdrängt« wird. Unter der Voraussetzung dieser nicht-symbolisierbaren Dissemination, so Marx gegen Hegel, wird jene *Entscheidung* allerdings virulent bleiben, die das Symbolische zwar suggerieren, nicht aber eintreten lassen kann. Die Spitze des Arguments, der Stich dieser *Entscheidung* zielt insofern ins Herz jeder dialektisch oder systemisch gebliebenen Vermittlung. Dieser Stich führt an die Grenzen möglicher »Aufhebung«, er überschreitet sie – und damit jedes System, das sich in symbolischen Funktionen stabilisieren will.

Drei Begriffe umreißen von hier aus das strategische Tableau, das sich bei Marx herstellt: *Arbeit*, *Erde* und *Zeit*. Sie sind aufs engste miteinander verknüpft, sie korrespondieren einander und gehen in mehrfacher Hinsicht auseinander hervor. Überall werden sie nämlich von Differenzen durchquert, die sie aufeinander verweisen, *vor allem jedoch auseinandertreten lassen*. Vordergründig mögen die Konflikte zwar den Anschein annehmen, als würden sie darum geführt, welche der Parteien über die Instanz des »Dritten« verfügt. So installiert sich das Geld als »tertium datur« in allen ökonomischen Operationen, um sie zu symbolisieren, Ausdruck werden zu lassen und die Gewalt aufzuschieben – von hier aus auch die um sich greifende systemtheoretische Feier des Geldsymbols. Doch sofort zeigt Marx, daß sich dieses Symbol auf eine »Arbeit« stützen muß, die es ebenso voraussetzt wie aus sich ausschließt. Diese »Ar-

25. Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW Bd.1, S.292.

beit« unterläuft das Geldsymbol mit einer disseminativen Kraft, die es ebenso fungieren läßt wie bedroht. Und dies verschiebt die Frage, läßt sie nämlich ihrerseits auf den »Platz dieser Arbeit« übergehen, um sich hier neu zu konfigurieren. Denn ließe sich wenigstens die »Arbeit« an den Platz des »Dritten« setzen? Könnte sich das System also in einer »Ontologie der Arbeit« stabilisieren lassen? Ganz in diesem Sinn allerdings bemühte sich eine bestimmte »marxistische Orthodoxie« immer neu um den Nachweis, daß die »Arbeit« Grundlage und Ausgangspunkt der Möglichkeit eines Erscheinens von »Welt« sei. Tief drang der bürgerliche Glaube an die »übernatürlichen Schöpferkräfte« dieser »Arbeit« jedenfalls in Sozialdemokratie und kommunistische »Orthodoxie« ein. Doch damit unterdrückte diese »Orthodoxie« nur erneut, daß auch die »Arbeit« nicht zum ontisch »Dritten« gemacht werden kann, weil sie nicht einmal »da« ist: »die« Arbeit, erklärt Marx unmißverständlich, ist etwas, was »für sich genommen überhaupt nicht existiert«. ²⁶ Sie wird ökonomischer Ausdruck, »lebendige Potentialität« oder *dynámei* erst, wo eine *téchne* der Verwandlung von Arbeitskraft in »Arbeit« auf sie zugreift. Eine unbeherrschbare A-Topie hat den Ort dieser »Arbeit« »von Anfang an« selbst gespalten. Das System stützt sich auf »etwas«, was es erfindet, ohne die Differenz symbolisieren zu können, die sich in dieser Erfindung zugleich verbirgt. Insofern ist in dieser Erfindung ein Widerstreit aufgerissen, noch bevor er sich in ökonomischen Ausdrücken niederschlagen oder symbolisch vertagen könnte. Die Kämpfe also dauern an, sie befallen das Geldsymbol und verwandeln es seinerseits in einen Schauplatz von Auseinandersetzungen. Und von hier aus kann Lyotard festhalten: »Die Arbeit unterliegt der Tauschregel in doppelter Hinsicht. Die Arbeitsbedingungen im kapitalistischen System entspringen insgesamt der Vorherrschaft der ökonomischen Diskursart, in der es um Zeitgewinn geht. Die Arbeit selbst kennt diesen Spieleinsatz nicht. Es besteht ein unlösbarer Widerstreit zwischen Arbeit und Zeitgewinn.« ²⁷ Anders gesagt, entzieht sich die Arbeit jeder symbolischen *Ökonomie der Zeit*. Sie »ist« nicht-adressierbare Voraussetzung dieser Ökonomie und ihr unlösbarer Widerstreit zugleich. Nie ist das »Dritte« ontisch nämlich lokalisierbar oder terminologisch adressierbar. Seine Archäologie schreibt sich vielmehr als Spiel von *Differenz* und *Entzug*, das auch am »dritten Platz« des Systems immer nur Substitute seiner selbst hervortreiben kann. Auch das Symbol markiert lediglich Signaturen einer Übersetzung ohne Original, und tatsächlich *buchstabiert Marx*

26. Marx: *Kapital*, Bd.III, S.823.

27. Lyotard: *Der Widerstreit*, S.291.

in dieser Unmöglichkeit des Originären den Widerstreit jeder Übersetzung. Der »Platz des Dritten« kann bei ihm »Platz« nicht werden, und dies läßt jede Vorstellung eines »originären«, »authentischen« oder »vollen« Textes implodieren, in dem sich die Systeme niederschreiben wollen. Der »Platz des Dritten« jedenfalls »ist« ein Chiasmus, in dem sich die Differenz ihrer eigenen Nicht-Plazierbarkeit aussetzt; oder, wie Marx sagt: »Wirkliche Extreme können nicht miteinander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind.«²⁸

Dies allerdings bedroht die Stabilität des Systems in elementarer Weise. Seine Kohärenz hängt davon ab, ob und in welchem Maß es gelingt, den Widerstreit gleichwohl an einem »dritten Platz« zu verdinglichen, zu verorten oder innerhalb des Systems *darzustellen* und *vereinnahmbar* zu machen. Immer wird die entscheidende Auseinandersetzung deshalb *an* dem Platz und *um* den Platz dieses »Dritten« ausgetragen. Zumindest koinzidieren alle Techniken der Systemtheorie, von Hegel bis Luhmann, darin, diesem »Dritten« Gestalt, Präsenz und Ort innerhalb einer systemischen Struktur zuzuweisen. Stets handelt es sich um den Versuch, die Differenz als ein »Drittes« zu sistieren, mit dem sich das System stabilisieren und abschließen ließe. Nicht von ungefähr klagt auch eine neuere Systemtheorie die Marx'sche *Kritik* deshalb an, auf einer nicht-vermittelbaren Differenz zu bestehen, die sich auf den Platz eines positiverbaren »Dritten« nicht festlegen lasse: immer werde hier »ein Doppelausdruck für das Ganze gesetzt, und immer werden dritte Positionen ausgeschlossen«.²⁹ Doch welcher Logik eines »Ausschlusses« befindet Luhmann die Texte Marx' damit für schuldig? Fraglich ist nämlich keineswegs, ob es eines »Dritten« bedarf, um ein System zu stabilisieren; daran läßt auch Marx keinen Zweifel. Fraglich ist, ob dessen »Position« eine *Position* ist, *die sich innerhalb eines jeweiligen Systems lokalisieren oder sistieren läßt*. Fraglich also ist, ob die Dissemination stillgestellt werden kann, die das Symbolische ebenso eröffnet, wie sie sich ihm entzieht. Die Unmöglichkeit, dieses Entzugs habhaft zu werden, läßt sich allerdings überall entziffern, auch in Symptomatologien einer Systemtheorie, in der die Position eines »Dritten« ontisch festgeschrieben werden soll. Immer führen die Systemtheorien dazu nämlich eine doppelte Geste aus. So attestiert Niklas Luhmann der »Arbeit« zunächst, ein »Parasit« im Sinn Michel Serres zu sein. Unverantwortbar, einer Logik von »Wert« und »Ausdruck« nicht zu unterwerfen, entgeht sie dem System. Doch zugleich muß Luhmann darauf bestehen, daß die »Arbeit« dem

28. Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S.292.

29. Niklas Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft* S.151.

System nicht entgehen *kann*. Weil es der »Arbeit« vor allem bedarf, um das System sein zu lassen, was es ist, muß diese »Arbeit« als dessen nicht-symbolisierbare Voraussetzung in seinen Binnenbezirke auch wiederkehren. Oder, wie Luhmann formuliert, die »Arbeit« geht als »diffuse Kategorie«³⁰ innerhalb des Systems um. Diese Diffusion durchquert alle seine Gegebenheiten, affiziert jeden seiner Plätze und infiziert alle Anordnungen seiner Struktur. Einem Gespenst gleich, stört es die Binnenbezirke des Systems ohne Ausnahme auf. Es setzt sie einer Unruhe aus, die am Platz des »Dritten« gebannt werden muß, um die »parasitäre« Virulenz stabilisieren zu können, und die doch nicht gebannt werden kann.

Es sei denn, systemtheoretisch ließe sich ein *Quidproquo* ausführen, das den Platz des »Dritten« unter der Hand verschiebt; es sei denn, die »parasitäre« Virulenz ließe sich durch einen Wechsel des Schauplatzes stillstellen, der allerdings unbemerkt vorgenommen werden müßte. Und tatsächlich besteht die erste Operation der Systemtheorie ganz in diesem Sinne darin, die »Arbeit« sich selbst zu entwenden und auf eine Bestimmung zu reduzieren, die allen Transaktionen des Systems *gemeinsam* ist. Dies kann allerdings nur eine Bestimmung der Zirkulation sein, nicht mehr eine der »Arbeit«, und folgerichtig muß die »Arbeit« zunächst selbst in eine Zirkulationskategorie verwandelt werden. Dieses *Quidproquo* spielt sich auch bei Luhmann in einem unvermittelten Übergang von der Produktion zur Konsumtion ab. Wie in einem Gewaltstreich läßt er – anstatt die Frage der »Arbeit« zu behandeln, die er sich zunächst noch vorgelegt hatte – Unternehmer und Arbeiter nämlich plötzlich gemeinsam *konsumieren*. Was, so fragt er, »bleibt von dem Gegensatz übrig, wenn der ›Parasit Konsum‹ die Positionen des Kapitalisten und des Arbeiters auf ein Gemeinsames zurückführt?«³¹ Tatsächlich bleibt von einem Gegensatz wenig übrig, unterschiebt man ihm nämlich eine ganz andere Frage, die sich an einen ganz anderen Gegenstand richtet. Denn tatsächlich war zunächst nach der »Arbeit«, nicht nach dem »Konsum« gefragt worden, dem sich Kapitalisten und Arbeiter nunmehr gemeinsam hingeben sollen. Die Verortung des »Dritten« oder die Entschärfung des Konflikts vollzieht sich durch eine tiefgreifende Verschiebung oder einen fundamentalen *Wechsel des Schauplatzes*. Hatte der »Parasit Arbeit« eben noch eine systemtheoretisch uncodierbare »Unschärfe« aufgewiesen, so tritt er bei Luhmann unversehens als »Parasit Konsum«, an einem ganz anderen Ort und in anderer Funktion also, wieder auf – und damit

30. Ebd., S.212.

31. Ebd., S.166.

zur Unkenntlichkeit entstellt. Worin nämlich besteht diese Entstellung? Ein Term des Systems, der von ihm nicht determiniert ist und das System deshalb geöffnet hält, wird dessen zirkulärer Logik anverwandelt.

Allerdings: auch dies genügt noch nicht, und hier setzt die zweite systemtheoretische Operation ein. Noch die Spuren dieser Verschiebung müssen nämlich getilgt werden. Auf die Konsumsphäre reduziert, muß auch die *Herkunft* des Einkommens unlesbar gemacht werden, das in der Zirkulation verausgabt wird, gerade indem es aus einer bestimmten Produktion rührt. Art und Höhe des konsumierenden Einkommens müssen selbst codiert werden, als wären sie *ausschließlich* Zirkulationsbestimmungen. Mag dies auch einer gewissen Komik nicht entbehren, so ist deshalb – systemtheoretisch – für den Lebensstandard nicht entscheidend, wie viel einer bekommt, sondern ausschließlich, wie viel er davon ausgibt; »die Ungleichheit in der Lebenslage von Arbeitern sind weit mehr von der Konsumseite her bestimmt als von den Löhnen; oder jedenfalls betrifft das, was den Einzelfall individualisiert und was sich gegebenenfalls mit tiefgreifenden Folgen ändern kann, den Konsumsektor und nicht das Einkommen. Ob man verheiratet ist oder nicht und ob man gegebenenfalls noch geschiedene Frauen zu unterhalten hat, ob man in einem ererbten Haus wohnt oder mieten muß – all das wird viel stärker zum ökonomischen Lebensschicksal als die tariflich garantierten Löhne oder gegebenenfalls Versicherungs- und Rentenleistungen. Die wirtschaftlichen Umstände des Arbeiterlebens sind also gar nicht in der Hand des Kapitalisten.«³² Man mag von der impliziten Empfehlung an das »Arbeiterleben«, im Interesse seines »ökonomischen Lebensschicksals« nicht zu heiraten und sich ansonsten auf ererbte Anwesen zurückzuziehen, anstatt sich auf Lohnkämpfe, Versicherungs- und Rentenleistungen zu kaprizieren, halten, was man will. Entscheidend ist, was solche Empfehlungen systemtheoretisch unumgebar macht. Ganz gleichgültig, wie hoch die Löhne auch ausfallen mögen, den Ausschlag gibt für Luhmann die Empfehlung, weniger davon an Alimenten oder Mieten auszugeben: allein das bestimme das Niveau des »Arbeiterlebens« nämlich »wirklich«. Indem er auf diese Weise alle Relationen von Einnahme und Ausgabe streicht, trennt Luhmann die »Wirtschaft der Gesellschaft« allerdings nur von sich selbst ab. Dies hilflos oder besser zynisch zu nennen, reicht indes nicht aus. Präzise beschreibt sich hier, was man die doppelte systemtheoretische »Verdrängung« nennen kann. Zunächst besteht sie, auf symptomatologischer Ebene, in

32. Ebd., S.165.

der Verwandlung von »Arbeit« in eine Zirkulationskategorie. Doch schreibt sich diese erste »Verdrängung« längst von einer anderen, ihr vorangegangenen her: »von Anfang an« mußte die »Arbeit« aus einer systemischen Struktur ausgeschlossen gewesen sein, die sich selbst nur in zirkulären Begriffen definieren kann. Was also auf einen ersten Blick nur als begrifflicher Mangel oder unfreiwillige Komik erscheinen mag, die den »Parasiten« arretierbar machen soll, erfüllt längst alle Bedingungen eines »Friedens«, der in sich auf einem Diktat beruht. Die »Arbeit« stellt allerdings keinen »Text« dar, der innerhalb des Systems zur Sprache kommen könnte. Ließe er sich zur Sprache bringen, würde er alle Bestimmungen des Systems zerreißen. Die »Gemeinsamkeit eines Dritten«, in der Luhmann die »Arbeit« arretieren will, ist deshalb nicht nur erschlichen. Vor allem diktiert sie der »Arbeit« Bedingungen ihrer Unterwerfung; und dies verschärft nur den tiefgreifenden Konflikt, anstatt ihn zu schlichten, und läßt ihn durch alle Bestimmungen hindurch andauern. Folgerichtig spitzt Luhmann dies auch politisch konsequent zu: »Die Solidarität der Arbeiterklasse wird ›ausgebeutet‹, wenn die Gewerkschaften ihnen eine Verbesserung ihrer Lage in Aussicht stellen.«³³ Die »Arbeiterklasse«, so ließe sich deshalb systemtheoretisch resümieren, habe sich aller Lohnforderungen zu enthalten, mit denen sie sich nur selbst ausbeuten würde, und ansonsten und im Interesse der »wirtschaftlichen Umstände des Arbeiterlebens« weniger Geld auszugeben: die Zirkel der Systemtheorie schließen sich in einer Ergebnissadresse. Um so weniger aber wird die gesamte Anordnung von einer impliziten Gewalt frei, über die sich »rational« jedenfalls nicht mehr entscheiden läßt. Und war es nicht dies, was Marx erklärt hatte? Besteht darin nicht der »Antagonismus«, um den seine Meditation kreist? Kommt in allen Symptomatologien dieser Verschiebung nicht um so schroffer zum *Tragen*, was am »Platz des Dritten« unübersetzbar und nicht-verortbar bleiben mußte? Dann allerdings würde auch die Sorge lesbarer, die Luhmann schreiben läßt.

Zutiefst beunruhigt jedenfalls, wie es aussieht, über die Verortbarkeit der undarstellbaren Differenz, befragt er zugleich die Grenzen möglicher Systemrationalität. Bereits die Arretierung der »Arbeit« hatte die unveräußerliche Differenz bändigen wollen, um das System stabil zu halten; die Verschiebung des »Parasiten« in den »Konsum« sollte garantieren, daß auch die »Arbeit« zum Moment einer Identität wird, die sich allen Transaktionen als Ausgangspunkt und Ort ihrer Rückkehr behauptet. Insofern stützt sich

33. Ebd., S.166.

das Spiel von Identität und Differenz, wie es Luhmann konstruiert, von Anfang an auf eine fundamentale Unterdrückung. Sie soll gewährleisten, daß die Systeme nur in Differenzen investieren, die sich von ihnen auch aneignen lassen. Allein auf diese Weise kann die systemische Anordnung »Rationalität« für sich reklamieren, ließe sich nämlich behaupten, einer revolutionären Kritik des Kapitalismus den Boden entzogen zu haben; und dies erklärt Luhmann ausdrücklich: »Den Titel der Rationalität muß man für einen solchen Wiedereintritt der Differenz in die Identität reservieren, wenn die hohen Ansprüche gehalten werden sollen, die in der Tradition mit diesem Titel verbunden waren. Dann aber steht man vor einer Frage, die die Problemstellungen des 19. Jahrhunderts und alle revolutionär oder humanistisch auftretende Kritik des ›Kapitalismus‹ zu ersetzen hätte, nämlich vor der Frage, ob und wie die Sprache der Preise je Rationalität erreichen kann.«³⁴ Bereits die Rede von einem »Wiedereintritt der Differenz in die Identität« aber faßt präzise zusammen, worum es geht. Sie läßt die Differenz nur als Trabanten zu, den die Identität wie in einen Orbit aus sich entläßt, um sie nach kalkulierten Kreisläufen erneut auf heimatlichen Boden zurückzuholen. Stillschweigend müssen dazu allerdings bestimmte Vorkehrungen getroffen worden sein, die diese Operation gelingen lassen, und auch bei Luhmann bestehen sie darin, die Beziehungen von Identität und Differenz einer Technik zu unterwerfen, die dem System seine Fundamente von Anfang an zusichern soll. Nicht von ungefähr also spricht Luhmann davon, der Titel der Rationalität müsse *reserviert* werden. Denn jede Reserve verdankt sich bereits einer Ökonomie der Entnahme, der Rücklage oder eines Vorbehalts, der sich nicht ohne weiteres preisgibt. Auch Luhmanns Begriff der Rationalität beruht insofern auf einer gebändigten Differenz: nur dezisionistisch »reserviert« ließe sich diese Differenz einer systemischen Identität unterordnen.

Um so weniger aber ist der Antagonismus damit befriedet. Jede Dezision geht aus einem Moment des Unentscheidbaren hervor, auf das sie ebenso reagiert, wie sie das Unentscheidbare in sich auch andauern läßt. Und damit setzt sie sich selbst einer untergründig fortwährenden Bedrohung aus. Zwar mag eine Entscheidung über eine Wirklichkeit verfügen, sie mag sogar Recht setzen; aber ist sie deshalb *gerecht*? Zumindest bliebe ein Anspruch auf Gerechtigkeit bestehen, der sich ontologisch zwar verwerfen läßt, ohne deshalb schon Gewähr zu bieten, nicht wiederzukehren und sich in den ontologischen Verfügungen eines Systems erneut geltend zu ma-

34. Ebd., S.40.

chen, und sei es in anderen Formen oder Gestalten. Darin allerdings besteht die unauflösbare Aporie des Systems, die sich auch einem Rationalitätsbegriff Luhmanns, der sich in einer Dezision der Reserve einrichtet, eingeschrieben hat; auch dieser systemtheoretischen Rationalität nämlich vermerkt sich stillschweigend, was diese Unterordnung der Differenz unter die Identität im Augenblick ihres Vollzugs schon durchkreuzt haben wird. Von nichts anderem jedenfalls spricht Luhmanns Sorge, »ob und wie die Sprache der Preise je Rationalität erreichen kann«. Ganz so, als sei die Rationalität dieser Sprache vom Unentscheidbaren bereits angesteckt oder infiziert worden, hat sich das System im Augenblick seiner Dezision einer andauernden *krísis* ausgesetzt, die die Reserven seiner Rationalität nicht weniger bedroht als seine Fundamente. Die Frage, »ob die Sprache der Preise je Rationalität erreichen kann«, betrifft nämlich nicht mehr nur die »parasitäre« Virulenz der Arbeit. Von hier ausgehend, erstreckt sich die *krísis* nunmehr auf alle Bestimmungen, die das System verfügt, und damit auf jene »Welt«, die es erscheinen läßt, indem es sie codiert. Sollten Weltbegriffe nämlich ebenso wenig in Preisbestimmungen aufgehen können wie Luhmanns »Arbeit«, dann muß, um systemtheoretisch trotzdem über sie verfügen zu können, aus allen Ausdrücken exkommuniziert werden, was als »Welt« in dieser Sprache nicht »gesagt« werden kann. Und tatsächlich räumt Luhmann ein, daß die »Sprache der Preise« von einem Schweigen gehöhlt wird, das einen theoretisch unauflösbaren Widerspruch offenbare. Tatsächlich bieten Preise nämlich »keine ausreichende Information über die Umwelt, speziell dann nicht, wenn ihre Auswirkungen auf Nachfrage und Produktion Interdependenzen in der Umwelt tangieren und über Folgewirkungen langfristig auf das System, das sie auslöst, zurückwirken. Der Widerspruch läßt sich theoretisch nicht auflösen. Man kann allenfalls noch fragen, was geschehen könnte, wenn das Gesellschaftssystem auf ihn aufmerksam wird und ihn als ›Theorie‹ in seine Selbstbeschreibung übernimmt.«³⁵ In Begriffen einer »Umwelt« kehrt damit jene Differenz nur wieder, die der Identität bereits eingeschrieben war, bevor sie sich in orbitale Umläufe entlassen konnte. Diese Identität errichtet sich in der unmöglichen Kontrolle einer Zeitlichkeit, die ihre eigenen »Folgewirkungen« beherrschbar halten will, aber keineswegs beherrschen kann. Deshalb muß diese »Umwelt« des Systems, nicht anders als die »Arbeit« in seinem Innern, einer vorgängigen Verschiebung ausgesetzt werden: tatsächlich ist diese »Umwelt« ihrerseits nur Resultat, abkünftiger Modus von Weltbegriffen, die wie im

35. Ebd., S.39.

Vorgriff oder unter dem Diktat einer bestimmten Identität erlassen werden; und darin besteht die systemtheoretische Aporie. Einerseits müssen sich die Systeme die Welt nämlich als »Um-Welt« aneignen; und dabei stoßen sie nur auf ein »irrationales« Moment ihrer eigenen Sprache, das sich in Rationalität nicht auflösen lassen, weil es tatsächlich nicht um ein Problem der *ratio*, sondern der *Gerechtigkeit* handelt. Andererseits aber bietet die Vorstellung, das gefährliche »Außen« müsse deshalb reduziert werden oder die Systeme müßten sich in ihre eigene Autoreferenzialität zurückziehen, keinen Ausweg; ganz im Gegenteil. Sie bedürfen dieses »Außen«, denn die Aneignung darf sich nicht zur systemischen Autologie verschweißen, würde dies den Bestand des Systems doch erst recht gefährden. »Systeme, die über ihre Umwelt verfügen, verfügen über sich selbst. Sie müssen Reflexionsformen entwickeln, die die Differenz von System und Umwelt in die Selbstbeschreibung wiedereinführen – oder sie werden in für sie unkontrollierbarer Weise von sich selbst abhängig.«³⁶ Längst sind damit aber alle Diffusionen und Unschärfen, die den »Parasiten Arbeit« betrafen, in Beziehungen von System und »Um-Welt« wiedergekehrt. Auch deren »parasitärer« Charakter bleibt systemtheoretisch unauflösbar, und entscheidend ist deshalb auch nicht, ob solche Unschärfen systemtheoretisch unter Anleihen an eine »Lebenswelt« Husserls eingefaßt oder als »Autopoiesis« gewissen Denksystemen Prigogines oder Maturanas entlehnt werden. Entscheidend ist also nicht, ob die frühe oder spätere Version dessen greift, was Luhmann selbst »Theorie-Design« nennt³⁷; entscheidend ist vielmehr der Gestus selbst, mit dem diese Konstrukte »entlehnt« werden, um eine präzise bestimmbare Funktion innerhalb der Systematik zu übernehmen. Immer sollen Lebenswelt oder Autopoiesis dem System und seiner Zirkulation nämlich bereits *gebändigte* Differenzen zuführen, denn immer geht es darum, am Platz des »Dritten« eine Diffusion zu symbolisieren, ohne dabei Gefahr zu laufen, daß sie das System erfaßt und seine eigene »Rationalität« langfristig erodiert oder in unvermittelten Ansprüchen auf Gerechtigkeit zerstört. Dies aber wäre erst recht der Fall, wie nun zu erfahren war, sollte das System seine »Um-Welt« restlos unter sich begreifen oder vollständig über sich selbst »verfügen« können.

Das Apriori, aus dem diese Aporien aufsteigen, hat Luhmann selbst in wünschenswerter Klarheit ausgesprochen; es besteht im Programm einer Theorie, die »alle revolutionär oder humanistisch

36. Ebd., S.39f.

37. Ebd., S.233.

auftretende Kritik des ›Kapitalismus‹ zu ersetzen hätte«. Einer systemtheoretischen Aporetik durchaus bewußt, die daraus hervorgeht, denkt Marx aber gerade deshalb *vor* jedem Begriff einer »Umwelt« eine Differenz, die nicht eine von »Welt« und »Umwelt« sein kann. Entscheidend ist, was diese Welt auf Abstand zu sich hält und davor bewahrt, zur einfachen »Umwelt« eines Systems zu werden. Diese Differenz stellt Weltbegriffe also selbst in Frage und verweist sie auf eine Uneinholbarkeit, die in Begriffen von »Umwelt« und »Welt« nicht eingefaßt werden kann. Damit wird, nach der »Arbeit«, auch der zweite *tópos* des strategischen Tableaus virulent, das Marx entwirft, nämlich jener der *Erde*. Die »Erde« ist wie die »Arbeit« differentieller Begriff, sich entziehende Streuung von Bestimmungen, die Begriffen einer »Umwelt« ebenso vorangeht wie denen einer möglichen »Welt«. Die »Erde« fungiert bei Marx als *tópos* unausgesetzter Teilungen, und dies setzt eine Auflösung aller Mythe in Szene, die diesen *tópos* zu einer imaginären Größe verschweißen würden. Zwar gibt es Vorstellungen, die sich an die »Erde« heften, sobald ihr ökonomische *Bedeutungen* angewiesen werden, die schließlich in Bestimmungen einer »Um-Welt« kulminieren werden. Sie ergreifen Besitz von dieser »Erde«, indem sie ökonomische Bestimmungen als autochthone Eigenschaft der »Erde« präsentieren; sie verankern sich in ihr, so als wären sie deren innerste Bestimmung. Aber weder Bedeutung noch Symbol steigen aus der »Erde« wie deren eigenes Produkt auf. Viel eher zerfallen sie *an ihr*; wie Marx notiert: »Seit wie lange ist die physiokratische Illusion verschwunden, daß die Grundrente aus der Erde wächst, nicht aus der Gesellschaft?«³⁸ Die »Erde« zeichnet sich durch eine ökonomische Asignifikanz aus, die nicht nur Raum für die Zuweisung eines »Sinns« bietet, den sie annehmen könnte, sondern die diese Zuweisung vor allem *unterbricht*. Und bereits dies rückt sie in eine bestimmte Nähe zur »Arbeit«, die nicht weniger mit mythischen oder theogenen Bestimmungen überzogen wird, um als kostenloses und unerschöpfliches Reservoir des »Werts« fixiert zu werden. Zumindest erwähnt Marx »Arbeit« und »Erde« nicht selten in einem Atemzug; zum Beispiel hier: »Im Ausdruck: ›Wert der Arbeit‹ ist der Wertbegriff nicht nur völlig ausgelöscht, sondern in sein Gegenteil verkehrt. Es ist ein imaginärer Ausdruck, wie etwa Wert der Erde. Diese imaginären Ausdrücke entspringen jedoch aus den Produktionsverhältnissen selbst. Sie sind Kategorien für Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnisse. Daß in der Erscheinung die Dinge

38. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.97.

sich oft verkehrt darstellen, ist ziemlich in allen Wissenschaften bekannt, außer in der politischen Ökonomie.«³⁹ Nicht anders als der »Arbeit« entzieht Marx der »Erde« damit jede »originäre« Bedeutung und erst recht die, »Um-Welt« eines Systems zu sein. Was immer ihr als Bedeutung zuzukommen scheint, schlägt sich lediglich als imaginärer Effekt aus Bedingungen in ihr nieder, die »sich oft verkehrt darstellen« – worüber sich eben nur die politische Ökonomie hinwegtäuscht.

Zwar ragt die »Erde« vielfach in die Ökonomie hinein, nehmen ökonomische Bedeutungen ebenso Besitz von ihr wie mythische. Aber immer handelt es sich dabei um Ausdrücke, die nur vergessen machen, daß sie sich auf einer Asignifikanz von Bruchstellen niedergelassen haben. Es gibt keinen »Sinn der Erde«, der aus ihr selbst hervorginge. Sie ist kein Signifikat; und noch weniger ist sie Signifikant, der eine Bedeutung erarbeiten würde: nicht sie nämlich ist es, die die Grundrente wachsen läßt. Was immer sie »bedeuten« mag, ist lediglich Resultat einer gesellschaftlichen Semiologie von Machtverhältnissen, und von hier aus wird die Marx'sche Allergie gegen eine bestimmte Romantik auch lesbar, die den »Wert« anklagt, eine der »Erde« innewohnende Qualität, ihr Geheimnis, ihre Schönheit oder Innerlichkeit zu verletzen. Aus gutem Grund findet sich nichts davon bei Marx, denn keinen Augenblick gibt er sich einer Bestandssicherung restaurativer Mytheme hin. Umgekehrt macht er die Differenz lesbar, die solche romantischen Anklage selbst ermöglicht. Zwar spricht die »Erde« nicht »selbst«; doch ist sie, und zwar »von Anfang an«, in ein »Sprechen« eingelassen. Dies nicht, weil *über sie* gesprochen wird. Vielmehr »ist« sie *in sich* einer der Umwege, die das »Sprechen« nimmt, um sich abzustützen oder einer Gegenständlichkeit zu verschreiben, die das Sprechen ebenso erzeugt wie voraussetzt. Was immer also »Sinn der Erde« sein mag, geht aus einem umwegigen und geteilten »Sprechen« hervor, wie Marx erklärt: »Ein isoliertes Individuum könnte sowenig Eigentum haben am Grund und Boden wie sprechen. Es könnte allerdings an ihm als der Substanz zehren, wie die Tiere tun. Das Verhalten zur Erde als Eigentum ist immer vermittelt durch die Okkupation, friedliche oder gewaltsame, von Grund und Boden durch den Stamm, die Gemeinde in irgendeiner mehr oder minder naturwüchsigen oder schon historisch entwickelten Form.«⁴⁰ Insofern ist jede Landnahme, und sei es eine imaginärer Bedeutungen, allerdings ein »Sprechen«. Immer nämlich geht es im Zeichen dieser »Erde« um Land-

39. Ebd., S.559.

40. Marx: *Kapital*, Bd.II, S.393.

nahmen und Raumordnungen. Doch dies läßt den Konflikt erst aufreißen: die »Erde« wird zum Streitfall *par excellence*

Mit der »Erde« führt Marx allerdings eine Größe ein, deren semantische Polyvalenz auch in strategischer Hinsicht offensichtlich ist. Auf eine Handvoll Staub nicht zu reduzieren, umreißt sie ebenso die »Erde« als *conditio*, die jedem Weltbegriff vorausgeht. Diese Dimension ist es, die das »Globale« ebenso paraphrasieren wie einer *krísis* aussetzen wird, an der jede *imago* einer »Umwelt« zerbricht. Weltbegriffe der *Kritik* sind denkbar nur aus einem Abstand, den eine Welt zu sich selbst einhält und den sie wiederholt, indem er die »Erde« ebenso voraussetzt wie freiläßt. Immer markiert sich mit der »Erde« im Innern des »Globalen« jene Asignifikanz, die *jede* Semantik geöffnet hält und aufschiebt. Weltbegriffe schreiben den globalen Zirkeln des »Werts«, den Bewegungen der »Globalisierung« des Kapitals also eine irreduzible Ungleichzeitigkeit zu sich selbst ein. Sie geht aus einer Verräumlichung hervor, die »früher« ist als das »Globale«, oder die »Erde« entzieht sich ihm gleichsam im Innern seines eigenen odysseischen Kreislaufs. Sie skandiert dessen *épos* in einer Schrift, an die das »Globale« ebenso appellieren muß, wie es sie verwirft. Und insofern sind Weltbegriffe von einem Text gezeichnet, der jedes »lebendige Sprechen« des »Werts« bereits unterlaufen hat. Sie zeichnen affektive Vielheiten nach, die nicht den Bahnen von Investition und Wieder-Aneignung des Investierten gehorchen, und deshalb setzt sich in ihnen vor allem eine *andere Logik der Körper* frei. In deren asignifikanten Zäsuren gewinnt der »materialistische« Text allerdings jene Affekthöhe, die den globalen Wertprozeß *angreifbar* macht. Zwar richtet sich der »Wert« in den Gegebenheiten der »Erde« ein, so als wäre sie dessen kostenlose Ressource, einzig dazu prädestiniert, als »Umwelt« einer Gratis-Aneignung unterworfen zu werden. Das Kapital, so erklärt Marx unmißverständlich, »das so »gute Gründe« hat, die Leiden der es umgebenden Arbeitergeneration zu leugnen, wird in seiner praktischen Bewegung durch die Aussicht auf zukünftige Verfaulung der Menschheit und schließlich doch unaufhaltsame Entvölkerung so wenig und so viel bestimmt als durch den möglichen Fall der Erde in die Sonne. In jeder Aktienschwindelei weiß jeder, daß das Unwetter einmal einschlagen muß, aber jeder hofft, daß es das Haupt seines Nächsten trifft, nachdem er selbst den Goldregen aufgefangen und in Sicherheit gebracht hat. *Après moi le déluge!* ist der Wahlruf jedes Kapitalisten und jeder Kapitalistennation.«⁴¹ Insofern aber rührt der »Sinn der Erde« auch aus einer *Zeitlichkeit*, die ihn vor allem aus der *Unmöglichkeit ihrer*

41. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.285.

Aneignung aufsteigen läßt. Der »Erde« eine Bedeutung zu verleihen, sie in ein Eigentum zu verwandeln und als Gratis-Ressource auszubeuten, bedeutet nicht nur, den Versuch zu unternehmen, sie einer zeitlichen Ordnung zirkulärer Wertprozesse zu unterwerfen. Zugleich setzt sie das einer Gewalt aus, die als Verwüstung im Innern der Ökonomie wiederkehrt und nicht zuletzt deren eigene Möglichkeit bedroht.

Die Differenz von »allgemeiner« und »gemeinschaftlicher Arbeit« im ökonomischen Sinn spitzt sich hier in unverwechselbarer Prägnanz zu. Die zukünftige Verfaulung der Menschheit wird vom Kapital in Kauf genommen; doch das heißt »ökonomisch« nur: sie wird jener »allgemeinen Arbeit« überantwortet, die das Kapital als Gratis-Ressource voraussetzt und sich bereits »jetzt« aneignet. Wenn das Geld also stets Anweisung auf zukünftige Arbeit ist, so auch im impliziten Sinn einer Ausbeutung von »Welt« als einer kostenlosen Gegenwart. Künftige Generationen noch nicht Geborener werden, bei Strafe des Untergangs, durch unbezahlte Arbeit für Konstrukte des »Globalen« einzustehen haben, mit denen der »Wert« die »Erde« bereits »jetzt« seiner präsensmetaphysischen Obsession unterzieht. Dies allerdings destruiert jede Zeitanalyse, die vom »Jetzt« ausgehen würde. Erst aus der Perspektive noch nicht Geborener, so Marx, wird »das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen an einem andern Menschen. Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als boni patres familias den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen.«⁴² Der zunächst juristisch erscheinende Unterschied von Eigentum und Besitz, den Marx hier einführt, wird allerdings entscheidend sein. Mit ihm führen sich unabsehbare Verschiebungen ein. Tatsächlich verbirgt sich in ihm nämlich nur ein anderer: das *Gesetz der Wiederholbarkeit*. Es artikuliert sich nicht als quasi-natürliche Bestimmung der »Natur«, nicht als deren »Recht« oder als frommer Anspruch einer »Ökologie« auf »nachhaltiges Wirtschaften«. Dies wären selbst noch Versuche, die »Erde« Bestimmungen einer Ökonomie zu unterwerfen, deren Geltung damit auch unbeschränkt ausgedehnt worden wäre. Entscheidend ist vielmehr die Destruktion des »Gemeinsamen«, die Marx in Szene setzt. Es gibt kein gemeinsames Eigentum an der »Erde«, und zwar, weil diese »Gemeinsamkeit« unkonstruierbar bleibt. Auch alle »gleichzeitigen Gesellschaften

42. Ebd., S.784.

zusammengenommen« hätten auf sie keinen Eigentumstitel, weil bereits die Vorstellung einer Gleichzeitigkeit »aller« bereits einem usurpativen Übergriff gleichkommt. Das Gesetz, das noch dem von Eigentum und Besitz vorausgeht, läßt sich im Horizont einer Synchronie also ebenso wenig verorten wie von einer Diachronie. Es bezieht seine Autorität weder aus einer mythischen Fülle noch aus einem rationalen Kalkül. Vielmehr unterbricht es den Vorrang, den eine Ökonomie der Präsenz für sich reklamiert, und schreibt sich als Entgründung jeder Oiko-Semiotik von Gegenwart und Aneignung nieder. Der Vorrang der Präsenz nämlich ist selbst erschlichen. Er ist Resultat einer Gewalt, die jeder Präsenz ontologisch innewohnt, sie ermöglicht und herstellt. Indem sie Gewalt ist, gesteht die Rationalität der Aneignung aber selbst ein, daß sie in sich nicht rational ist: jede *ratio* erweist sich durch eine Zäsur von sich selbst getrennt, in der sich einer Logik der Wiederholung bereits ein Imperativ der *Gerechtigkeit* eingetragen hat. Deshalb kann die »Erde« keine Bedeutung annehmen, sei sie rational, sei sie mythisch, sei es als »Welt« oder als »Um-Welt«. Ihre Bedeutungslosigkeit oder vielmehr Nicht-Bedeutung markiert, worin sie jeder Aneignung entzogen bleibt. An dieser Grenze allerdings zerfällt, was sich als Mythos der »Erde« konstruieren ließe, und sei es der des »Systems«. Dieser Mythos selbst korrespondiert nur einer bestimmten Rationalität, indem er in den Dingen zum Abschluß bringen will, was nicht abgeschlossen werden kann. Zwischen Besitz und Eigentum hat sich jener Spalt geöffnet, der mit der Ontologie bricht, denn in der Differenz von Besitz und Eigentum schlägt sich nur eine andere nieder. Sie ist nicht »etwas«, sondern zeichnet sich im Riß ab, der jeden Mythos zerfallen läßt, weil er sich als Riß aus einer Zeitlichkeit ereignet, die weder eine des Eigentums noch eine des Besitzes sein kann.

In einer Wendung, in der Intensitäten einer spinozistischen Gesetzesfreude aufblitzen, setzt diese Unmöglichkeit einer Aneignung nämlich frei, was das Begehren von der Lust unterscheidet oder jede Lust bereits auf das »Gesetz« des Begehrens verwiesen hat. Zwar bereitet die Erschöpfung der »Erde« dem Kapital *Lust*, wie Marx bemerkt. »Der Klage über physische und geistige Verkümmern, vorzeitigen Tod, Tortur der Überarbeit, antwortet es: Sollte diese Qual uns quälen, da sie unsre Lust (den Profit) vermehrt?«⁴³ Doch um so einschneidender ist diese Lust vom Begehren ebenso getrennt wie die Aneignung vom Gesetz. Das Begehren rührt aus dem, was Gegenstand einer Aneignung nicht werden kann. Es geht

43. Ebd., S.285f.

der Lust voraus, es ist deren ontologisch ungreifbare Voraussetzung. Über eine spinozistische Fülle hinaus, die sich in der Substanz niedergelassen hätte, beschreibt Marx deren »materialistische« Zuspitzung deshalb in Gemeinbegriffen der Unterbrechung. Weltbegriffe sind die eines Begehrens, das die Endlichkeit affirmiert, aber gerade darin oder im Zeichen *anderer* auch über jede Endlichkeit hinaus ist: nicht obwohl, sondern *indem* sie jedes Theologem einer Gleichzeitigkeit oder gar Übergleichzeitigkeit destruiert. Eben darin insistiert die Ethik des Begehrens. Der »Sinn der Erde« findet also nicht einfach zu Begriffen von »Welt« und schon gar nicht zu solchen einer »Umwelt« zurück, um sich in ihnen abzuschließen. Ebenso wenig trägt er sich als Gebot einer Sparsamkeit oder der »Nachhaltigkeit« einer Haushaltung zu, wie es von einer »Ökologie« erlassen werden soll. Er impliziert, gegen alle Ökonomie des Eigenen, das Gesetz einer *Wiederholbarkeit* dessen, was nur Besitz, nicht aber Eigentum sein kann, denn jeder Besitz geht aus dieser Wiederholbarkeit hervor. Dies erst verleiht den Weltbegriffen der Marx'schen *Kritik* ihren unzeitgemäßen Zuschnitt. Sie korrespondiert dem Gesetz einer Alterität, die alle Horizonte des »Subjekts« im Anspruch einer Gerechtigkeit selbst aussetzen läßt.

Und dies schließlich ruft den dritten Term des strategischen Tableaus auf, das Marx zeichnet, nämlich den der *Zeit*. »Arbeit« nicht weniger als »Erde« leisten jeder Aneignung unbegrenzten Widerstand, indem sie aus einer Zeitlichkeit auftauchen, die auf Bestimmungen einer Präsenz, einer Anwesenheit, eines »Subjekts« und selbst eines »Daseins« nicht reduzierbar ist. Der »Sinn« jener »proletarischen Revolution«, über die Marx meditiert, resultiert aus einer Zerrissenheit, die im Innern jeder Präsenz, jeder zyklisch-linearen Zeitlichkeit oder jeder Logik der Aneignung, des Eigenen oder Eigentlichen aufklafft. Nicht also, weil sie sich in Begriffen eines überzeitlichen »Subjekts« fundieren ließe, übersteigt diese Zeitlichkeit die Grenzen endlicher »Subjekte«. Sie gehorcht einem *Imperativ der Endlichkeit*, der jede »Subjektivität« als Unmöglichkeit einer Aneignung unterlaufen hat. Bereits im Innern dieser Zeitökonomie des »Werts« bricht damit die Zeitlichkeit eines *Unaufschiebaren* auf, das die Zeit durchquert und in *Gespenstern anderer Entscheidungen* unterbricht.

Das Gespenst der Entscheidung

Weltbegriffe nämlich durchlaufen die Entwürfe des »Globalen«, indem sie es unausgesetzten Erschütterungen und Skansionen aussetzen, und die Asignifikanz der »Erde« korrespondiert »von Anfang

an« den Barbareien der Arbeit. Sie schreibt sich als *téchne* von Gemeinbegriffen einer technischen Kommunikation ebenso ein, wie sich in ihr die tellurischen und technischen Entortungen des Partisans ankündigen, die das 20. Jahrhundert freisetzen wird. In allen diesen Entortungen vermisst sich eine Differenz, die das »Globale« von der »Welt« trennt. Sie spricht davon, daß keine »Globalisierung« die Welt in sich einfassen oder einschließen kann. Weltbegriffe verhalten sich zum »Globalen« also nicht wie das Konkrete zum Abstrakten, der Gebrauchswert zum Tauschwert. Schon gar nicht korrespondieren sie einander wie das »Sinnliche« und das »Intelligible«. Kant zufolge sind »Weltbegriffe« vielmehr transzendent, indem sie einer Synthesis der Sinnenwelt über mögliche Erfahrung hinaus korrespondieren. Deshalb haben sie es nicht mit dem Intelligiblen einer Erkenntnis zu tun.⁴⁴ Würden sie von der Vernunft vereinnahmt und zu kosmologischen Ideen verschmolzen, würden sie das Denken in unlösbaren Antinomien abstürzen lassen. Ihr bald regulativer, bald postulativer Charakter nähert sie vielmehr Grenzbestimmungen einer Gesetzgebung an, in der für Kant zur Debatte steht, wie die Zwecke einer »menschlichen Vernunft« *praktisch* befördert werden können. Und dies verleiht ihnen eine irritierende Kraft, die den Dualismus von Sinnlichem und Intelligiblem ständig unterläuft und aufstört. Immer fehlt es dem »Globalen« nämlich an sich selbst. Stets entbehrt die »Erde« der Evidenz und Handgreiflichkeit. Weltbegriffe lassen sich nur differentiell oder als Öffnung auf ein Gesetz hin lesen, das ontologisch nicht konstruierbar ist. Insofern markieren sie, was jeden Entwurf von Welt auf Abstand zu sich hält und von hier aus auch in Terminologien einer »Lebenswelt« oder einer »Umwelt« nicht einzubinden ist. Die »Erde« ist in einer Gemeinsamkeit von »Lebenden« ebenso wenig fundiert, wie die »Arbeit« einfach »lebendige Arbeit« ist. Zwar verlangt das Kapital nach lebendiger Arbeit, doch was es sich aneignet, geht aus einer Erfindung hervor, in der sich Leben und Tod schon überkreuzt haben. Und das evoziert den Widerstreit. »Die Zeit ist mit dem Kapital in vollem Gang. Aber der Urteilsspruch, der immer zugunsten der gewonnenen Zeit gefällt wird, kann, wenn er einen Schlußstrich unter die Rechtsstreitfälle zieht, gerade damit den Widerstreit aufs Äußerste verschärfen.«⁴⁵ Um so weniger läßt er sich am »Platz eines Dritten« sistieren und ontologisch schlichten. Der Widerstreit differiert vielmehr als Unmöglichkeit eines Zeitgewinns ebenso wie als Abstand, den der »Sinn der Erde« zu sich selbst einhält. Dieser

44. Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 408.

45. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, S.293.

»Sinn« reißt auf und entgleitet sich selbst, indem er sich in Weltbegriffen vervielfacht, die ihn seinerseits zerreißen und überall mit Intensitäten des Politischen aufladen. Und deshalb insistiert der »Sinn« vor allem als *krísis* einer Rationalität, die jene des Systems selbst ist. Es wird beim Wiedereintritt in die Identität von jenen Disseminationen heimgesucht, die dem gebändigten Spiel von Identität und Differenz vorausgehen. Diese Unruhe, diese Virtualität, die in jeder Technik einer Verschiebung um so hartnäckiger einbrechen – inkommensurabel, barbarisch und unentscheidbar – nehmen bei Marx den Begriff des »Proletariats« an. Zwar scheint er dessen Begriff zunächst nur »ökonomisch« zu bestimmen. Marx folgt seinem liberalen Gegner auf dessen Terrain, und in seinen Begriffen zeigt er, daß der Frieden, der die ökonomischen Beziehungen auszeichnet, insgeheim auf einen Krieg zurückgeht, der im Innern der Ökonomie bereits geführt wird. Doch trotzdem erweist sich eine »ökonomische« Bestimmung des »Proletariats« als ebenso unzureichend wie jede andere, die sich im Ökonomischen erschöpfen würde. In dem, was den ökonomischen Techniken der Vertagung, des Transfers, des Zeitgewinns und der »Um-Welt« widersteht, schreibt sich ein, was onto-ökonomisch gerade nicht vereinnahmt werden kann. Der Marx'sche Zorn ist deshalb einer Exteriorität entlehnt, die sich allerdings nur *stammeln* läßt. Aller Systemik äußerlich und unveräußerlich, spricht er sich als Nicht-Bestimmung, als Riß oder als Einbruch eines Gesetzes, das jede kohärente Rede unterbricht; und deshalb kann Emmanuel Lévinas schreiben: »Prophetischer Aufschrei, kaum Rede zu nennen; Stimme, die aufschreit in der Wüste; Marx' und der Marxisten Revolte über die marxistische Wissenschaft hinaus. Sinn, der wie ein Aufschrei die Stille zerreißt, der in dem System nicht aufgeht, das ihn vereinnahmt und in dem er unaufhörlich widerhallt – mit einer anderen Stimme als der, die die kohärente Rede vorbringt.«⁴⁶ Denn diese Stimme ist keine Bestimmung. Sie ist Zerrissenheit jeder Bestimmung oder Zerbrechen jeder Kohärenz, die sich als System konstruieren ließe, und sei es als System »der Geschichte«. Diese Stimme ist nicht einmal »politisch«, wenn darunter Techniken verstanden werden, mit denen sich die gemeinsamen Angelegenheiten ordnen lassen. Sie ist vielmehr Frage der *Gerechtigkeit* ohne jedes ökonomische Maß – oder Gesetz ohne das Gericht einer Weltgeschichte.

Doch damit stellt sich die Frage nur erneut; und diesmal wird sie ebenso an Marx selbst zu richten sein. Denn muß der Bruch der

46. Emmanuel Lévinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg (Breisgau); München: Alber 1985, S.24.

Ontologie, den sein Text inszeniert, nicht auch durchkreuzen, was man seine Hoffnung oder gar seine Gewißheit nennen könnte, erst recht aber das »Wissen« der »Marxisten«, die ihn lasen und ihre Lektüre zu einer Logik der geschichtlichen Aktion verdichtet hatten? blieb diese Gewißheit oder dieses »Wissen« um den Verlauf der Dinge nicht seinerseits an eine bestimmte *Ontologie* der Geschichte gebunden? Denn kommt diese Hoffnung, diese Gewißheit oder dieses Wissen nicht immer neu in Wendungen auf sich zurück, die nahelegen, daß die Entscheidung *ontologisch* bereits gefallen sei? Nicht von ungefähr lassen sich auch bei Marx vielfach Versuche finden, seinen Zorn in eine geschichtliche Größe zu übersetzen, die mit der unabweisbaren Notwendigkeit eines »Seins« ausgestattet wäre. Beispielsweise soll es sich nicht darum handeln, »was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eignen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet«. ⁴⁷ Doch muß die Unwiderruflichkeit und Sinnfälligkeit dieser »ontologischen Wendung« nicht alles zunichte machen, was die Marx'sche Analyse hatte freilegen können? Kündigt sich hier nicht selbst ein apokalyptischer Ton an, der die Schleier zerreißt und insofern vor allem ein Ton des *Krieges* ist? Zielt er etwa nicht auf eine Enthüllung des »Seins«, über die ontologisch bereits entschieden sei? Und bedeutet, den Imperativ derart in der Sinnfälligkeit eines »Seins« aufgehen zu lassen, nicht auch, eine Differenz gelöscht zu haben, die den »Materialismus« erst im Zeichen einer ontologisch unkonstruierbaren *Entscheidung* denkbar gemacht hatte? Gewiß könnte man diese ontologischen Wende bei Marx' als Zugeständnis an ein bestimmtes Hegel'sches Erbe verstehen. Doch damit wäre nur wenig gesagt. Denn in welcher Beziehung stünden dann Ontologie und Entscheidung? Legt der »Materialismus«, den Marx ausarbeitet, nicht ganz anders die Versenkung des Imperativs in ein bestimmtes »Sein« nahe, und zwar so weit, daß er dieses »Sein« in gewisser Weise selbst zerreißt und *diesseits* aller Bedingungen die Unbedingtheit des Gesetzes zur Sprache kommen läßt? Dies käme der Marx'schen Einsicht immerhin näher, daß ein »Materialismus des Endlichen« nur aus einer Unterbrechung des Seins und insofern einer *Entscheidung* denkbar ist, die sich den Aporien dieser Endlichkeit aussetzt. Und doch, immer wieder enthebt Marx diese Entscheidung ihrer

47. Marx/Engels: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, MEW Bd. 2, S.38.

Endlichkeit, sobald er den geschichtlichen Prozeß als »notwendig« zu fassen sucht und sich damit auch der eigenen Voraussetzungen begibt. Stillschweigend kassiert etwa die berühmte Formulierung, die Proletarier hätten nichts zu verlieren als ihre Ketten, ihre eigene Voraussetzung: daß sie *ihr Leben verlieren können*, ohne daß dies durch eine dialektische Arbeit am »Sinn« zu rechtfertigen wäre. All dies setzt das Marx'sche Denken jedenfalls einer Mehrdeutigkeit aus, die es bereits dem Schlimmsten geöffnet hat, und zwar im gleichen Augenblick, in dem es eine »ontologische Wendung« einleitet. Zumindest besteht darin die Frage. Als exkommunizierte Voraussetzung jeder Kommunikation, als Randbemerkung, die jede Ökonomie unterbricht, geht die Stimme, die Lévinas zitiert, allerdings in keinem System auf, und sei es in dem eines »geschichtlich« gewordenen »Seins«. Wo sie sich ausdrückt, da als Verweis auf die Unmöglichkeit ihres Ausdrucks. Woher sonst könnte die Dekonstruktion ihre Kraft schöpfen, »wenn nicht von diesem immer unzufriedenen Ruf, von dieser nie zufriedenzustellenden Forderung, jenseits der vorgegebenen und überlieferten Bestimmung dessen, was man in bestimmten Zusammenhängen als Gerechtigkeit, als Möglichkeit der Gerechtigkeit bezeichnet?«⁴⁸

Zumindest unterstellt, was bei Lévinas »Un-Bedingung« heißt, einen Bruch, der »früher« ist als jede Dinglichkeit. Wie nämlich sollte die *Suche* nach dem anderen, noch entfernten Menschen schon die *Beziehung* mit diesem anderen Menschen sein können, wie Lévinas sagt, wenn nicht als Beziehung einer Nicht-Beziehung und damit in Gemeinbegriffen, die einen Bruch mit jeder Ökonomie ebenso wie mit jeder Ontologie vollzogen haben? Diese Gemeinbegriffe gehen aus keinem »Sein« hervor und noch weniger einfach aus der proletarischen »Lebenssituation«. All dies hieße, sie in einer Immanenz festzuschreiben, die ökonomisch geblieben wäre, und deren Dekonstruktion auf halbem Weg abzubrechen. Gemeinbegriffe dagegen lassen in jede Seinsbestimmung eine Unbezüglichkeit oder Nicht-Beziehung einbrechen, die sich in Horizontbegriffen nicht verorten läßt. Und dies kündigt den tiefen Konflikt an, den die Marx'schen Texte mit sich austragen, weil dieser Konflikt sie beständig auch von sich selbst getrennt hält oder in Vielheiten splittern läßt. Denn so wenig eine »materialistische Gesetzesfreude« ontologisch konstruierbar ist, so sehr muß sich die Beziehung einer Nicht-Beziehung doch »in« der »Welt« oder »als Welt« zutragen und Geltung verschaffen. Sie darf nicht folgenlos bleiben; wäre sie sonst doch nicht Entscheidung, die sich ihrer eigenen Unmöglichkeit aus-

48. Jacques Derrida: *Gesetzeskraft*, S.42.

gesetzt hätte, indem sie Platz greift. Und impliziert das nicht ebenso eine »Gewalt«? Wie anders sollte das Stammeln der Stimme Folgen in einer »Welt« haben können, die in sich bereits Globalität, Erpressung und Krieg »ist«? Wie sollte sie wirksam werden, wo die Stimme zu erheben immer schon bedeutet, auch zu den Waffen zu greifen oder sich selbst jener Logik des Krieges anzuverwandeln, soll das Stammeln nicht folgenlos bleiben? Überall steuert die Destruktion der Ontologie jedenfalls in sich selbst Bruchflächen an, in denen die Nicht-Begriffe einer »Ethik« auf Intensitäten des Politischen verweisen; so auch bei Lévinas: »In der Gestalt der Beziehung mit dem anderen Menschen, der in der Nacktheit seines Antlitzes und als Proletarier heimatlos ist, ereignet sich eine Transzendenz, ein Auszug aus dem Sein und so die *Unparteilichkeit* selbst, durch welche es insbesondere die Wissenschaft in ihrer Objektivität und an der Stelle des Ich die Menschlichkeit geben kann.«⁴⁹ Tatsächlich muß sich die »ethische« Unaufschiebbarkeit an diesem Punkt auch bei Lévinas mit einer Feinderklärung schneiden, die sich nur »politisch« schärfen läßt. Zwischen Ethik und Hostilität spitzt sich die Heimatlosigkeit eines Auszugs aus dem Sein zur Frage nach Gemeinbegriffen einer Weltlichkeit zu, die sich nicht mehr in einer Ökonomie der Zeit, als Rechtzeitigkeit eines *érgon* oder als Ontologie der Geschichte begründen lassen. Nicht Stimme oder Bestimmung also, sondern Zäsur, die sich nicht positionieren läßt, weil sie jeden verlautenden Sinn unterbricht – deshalb muß die Revolte einer Unterbrechung des »Seins« *permanent* sein. Sie entwirft sich nicht als Perspektive in den Horizont einer Geschichte, von der sie sich ontologisch verbürgt wähnen würde. Sie ereignet sich in nächster Nähe, unausgesetzt und als Unterbrechung ihrer selbst. Sie läßt die Intensität von Gemeinbegriffen aus einer Differentialität hervorgehen, die sich in Weltbegriffen auf Abstand auch zu sich selbst hält. Und deshalb kann Lévinas fortfahren: »Als Forderung wissenschaftlicher Strenge, als Anti-Ideologie, drückt die Revolte gegen eine Gesellschaft ohne Gerechtigkeit den Geist unserer Zeit aus. Revolte gegen eine Gesellschaft ohne Gerechtigkeit, wäre sie auch in ihrer Ungerechtigkeit ausgewogen, von Gesetzen geleitet, einer Macht unterworfen, und würde sie selbst eine Ordnung, einen Staat, eine Stadt, eine Nation, eine Berufsgenossenschaft begründen. Revolte für eine andere Gesellschaft, aber Revolte, die von neuem beginnt, sobald die andere Gesellschaft sich einrichtet; Revolte gegen die Ungerechtigkeit, die einsetzt, sobald die Ordnung einsetzt – eine neue Tonart im alten abendländischen Progressismus, eine Tonart der Jugend. Als ginge

49. Emmanuel Lévinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, S.33.

es um eine Gerechtigkeit, die sich selbst der Senilität und der Gebrechlichkeit anklagt, sobald es Institutionen gibt, um sie zu schützen. Als würde, aller Berufung auf politische, soziale, ökonomische Lehren und Wissenschaften, aller Bezugnahmen auf die Vernunft und auf die Techniken der Revolution zum Trotz, in der Revolution der Mensch gesucht – in der Revolution, insofern sie Unordnung oder dauernde Revolution ist, Umbruch der Verhältnisse, Auslöschten der Eigenschaften und, so wie der Tod, den Menschen von allem und vom Ganzen befreit.«⁵⁰

Kaum jedenfalls könnte eine Ethik der »Revolution« strenger formuliert werden. Sie sieht von Wissenschaften und Techniken ebenso ab wie von einer bestimmten Vernunft. Sie bricht mit den Verhältnissen, in denen die Logik des Aufschubs ihre Herrschaft behauptet, und deshalb in gewisser Weise mit sich selbst. Denn bricht sie nicht sogar mit einem bestimmten »Leben«, und ist dieser Bruch nicht sogar ihre innerste Bedingung? Tatsächlich führt Lévinas einen gewissen »Tod« ein, um eine Befreiung »vom Ganzen« denken zu können. Von welchem Tod aber ist hier die Rede? Keinesfalls wird die »Revolution«, die nach Gerechtigkeit verlangt, »Werk« sein können, das, einem Hegel'schen Kalkül gleich, aus einem äußersten Wagnis hervorgegangen wäre, »gemeinsam« das Leben »dranzusetzen« und so erneut einen »Sinn der Geschichte« zu erarbeiten und sicherzustellen. Dies würde sie nur erneut einer Hegelschen Dialektik unterwerfen, die den Tod zur Produktivkraft eines »Sinns« macht. Eine Politik der Endlichkeit dagegen unterbricht diese Ökonomie, indem sie die Oppositionen von »Leben« und »Tod« einer ganz anderen Grenze aussetzt. Sie insistiert als »Transzendenz« des Anderen, der nicht »da« ist, als barbarische Inschrift, die nicht entziffert werden kann, und insofern kann sie auch weder einfach eine des Lebens noch eine des Todes sein. Der Andere nämlich »ist« bereits Entzug jeder lebendigen Selbstgegenwart: und bereits darin widerfährt dem »Ich« ein »Tod« über seinen eigenen Tod hinaus. Der Andere »ist« Leben »jenseits« des eigenen Todes oder »Sinn«, der niemals »eigener« Sinn wird. »Sinn« wird er vielmehr als Tabu oder als Gesetz, das jeden »Sinn« aus der Wiederholbarkeit von Wiederholungen auftauchen läßt. Insofern markiert sich im Anderen eine Teilung vor jeder Mit-Teilung, eine Zerrissenheit des Gemeinsamen oder die Beziehung einer Nicht-Beziehung, der jede Entscheidung vor allem *gerecht* werden muß. Lévinas nennt sie das Des-Interesse, das nicht nur mit jeder Interessiertheit an Seiendem gebrochen hat, sondern dieser Bruch in sich »ist«, und zwar vor je-

50. Ebd., S.34.

dem *lógos* eines *oíkos*. »Kommunikation, die über den bloßen Austausch von Zeichen hinaus die ›Gabe‹ beinhaltet, das ›offene Haus‹ – das sind einige ethische Formulierungen, durch die hindurch die Transzendenz als Menschlichkeit bedeutet oder die Ekstase als Desinter-esse. *Idealismus* vor der *Wissenschaft* und der *Ideologie*.«⁵¹ Und ist es nicht dieser »Idealismus«, der ganz anders mit der idealistischen Metaphysik bricht und an den Marx stillschweigend seine Hoffnung geknüpft haben mußte, die Mittellosigkeit des Proletariats sei bereits der Bruch mit allen Mitteln und insofern auch mit jeder Wissenschaft und Ideologie? Die »Gabe« jedenfalls, von der bei Lévinas die Rede ist, entgeht der ökonomischen Sphäre des Interesses und des Interessiert-Seins. Sie ist nicht Mittel des Austauschs und nicht Gegenstand einer Aneignung. Sie öffnet das *oíkos* und unterbricht seine zirkuläre Geschlossenheit. Diesem *oíkos* korrespondierend, spielt sie insofern zwar immer noch in der Erwartung einer Rückkehr, aus der die odysseischen Zirkel ihre Sujets beziehen, berührt sie sich also mit der Antizipation eines Eintreffens, in dem sie zu sich zurückgekehrt sein wird; im Sinne dieser Öffnung gehört die »Gabe« also noch ganz der Ökonomie an, »ist« sie, was eine Ökonomie zur Ökonomie macht: Annullierung der Gabe. Doch zugleich markiert sich in ihr etwas anderes, worin sich diese Öffnung selbst erst geöffnet hat, nämlich einem Außen aussetzt, das ihr nicht untersteht. »Dieses Außen gerade gibt den Anstoß, setzt den Kreis und die Ökonomie in Gang, indem es (sich) *einläßt* in den Kreis und ihn (sich) drehen läßt. Wenn man von den Wirkungen eines Kreises, in denen eine Gabe sich annulliert, Rechenschaft *ablegen* muß (vor der Wissenschaft, der Vernunft, der Philosophie, der Ökonomie des Sinns), so muß man dabei auch dem Rechnung tragen, was, obgleich es nicht einfach zum Kreis gehört, (sich) in ihn und ihn in seine Bewegung einläßt. Was ist die Gabe als Erster Bewegter des Kreises? Und wie kontrahiert sie sich zum Kontrakt? Von wo an und von wann ab verträgt sie sich mit dem zirkulären Vertrag?«⁵²

Ein »Außen« also, das nicht zum Kreis gehört und ebenso wenig als Göttlichkeit eines »ersten Bewegers« auf eine aristotelische Rechnung des »Seins« gesetzt werden kann: in dieser Unmöglichkeit faßt sich die Marx'sche Anstrengung zusammen, einer Metaphysik zu entkommen, die sich in Theologemen der »Arbeit« vorträgt. Dieser Unmöglichkeit antwortet ein Begriff des Gesetzes, der sich allerdings nur in Bajonetten der Metapher zuspitzen kann und

51. Ebd., S.43.

52. Jacques Derrida: *Falschgeld*, S.45f.

in Intensitäten des Politischen kristallisiert. Denn die Zeit des Politischen kann aus einem Kreislauf nicht hervorgehen, sie ist kein Moment des odysseischen Zirkels. Ebenso wenig aber kann sie aus einem »Außen« rühren, das dieser Immanenz einfach entgegengestellt wäre; dies würde sie nur den Möglichkeiten einer dialektischen Wieder-Aneignung aussetzen. *Intensitäten des Politischen rühren vielmehr aus dem, was weder »innen« noch »außen« ist.* Sie zeichnen die Grenze nach, die solchen Eingrenzungen vorangeht. Sie markieren jenen Augenblick einer Entscheidung, über den sich nicht entscheiden läßt und der doch, im Zeichen der Endlichkeit und Unabweisbarkeit des Urteils, immer neu entschieden werden muß. Und dies schließlich situiert das Politische auf Grenzen von Ökonomie und An-Ökonomie. Von wo an und von wann an nämlich verträgt sich die Differenz der Gabe mit dem Vertrag?, wie Derrida fragt. Wie also kontrahiert sie zum Kontrakt, wie ökonomisiert sie sich? Doch zugleich: welcher agonale Widerstreit schreibt sich in diesem Vertrag fort und kehrt in ihm wieder, um ihn zu unterbrechen und eine Entscheidung herauszufordern, die den Bruch mit der Ökonomie herbeiführt, um dem Anderen gerecht zu werden? Und wie trägt sich diese Annullierung zugleich in die Gefüge der Ökonomie ein, um sie Öffnungen auszusetzen, die der Ökonomie nicht anverwandelt werden können und deshalb agonal, aporetisch und unentscheidbar in ihr umgehen?

In diesen Fragen setzt zunächst ein, was man eine »ökonomische« Definition des Proletariats nennen könnte. Marx zufolge geht die Verträglichkeit des Vertrages aus einer Übersetzung von Arbeit in Arbeitskraft hervor. Erst in dieser Übersetzung »ist ›Arbeit‹ eine ebenso moderne Kategorie wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen«.⁵³ Aber deshalb genügt es keineswegs, hier einen bloßen Übersetzungsfehler zu bemängeln: etwa einen Mißbrauch der »Arbeit« zu profanen Zwecken anzuklagen, die sie um ihre Göttlichkeit gebracht hätten. Diese Göttlichkeit ist *selbst* nur Effekt der Übersetzung, mit der die »Arbeit« angeeignet wird, Phantasma einer unendlichen Ressource, die angezapft zu werden deren natürliche oder vielmehr übernatürliche Bestimmung sei. Die Übersetzung bringt also immer beides hervor, die Arbeitskraft ebenso wie Vorstellungen einer Göttlichkeit übernatürlicher Schöpferkräfte. Um der Gerechtigkeit gerecht werden zu können, müssen diese Techniken der Transposition oder Transsubstantiation also »selbst« destruiert werden. Tatsächlich lassen sie sich auf »etwas« nieder, was sie sich aneignen, was sie jedoch ebenso mit einer Differenz

53. Marx: *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW Bd.13, S.634.

zeichnet, über die sie keine Macht gewinnen. Die undarstellbare, aber ebenso unverzichtbare Differenz entgeht dem ökonomischen System. Darin kreuzt sich der undarstellbare Überfluß der »Gabe« mit der Insistenz einer Gerechtigkeit, die in keiner Ökonomie ein Maß finden wird. Zumindest spricht Derrida davon, daß sich in dieser unmöglichen Gabe eine *Unendlichkeit* an Gerechtigkeit einfordert. Diese Gerechtigkeit gebührt dem Anderen, denn sie verdankt sich *ihm*, und zwar *vor* jedem Vertragsabschluß. Sie ist »aufgrund ihres bejahenden Wesens irreduktibel, aufgrund ihrer Forderung nach einer Gabe ohne Austausch, ohne Zirkulation, ohne Rekognition, ohne ökonomischen Kreis, ohne Kalkül und ohne Regel, ohne Vernunft oder ohne Rationalität im Sinne des ordnenden, regelnden, regulierenden Beherrschens. Man kann darin also einen Wahn erkennen, ja sie des Wahns anklagen. Man erkennt darin vielleicht sogar eine (andere) Art Mystik (und klagt sie deshalb an).«⁵⁴ Zweifellos bedroht dieser Wahn die Zirkel der Ökonomie in jedem einzelnen ihrer Ausdrücke, die wie bei Luhmann zwischen »Rationalität« und »Irrationalität« schwanken, und kaum ein Begriff der Metaphysik, der von dieser Drohung eines Wahns nicht bereits betroffen wäre. Beispielsweise bricht die Forderung einer Gabe ohne Austausch als Zäsur einer »absoluten Negation« (Hegel) ein. Doch deshalb ist sie auch nichts, was als Negation oder dialektische Negativität innerhalb der Horizonte einer Ökonomie bestimmbar wäre. Irreduzibel ist sie nämlich gerade aufgrund ihres *bejahenden* Charakters, den die Negation selbst nur als dialektisch gebändigt erfassen kann. Dieser »Wahn« nämlich affirmiert die *krísis* der Rationalität, die das System auszeichnet, nicht etwa, um seiner Rationalität zu erstatten, was ihr fehlt, um diese Rationalität also zu vervollständigen und abzuschließen. Sie »ist« diese *krísis* »selbst«, und zwar über jede Verunsicherung hinaus, die das System in sich aufheben oder codieren könnte. Sie »ist«, was die Forderung der Gerechtigkeit davon abhält, in Bahnen einer Anerkennung und Aneignung zurückzufinden. Nur deshalb hallt das Verlangen der Gerechtigkeit als unendliche Forderung in jedem Ausdruck wider, wie Lévinas sagt. Sie läßt jeden Ausdruck reißen, sie geht in ihm wie ein unverortbares, in sich vervielfachtes Nicht-Zentrum um: als Gespenst, das alle Beziehungen der Ökonomie befallen und die »Welt« sich gewissermaßen selbst entzogen hat. Nicht Zeitlichkeit des Selben also, die sich in Anderes entläßt, um zu sich zurückzukehren, sondern barbarische Zeitlichkeit des Anderen, die jede Odyssee durchkreuzt hat, noch bevor sie sich zu sich selbst aufmachen kann: in dieser Differenz

54. Jacques Derrida: *Gesetzeskraft*, S.52.

markiert sich, was das Recht oder jedes positive Gesetz aus einer Differenz der *Gerechtigkeit* hervorgehen läßt. Deshalb ist die »De-konstruktion« auch keine »Philosophie« und schon gar nicht eine »Methode«, die mit anderen akademischen »Methoden« konkurrieren würde. Sie »ist«, was diesseits akademischer Streitfragen immer neu einsetzt. Sie unterläuft jeden Akademismus, denn sie »ist verrückt nach dieser Gerechtigkeit, wegen dieser Gerechtigkeit ist sie wahnsinnig. Dieses Gerechtigkeitsverlangen macht sie verrückt. Diese Gerechtigkeit, die kein Recht ist, ist die Bewegung der Dekonstruktion: sie ist im Recht oder in der Geschichte des Rechts am Werk, in der politischen Geschichte und in der Geschichte überhaupt, bevor sie sich als jener Diskurs präsentiert, den man in der Akademie, in der modernen Kultur als ›Dekonstruktionismus‹ betitelt.«⁵⁵

Immer geht der Begriff des Politischen, der sich bei Marx ankündigt, deshalb aus einer Verrücktheit oder Verrückung hervor, die die Odysseen des akademischen »Sinns« unaufschiebbar heim-sucht. Unaufschiebbar nämlich ist nicht die gesicherte Vision des Kommenden, für die bereits ausgemacht wäre, was »Geschichte« heißt, und erst recht keine Ontologie, die die *krisis* einer Entscheidung in sich aufgesogen oder »aufgehoben« hätte. Unaufschiebbar ist, was in präziser Weise *unabsehbar* ist. Es gibt also kein »Ziel«, wenn darunter ein *télos* verstanden wird, das der Geschichte inne-wohnen würde. All dies wäre dialektisch geblieben, und vor allem hätte es sich bereits einem Terrorismus des »Sinns« gebeugt. Denn es beschrieb selbst nur Figuren einer Ökonomie der Macht, die über diesen »Sinn« verfügen will, indem sie ihn sich aneignet und im Priesterwissen von Funktionären einer *universitas* ausbeutet, die allerdings ohne weiteres auch die Gestalt einer »Partei« annehmen kann. Nichts aber könnte dem Zorn, der Marx schreiben läßt, fremder sein. *Denn die Ent-Mittelung des ethischen Des-Interesse bricht in bestimmter Hinsicht mit der Geschichte selbst.* Die Un-Bedingung, die Marx »proletarisch« nennt, »ist« Heimatlosigkeit, die sich in keiner Ökonomie verorten läßt. Die Proletarier, so Marx unmißverständlich, sind keine Götter; vielmehr ist in ihren Lebensbedingungen »der Mensch in ihm sich selbst verloren«.⁵⁶ Diese Heimatlosigkeit wird deshalb auch weder ökonomisch noch in den Überbauten der Politik, des Rechts, der Kultur oder des Denkens bestimmbar oder seßhaft zu machen sein. Als »Auszug« aus dem »Sein« ist diese Heimatlosigkeit nicht nur der Bruch *in* jedem »Diskurs«. Sie ist der

55. Ebd., S.52.

56. Marx: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, S.38.

Bruch »selbst«, in dem sich die Unmöglichkeit der Ethik, Welt zu werden, zu Intensitäten des Politischen zuspitzt, das seiner eigenen Unmöglichkeit Rechnung tragen und ihr insofern gerecht werden muß. Was also nötigt zur Entscheidung? Vor allem anderen dies, sich von jedem »Reformismus« abzusetzen, der sich nur in jenen odysseischen Bahnen äußern würde, in denen etwas von ihrem Wagnis aufblitzt: eine Gefahr muß abgewandt, ein Risiko minimiert, die schlimmsten Ungerechtigkeiten müssen zumindest unkenntlich gemacht werden. Die Marx'sche »Dekonstruktion« widersteht dem, denn sie setzt ungleich »früher« ein. Sie entziffert die Fragwürdigkeit jeder Gegenwart in Archäologien einer Differenz, die in den Übertragungsbeziehungen oder Metaphern bereits zum Schweigen gebracht worden war. In jeder Ökonomie wird die Barbarei dieser Differenz ebenso ausgebeutet wie zum Verstummen gezwungen, gerade indem sie »früher« ist als jeder zeitliche Horizonte einer Hermeneutik. Und deshalb besteht die Verrücktheit der »Dekonstruktion« darin, eine Entscheidung zu forcieren, in der dieser Abwesenheit Gastraum gewährt oder den *Gespensern* jener das Wort erteilt wird, die *nicht da sind*. Tatsächlich wohnt insofern jedem Entscheidungs-Ereignis »das Unentscheidbare wie ein Gespenst inne, wie ein wesentliches Gespenst. Sein Gespensterhaftes dekonstruiert im Inneren jede Gegenwarts-Versicherung, jede Gewißheit, jede vermeintliche Kriteriologie, welche die Gerechtigkeit einer Entscheidung (eines Entscheidungs-Ereignisses) (ver)sichert, ja welche das Entscheidungs-Ereignis selbst sicherstellt.«⁵⁷ Erst diese Ent-Sicherung hintergeht den Mythos eines »ersten Bewegers«, um in Zäsuren des Politischen aufblitzen zu lassen, was jeden Mythos im unmöglichen Text des Anderen unterbrochen hat. Diese Ent-Sicherung vollzieht sich allerdings notwendig in einer Zeitlichkeit, die als »Revolution« immer »zu früh« kommt und sogar »zu früh« kommen muß, wie Rosa Luxemburg schreibt.⁵⁸ Aber deshalb wird sie auch immer der Anklage ausgesetzt sein, die äußeren »Bedingungen« und die fehlende »Reife« der Verhältnisse notorisch zu mißachten, die eine Revolution erlauben könnten, und deshalb ein »Wahn« zu sein.

Doch diese Überstürzung, diese Verfrühtheit der Intervention gehört zu den unveräußerlichen Bedingungen einer jeden Entscheidung. Sie beschreibt die Voraussetzungen, unter denen sich Gerechtigkeit allein ereignen kann. Nie kann die Gerechtigkeit nämlich warten. »Eine gerechte, angemessene Entscheidung ist immer so-

57. Jacques Derrida: *Gesetzeskraft*, S.50f.

58. Vgl. Rosa Luxemburg: *Sozialreform oder Revolution*, in: dies.: Politische Schriften I, Wien: EVA 1968, S.121.

fort, *unmittelbar* erforderlich, ›right away‹. Sie kann sich nicht zuerst eine unendliche Information besorgen, das grenzenlose Wissen um die Bedingungen, die Regeln, die hypothetischen Imperative, die sie rechtfertigen könnten. Selbst wenn sie über ein solches Wissen verfügen würde, selbst wenn sie sich die hierzu nötige Zeit ließe und das notwendige Wissen sich aneignete, so wäre trotzdem dieser Augenblick *als solcher* stets ein endlicher Augenblick der Dringlichkeit und der Überstürzung; zumindest, wenn man voraussetzt, daß er nicht die Konsequenz oder die Wirkung dieses theoretischen oder historischen Wissens, dieses Nachdenkens oder dieser Überlegung sein kann – sein darf, und daß er immer eine Unterbrechung der juridisch-, ethisch- oder politisch-kognitiven Überlegung, die ihm vorausgehen *muß* und vorausgehen *soll*, darstellt.«⁵⁹ Aber dies macht der Gegenwart nicht weniger als der »Zukunft« das Recht streitig, die Entscheidung wie eine transzendente Instanz zu beherrschen. Denn die Gerechtigkeit ist Sache der Anderen, die nicht »da« sind, und deshalb wendet sich Derrida den Marx'schen Gespenstern zu. Deshalb erteilt er dem *Gespenst* des »Kommunismus« sogar erneut das Wort, um es programmatisch erklären zu lassen, alle Gespenster zu vertreiben, von denen die Lebenden unter dem Diktat »toter Arbeit« heimgesucht werden.⁶⁰ Eine unmögliche, uneinholbare Proklamation also: weit davon entfernt, zu einer lebendigen Präsenz zurückzukehren oder eine sich selbst transparente, beherrschbare und verfügbare Gegenwart zu erzeugen, vervielfachen sich die Gespenster, die diese Entscheidung herausfordern und ebenso heimsuchen, sobald sie getroffen wird. Sie dementieren die Möglichkeit eines abschließenden Urteils und jeder definitiven Entscheidung, um sie zugleich herauszufordern, hier und jetzt, ohne Aufschub und in gewisser Hinsicht stets überstürzt. Und dies ist es, was auch Marx verrückt macht. Denn was ist von einem Urteil zu halten, das ebenso notwendig ist, wie es sich nicht abschließen läßt? Zumindest entzieht es der »Revolution«, die sich in den Marx'schen Texten ankündigt, jede Aussicht, sich ins *Werk* zu setzen und darin abzuschließen. Aller Apokalyptik zum Trotz sprechen die Marx'schen Texte von der unhintergehbaren Unmöglichkeit jeder Apokalypse – und damit von der Unmöglichkeit einer »Revolution«, die sich als Enthüllung »menschlicher Wesensbestimmungen« oder eines »geschichtlichen Seins« mißverstehen würde. Unablässig führen die Marx'schen Begriffe vielmehr etwas ein, was sie in sich

59. Jacques Derrida: *Gesetzeskraft*, S.53f.

60. Vgl. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.160ff.

selbst schleift oder die Möglichkeit dementiert, sich in einer Ontologie der Enthüllung in Szene zu setzen.

Zwar kündigte sich im Begriff der »Arbeit« das letzte Gefecht einer »Revolution« an, deren Mythos ein ganzes Jahrhundert, das zwanzigste, auf seine Weise beherrschen konnte, indem es gewaltige soziale, politische und militärische Kräfte in ihm freisetzte. Allerdings, die »Arbeit« ist kein »erster Bewegter«, und auf ihr den historischen *Mythos* eines »Proletariats« zu errichten, entgeht deshalb auch nicht dem Schicksal eines jeden Mythos. Irreduzibel nämlich ist nicht die Differenz, die eine bestimmte, etwa durch die Konzentration der großen mechanischen Maschinerie generierte »Arbeit« zu Strukturen ihrer Aneignung austrägt; irreduzibel ist also nicht ein bestimmter Begriff des Industrieproletariats. Gerade Marx zeigt, daß die *epoché* der »Arbeit« Niederschlag einer *téchne* ist, die sich in ihr nicht zeigt. Irreduzibel ist vielmehr jene *Arbeit der Differenz, die sich in Dispositiven unterschiedlicher Ökonomien niederläßt, sie durchläuft und immer neuen Verschiebungen aussetzt*. Was Marx, beispielsweise, imaginäres oder fiktives Kapital nennt, koppelt sich von seiner »Referenz« zwar nicht einfach ab. Doch es verwandelt die Arbeit in eine Größe, die beständig aussteht, also an eine *zukünftige* Arbeit. Doch deshalb realisiert es diese Arbeit auch nicht; es schiebt sie gleichsam vor sich her wie eine Bürgschaft, die es in Anspruch genommen hat und für sich arbeiten läßt, indem es Arbeitskraft und Erde tatsächlich verwüstet. Es hat gleichsam seine eigene Genese überholt und schlägt sich im Anspruch auf eine Zukunft nieder, die es ebenso erfindet wie besetzt hält. Es beutet aus, beglaubigt oder verifiziert sich an einer Arbeitskraft, die noch gar nicht geboren wurde. »Der Marktwert dieser Papiere ist zum Teil spekulativ, da er nicht nur durch die wirkliche Einnahme, sondern durch die erwartete, vorweg berechnete bestimmt ist.«⁶¹ Die Toten und Nicht-Geborenen also müssen arbeiten, gerade sie oder vor allem sie werden arbeiten müssen, und das verleiht den »gegenwärtigen« ökonomischen Prozessen selbst ihren fiktiven, imaginären oder gespenstischen Charakter. An ihn reicht kein Begriff des Politischen heran, der an eine Metaphysik der Präsenz oder des Lebens gebunden wäre. Aber wie sollte seine Stimme erheben, wer tot oder noch nicht geboren ist? Wie sollte er anders sprechen können denn als Gespenst? Und wie sollte sich der Begriff des Politischen deshalb anders bestimmen lassen als darin, den Gespenstern das Wort zu erteilen?

Irreduzibel ist der »andere« Begriff der Zukunft deshalb

61. Marx: *Kapital*, Bd.III, S.485.

darin, aus der Zeitlichkeit des Anderen zu rühren, der nicht »da« ist, aber jedes »Da-Sein« eröffnet und ermöglicht. Um so weniger kann die Gerechtigkeit warten, und deshalb kommt sie immer »zu früh«, ist sie »früher« als Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. Diese »Frühe« läßt sich nirgends plazieren oder verankern. Sie ereignet sich als Differenz jeder Gegenwart zu sich oder als Postulat, sich vor jedem Urteil an die Stelle jedes anderen versetzt zu haben, wie bereits Kants Zumutung lautete.⁶² Wenn dieses Postulat nämlich unerfüllbar ist, dann nicht nur, weil die Bewegung eines Sich-Versetzens unabschließbar bleibt, da sie sich immer anderen Anderen ausgesetzt sieht, in die sie sich versetzen müßte. Unerfüllbar ist sie vor allem, weil der Andere nichts ist, wohin sich ein Urteilender versetzen *könnte*. Insofern wird sie auch nie beendet sein, und immer steht sie aus. Erst in diesem »Ausstehen« – in dem also, was sowohl fehlt wie auf sich zu-kommt, ohne an-zukommen – zeichnet sich jener andere Begriff von »Zukunft« ab, der aus der unvordenklichen Fülle einer »Frühe« hervorgeht. Diese »Zukunft« folgt keinem Entwurf. Vielmehr antizipiert sie die Unmöglichkeit ihres Eintreffens. Sie ist, was jedem Augenblick einer Entscheidung vorausgeht und deshalb in ihr wiederkehrt, in ihr umgeht und sie heimsucht. Dies macht die irreduzible Un-Möglichkeit der »Revolution« aus, und dies setzt sie zugleich von jedem apokalyptischen Duktus ab. Doch ebenso besteht darin die Unabweisbarkeit und Unaufschiebbarkeit dieser »Revolution«. Sie kommt nicht als lebendiges, gegenwärtiges Sprechen zum Ausdruck. Sie kehrt in jedem Ausdruck als »Gespenst des Kommunismus« wieder, das nach Gerechtigkeit verlangt und sich darin jeder Gewalt einer Vereinnahmung durch »Subjekt« oder »Da-Sein« entzieht.

Deshalb gibt es in jeder Entscheidung ein undurchdringliches, ein unentscheidbares Moment. Nie wird sie sich auf »Gründe« berufen können, in denen sie sich definitiv fundieren und abschließen ließe. Doch sie bleibt ebenso unabweisbar wie die Gerechtigkeit selbst, die sich in ihr verlangt, und dies diktiert alle Aporien des Politischen, indem sie es dem *Unentscheidbaren* aussetzt. »Das Unentscheidbare ist nicht einfach das Schwanken oder die Spannung zwischen zwei Entscheidungen, es ist die Erfahrung dessen, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann, weil es ihnen fremd ist und ihnen gegenüber ungleichartig bleibt, was dennoch aber – dies ist eine Pflicht – der unmöglichen Entscheidung sich ausliefern und das Recht und die Regel berücksichtigen muß.

62. Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft*, Werke in 12 Bänden, Bd.10, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, A 155.

Eine Entscheidung, die sich nicht der Prüfung des Unentscheidbaren unterziehen würde, wäre keine freie Entscheidung, sie wäre eine programmierbare Anwendung oder ein berechenbares Vorgehen. Sie wäre vielleicht rechtens, nicht aber gerecht.«⁶³ Unvermeidbar zerstört diese Aporie jede »Ontologie der Geschichte«. Die Differenz zwischen dem, was rechtens, und dem, was gerecht wäre, widerstreitet jeder apokalyptischen Anmaßung, die sich in einem einzigen, alles enthüllenden, alles erfassenden Akt einer Gesetzgebung verwirklichen würde. Jedes Recht, gerade dort, wo es sich als »revolutionäres« setzen will, ist durch eine Differenz von sich selbst getrennt, die sich ihm als Imperativ des Anderen ereignet. Nicht anders also, als sich im Begriff des Besitzes der Imperativ seiner Wiederholbarkeit aufnötigte, ist jede Entscheidung einer »Revolution«, ihr Recht setzender Charakter, vom Imperativ dieser Wiederholbarkeit diktiert. Alles steht hier auf dem Spiel: der »Materialismus« nicht weniger als die Zeitlichkeit, die Marx'sche Hoffnung nicht weniger als die Gerechtigkeit. Deshalb spricht Derrida auch von »einem ebenso unruhigen, fragilen und entwaffneten Quasi-›Messianismus‹, einem stets vorausgesetzten ›Messianismus‹, einem quasi transzendentalen Messianismus, der zugleich hartnäckig von einem Materialismus ohne Substanz angezogen wäre: einem Materialismus der *chora* für einen verzweifelnden ›Messianismus‹. Aber ohne diese bestimmte Verzweiflung, und wenn man auf das, was kommt, zählen könnte, wäre die Hoffnung nichts als das Kalkül eines Programms. Man hätte die Vorschau, aber man würde nichts und niemanden mehr erwarten. Das Recht ohne Gerechtigkeit.«⁶⁴

Allerdings entzieht dies einem apokalyptischen Begriff des »Kommunismus«, und gerade ihm, von Anfang an seine Voraussetzungen. Eine bestimmte Ontologie ließ ihn auch »geschichtlich« zur ebenso terroristischen wie selbstzerstörerischen Gestalt eines Versuchs werden, der ausstehenden Geschichte eine Präsenz zu verleihen, die »die vielen Bourgeoisien der Erde in eine einzige, die vielen Proletariate ebenfalls in ein einziges zusammenfaßt und auf diese Weise eine gewaltige Freund-Feindgruppierung gewinnt.«⁶⁵ Das Splittern jeder zeitlichen und räumlichen Kohärenz im Einbruch einer »Frühe« dagegen, die Marx sprechen läßt, zerreißt jede Ontologie eines kohärenten »Subjekts« selbst, von dem solche Feinderklärungen ausgehen könnten. Sollte es denn eine Marx'sche *epistémè* geben, dann jene, in der Arbeit, Erde und Zeit kommunikations-

63. Jacques Derrida: *Gesetzeskraft*, S.49f.

64. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.264f.

65. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, S.73.

technologisch in eine bestimmte Konstellation versetzt worden waren: Arbeit, die sich unter technologischen Bedingungen großer mechanischer Maschinerie konzentrierte; Erde, die sich als Verhältnis von Nationalem und Internationalem codierte; und Zeit, die auf kein »Da-Sein« reduziert werden kann und deshalb als Ausstand ihrer selbst insistiert. Von hier aus die Marx'sche Eile, eine *Entscheidung* herbeizuführen. Es ist, als würde er eine »geschichtliche Konstellation« auf Möglichkeiten hin analysieren, die zerfallen würden, sollte der Augenblick dieser Entscheidung verpaßt werden; es ist, als hätte Marx, und gerade er, ein untrügliches Gespür für jene kommunikations-technologischen Voraussetzungen, die einer »proletarischen« Revolution ihren »Gegenstand« auch entziehen könnten. Zunächst folgt zwar alles bei Marx einer Logik der Eskalation, in der die Entwicklung der Kommunikationen den ökonomisch kodifizierten Konflikt verschärfen werde. »Das eigentliche Resultat ihrer Kämpfe ist nicht der unmittelbare Erfolg, sondern die immer weiter um sich greifende Vereinigung der Arbeiter. Sie wird befördert durch die wachsenden Kommunikationsmittel, die von der großen Industrie erzeugt werden und die Arbeiter der verschiedenen Lokaltäten miteinander in Verbindung setzen. Es bedarf aber bloß der Verbindung, um die vielen Lokalkämpfe von überall gleichem Charakter zu einem nationalen, zu einem Klassenkampf zu zentralisieren. Jeder Klassenkampf ist aber ein politischer Kampf.«⁶⁶ Offenbar besteht die Marx'sche Hoffnung also darin, »vor« jeder ökonomischen Zersplitterung könnten kommunikationstechnisch bewaffnete Gemeinbegriffe eine Virulenz freisetzen, die mit einer Ontologie der Geschichte brechen könnten. Der innerste Nerv des Politischen bestünde dann in einer Zuspitzung, die den Mythos der »kommunistischen« Frage in Kommunikationen befördert oder gar aus ihnen hervorgehen läßt, um den politischen Charakter des Konflikts manifest zu machen. Die »immer weiter um sich greifende Vereinigung der Arbeiter« folgt einer Logik der Steigerung, die – so die Marx'sche Hoffnung – auf einen »Augenblick« der Entscheidung zusteuern und den Umbruch an einem bestimmten Punkt unvermeidbar machen werde.

Und doch, setzt Marx in seinen Analysen der techno-ökonomischen Kommunikationen nicht ebenso oder vor allem frei, was diese Hoffnung unterläuft, der Konflikt ließe sich wie zu einem Eklat bündeln? Zeit und Raum sind, wie niemand besser weiß als er, keine »natürlichen« Gegebenheiten, sondern technologisch generiert. Nicht nur zerreißen sie die Linearität einer »Geschichte«, wenn sie

66. Marx/Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW Bd.4., S.471.

alle Gegenwart aus einer Kreditierung ihrer Zukunft hervorgehen lassen. Genauso lassen sie im virtuellen oder imaginären Kapital eine Wert-Konfiguration entstehen, die sich von einer bestimmten Ordnung der Zeit bereits emanzipiert hat – und damit von einer bestimmten Weltlichkeit. Wo sich der prozessierende »Wert« nicht mehr an eine »Arbeit« adressiert, die »da« ist, sondern an künftige »Arbeit«, die damit selbst zur spekulativen Größe wird, zehrt der Wertprozeß aus einer Kolonisierung der Zukunft. Er adressiert sich an eine Ausbeutung noch nicht geborener Arbeitskraft, die jeder Möglichkeit »lebendigen Sprechens« a priori beraubt ist. Es sei denn, es bestünde im Sprechen der Gespenster: insofern geht es immer »um die *differantielle* Entwicklung der *téchné*, der Techno-Wissenschaft oder der Tele-Technologie. Sie zwingt uns mehr denn je dazu, die Virtualisierung des Raums und der Zeit zu denken, die Möglichkeit virtueller Ereignisse, deren Bewegung und Geschwindigkeit uns von jetzt an verbieten (mehr und anders als je zuvor, denn dies ist nicht absolut und durch und durch neu), die Präsenz ihrer Repräsentation gegenüberzustellen, die ›reale Zeit‹ (›*temps réel*‹) der ›aufgeschobenen Zeit‹ (›*temps différé*‹), die Wirklichkeit ihrem Simulakrum, das Lebendige dem Nichtlebendigen, kurz das Lebendige dem Lebendig-Toten seiner Gespenster. Sie zwingt uns, davon ausgehend einen anderen Raum für die Demokratie zu denken. Für die kommende Demokratie und also für die Gerechtigkeit.«⁶⁷

67. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.265.