

Das unmögliche Zusammen

Sprachlose Sprache

Wie also den Faden aufnehmen? Wie das Zentrum von Texten aufsuchen, die nichts so sehr in Frage stellen wie die Idee eines Zentrums? Die sich eher aus jedem Mittelpunkt herauszudrehen scheinen, um einer anderen Wirklichkeit das Wort zu erteilen? Aber welcher? Nur schwer läßt sich der Status der Marx'schen Texte bestimmen. Sie beschränken sich nicht darauf, neue Fragen zu thematisieren – die »Ökonomie« etwa oder den »Materialismus«, das »Politische« oder die »Revolution«. Um diese Fragen aufwerfen zu können, müssen die Texte bereits einer anderen Ökonomie gehorchen. Sie müssen sich dem Problem ausgesetzt haben, worin die Revolution, der Materialismus oder die Ökonomie eines Textes *selbst* besteht. Denn es genügt nicht, etwa den »Materialismus« zum Thema zu machen, so lange er nicht den Korpus der Schrift konstituiert, in dem er sich Thema wird. Bevor sich Probleme der Bedeutung oder des Sinns eines Textes aufwerfen lassen, stellt sich die ungleich subtilere Frage, wie sich dieser Text produziert und was ihn produktiv macht.

Diese Frage ist es, die Marx immer neu in vielfache Frontstellungen versetzt und zu Schreibweisen nötigt, die ihre Stoßrichtung beständig wechseln. Zunächst scheint er beispielsweise, ganz im Sinn der »Junghegelianer«, die Vorstellung zurückzuweisen, ein Text sei die »Einkleidung« eines Gedankens, eine Investition im Wortsinn also, die den Gedanken einhüllt und präsentiert. »Die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens ist die Sprache. Wie die Philosophen das Denken verselbständigt haben, so mußten sie die Sprache zu einem eignen Reich verselbständigen. Dies ist das Geheimnis der philosophischen Sprache, worin die Gedanken als Worte einen eignen Inhalt haben. Das Problem, aus der Welt der Gedanken in die wirkliche Welt herabzusteigen, verwandelt sich in das Problem, aus der Sprache ins Leben herabzusteigen.«¹ Erst das

1. Marx/Engels: *Die deutsche Ideologie*, MEW, Bd. 3, S.432.

Leben, so lautet also die erste Intervention, bräche mit der Illusion, daß Gedanken als Worte einen *eigenen* Inhalt besitzen. Erst das Leben könnte eine philosophische Konzeption der Sprache zerstören, die ihr einen von diesem Leben getrennten Inhalt unterstellt. Deshalb muß der Kampf gegen die Metaphysik zunächst als Kampf um die Sprache ausgetragen werden, und insbesondere muß dabei eine bestimmte Konzeption des »Ausdrucks« angegriffen werden. Zwar ist die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens die Sprache. Aber für die Philosophen steht »hinter« dieser unmittelbaren Wirklichkeit der reine, von keiner Materialität affizierte oder durchkreuzte Gedanke, der sich in der Sprache »ausdrückt« und sie im Denken vermittelt. Tatsächlich aber gibt es kein eigenes Reich des Denkens, und dies verschiebt die gesamte Logik des Ausdrucks. Er präsentiert nicht etwa Gedanken, die außerhalb der Sprache gefaßt worden wären. Das Zeichen ist keine transparente oder verschwindende Größe, in dem sich der »Geist« als reiner Sinn manifestieren oder niederschlagen könnte. Dieser »Geist« ist nur einer der Effekte, die die Sprache unter anderen freisetzt, indem sie ein Element der »wirklichen Welt«, des »wirklichen Lebens« ist. – Aber um welche Sprache würde es sich dann handeln? An diesem Punkt setzt die zweite Intervention Marx' ein, und sie wird entscheidend sein. In gewisser Weise nämlich ist die Vorstellung, man könne vom »reinen Denken« ins »wirkliche Leben« herabsteigen, selbst noch eine philosophische Illusion geblieben. Tatsächlich beschränkt sie sich darauf, an den Platz des »reinen«, des »vor-sprachlichen« Denkens die Idee eines Lebens zu rücken, das jedoch ebenso vor-sprachlich geblieben wäre. In dieser Idee einer Vor-Sprachlichkeit besteht das Zentrum der philosophischen Illusion. Und deshalb bleibt eine Kritik der Philosophie, die das »Leben« an die Stelle des »Denkens« setzt, selbst noch philosophisch.

Unmißverständlich stellt Marx deshalb fest, »daß das ganze Problem, vom Denken zur Wirklichkeit und daher von der Sprache zum Leben zu kommen, nur in der philosophischen Illusion existiert«.² Der Konflikt wird also nicht an der Frage entschieden, ob das Denken oder das Leben den Platz einer vor-sprachlichen Ausdruckssubstanz einnimmt. *Er wird um die Idee einer solchen Vor-Sprachlichkeit, einer solchen Substanz selbst ausgetragen.* Zwar mögen Transzendentalismus und Lebensphilosophie darüber streiten, welche »Substanz« sich in der Sprache ausdrückt – die des »Geistes« oder die des »Lebens«. Doch stimmen beide Kontrahenten bereits in der Vorstellung einer Vor-Ausdrücklichkeit überein, die der Spra-

2. Ebd., S.435.

che gegenüber eine reine, eine sich selbst unmittelbare und ungebrochene Präsenz behauptet. Diese Konstellation ist es, die durchbrochen werden muß; und minutiös zeichnet Marx deshalb die Techniken nach, die eine philosophisch gebliebene Konzeption der Sprache ausmachen. Stets läuft die Metaphysik der Sprache darauf hinaus, innerhalb einer semiotischen Ordnung ein bestimmtes Zeichen zu isolieren. Es soll den anderen gegenüber einen privilegierten Status besitzen, indem es den Übergang zu einer vorsprachlichen Selbstpräsenz ermögliche. Es handelt sich um die Idee eines Wortes, das »als Wort aufhörte, bloßes Wort zu sein, als Wort in mysteriöser, übersprachlicher Weise aus der Sprache heraus auf das wirkliche Objekt, das es bezeichnet, hinweist, kurz unter den Worten dieselbe Rolle spielt wie der erlösende Gottmensch unter den Menschen in der christlichen Phantasie.«³ Einerseits fällt diesem Wort also die Rolle eines transzendentalen Signifikanten zu, der jeden anderen Signifikanten mit der Kraft ausstattet, »etwas« zu bezeichnen. Aber ebenso erfüllt es die Funktion eines transzendentalen Signifikats, in dem sich der Übergang zu einer Präsenz des Sinns, zur Parusie reiner Bedeutung verspricht. Und all dies folgt einer christlichen Phantasie, wie Marx sagt. Denn es gibt kein Wort, das übersprachlich wäre. Weder gibt es einen transzendentalen Signifikanten noch ein transzendentales Signifikat, es sei denn, in der christlichen und, wie man hinzufügen muß, in der philosophischen Illusion. Sie besteht in der Beschwörung eines Zauberworts, das, mit magischer Kraft ausgestattet, die Hüllen zerreißen könnte, die den »Sinn« verhängt haben, sobald er sich in die Sprache investiert. Von der Sprache befreit, würde dieser Sinn die Hüllen fallen lassen. Er würde sich aus jeder Investition zurückziehen, um in völliger Präsenz zu erstrahlen.

Diese Vorstellung eines letzten, abschließenden, weil alles decouvrierenden Worts ist apokalyptisch im Wortsinn, und das privilegierte Wort, dem sie nachstellt, ebenso mysteriös wie übersprachlich. Nicht weniger sind es deshalb alle Ideen eines »wirklichen Objekts«, die aus dieser sprachlichen Übersprachlichkeit hervorgehen mögen. Früh zeichnet sich hier ein Stratagem ab, das die Marx'schen Texte strukturieren wird. Denn wenn Marx darauf besteht, daß es keinen transzendentalen Signifikanten, kein transzendentales Signifikat gibt, dann kann sich auch seine *Kritik* auf kein übersprachliches Sinn-Zentrum stützen. Dann bewegt sie sich ihrerseits in einem unabschließbaren Feld differentieller Relationen, die auf nichts verweisen, was vor-sprachlich wäre. Das Feld mögli-

3. Ebd.

cher Aussagen wird durch keinen transzendentalen Signifikanten, durch kein Superzeichen reguliert oder geordnet, und noch die Rede von einem »Feld« der *Kritik* könnte insofern metaphysisch geblieben sein, suggeriert sie doch ein privilegiertes Zeichen, das die Ränder dieses Feldes zumindest abgesteckt, markiert und angeordnet hätte. Bei Marx gibt es keine solche Meta-Sprache. Wo er zu schreiben beginnt, da in einer Öffnung, die seine Schrift von der Philosophie absetzt. Zwar soll das Leben zur Sprache kommen. Aber dies ist nur möglich, *weil es bereits in eine Sprache oder in eine Vielzahl von Sprachen eingelassen ist*. Es ist von Anfang an nicht anders als sprachlich verfaßt. Marx sagt das ganz ausdrücklich: alle Sprache »ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens«.⁴ Erst diese sprachliche Verflechtung des wirklichen Lebens ist Einspruch gegen eine philosophische Konzeption des Ausdrucks, gegen ein eigenes Reich des Gedankens oder eines vor-ausdrücklichen Lebens. Erst die Sprache des Lebens unterbricht, was sich philosophisch als »eigener Inhalt« des Gedankens oder des Lebens behaupten möchte. Und deshalb findet die Kritik des philosophischen Ausdrucks in dieser Sprache auch einen starken, möglicherweise ihren einzigen Verbündeten. Nicht zuletzt darin zeigt sich die unerhörte Modernität an, die bei Marx aufbricht. Die Sprache nötigt dazu, mit einer Ordnung des Signifikanten zu brechen, die auf die Repräsentation idealer, sich selbst transparenter Bedeutungen zielen würde. In diesem Bruch, in dieser Destruktion wird sich ein »materialistischer« Begriff des Textes konturieren. Wo die Philosophie dagegen das »Ende aller Sprache« proklamiert, da hat sie allerdings »den letzten Rest von Beziehung auf die Wirklichkeit und damit den letzten Rest von *Sinn* verloren«.⁵

Drei Momente der Sprache zeichnen sich deshalb bei Marx ab. Zunächst verweisen sie jeden Ausdruck auf einen Umweg, lassen sie ihn über diesen Umweg auf sich zukommen. Denn das Leben äußert sich nicht unmittelbar, seine Sprache ist nicht Erscheinung eines idealen Wesens, das an die Oberfläche stiege, um sich dort sprachlich zu manifestieren. Vielmehr durchläuft das Leben Umwege einer Verflechtung, in der es mit der Sprache von Anfang an verschränkt ist und jeden Ausdruck aus sprachlichen Brüchen hervorgehen läßt. Daraus geht sofort ein zweites Moment hervor. Weil das Leben keine metaphysische Wesenheit oder vor-ausdrückliche Substanz ist, gibt es dieses Leben *nur als seine Äußerung*. Es ist *in sich*

4. Ebd., S.26.

5. Ebd., S.435.

selbst der Umweg, den es als Ausdruck beschreibt. Es ist *in sich* Distanz oder Differenz zu sich. »Der ›Geist‹ hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie ›behaftet‹ zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein – die Sprache *ist* das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst existierende wirkliche Bewußtsein.«⁶ Dies aber hat, drittens, das Leben selbst bereits in Vielheiten zerspringen lassen. Unlösbar auf die Differentialität der Sprache verwiesen, »ist« das Leben seinerseits differentiell. Deshalb ist die Sprache auch kein Medium, das sich als Medium vergessen machen könnte, um in »reiner Bedeutung« aufzugehen. In einem bestimmten Sinn ist die Sprache vielmehr selbst produktiv. In ihr gibt sich das Leben, *wie* es ist und *was* es ist. Es bringt sich als sein Sprechen selbst hervor. Und insofern ist sich dieses Lebens selbst nie transparent, sondern sprachlich gebrochen oder *differentiell*.

Im Marx'schen Begriff der Sprache verschränken sich insofern Momente äußerster Destruktion jeder Präsenz mit einer Bewegung, in der sich schließlich ein bestimmter Begriff der *Produktion* abzeichnen wird. Nicht zuletzt aber weist diese Vervielfachung der Sprache jener *Kritik*, die Marx eröffnet, selbst einen unruhigen Ort an. Die Ausgangsfrage wiederholt sich: worin besteht der »Materialismus der Schrift«? Die Subversion des Ausdrucks, die Marx betreibt, muß seine eigenen Texte von Anfang an befallen haben. Zwar bedarf es, um die »Sprache des Lebens« zur Sprache kommen zu lassen, des Einsatzes eines Schreibens, der Intervention einer Schrift, eines Kalküls und einer Strategie. Doch damit hat sich alles, was sich so schreibt, bereits einer mehrfachen Unmöglichkeit ausgesetzt. Die Schrift wird sich beständig selbst unterbrechen, dementieren und demontieren müssen. Nur auf diese Weise oder in dieser Fragmentarisierung ihrer selbst, im Verlust ihrer Kohärenz und aller Privilegien, die ihr eine bestimmte Semiotik gewährt hatte, kann sie sich der »Sprache des Lebens« aussetzen. Deshalb erzeugt die Praxis des Schreibens unausgesetzte Serien von Unterbrechungen und Expositionen, durch die sich diese Schrift auszeichnen wird. In ihnen macht sie sich für einen »anderen Text« empfänglich, der sie zugleich deprivilegiert. »Ist die Sprache des Wortes die einzige Sprache des Gedankens? Spricht der Mechaniker nicht in der Dampfmaschine sehr vernehmlich zu meinem Ohr, der Bettfabrikant nicht deutlich zu meinem Rücken, der Koch nicht verständlich zu meinem Magen? Ist es kein Widerspruch, daß alle diese Arten

6. Ebd., S.30.

der Preßfreiheit gestattet sind, nur die eine nicht, die vermittelt der Druckerschwärze zu meinem Geiste spricht?«⁷ Tatsächlich geht es um Strategeme des Schreibens, die sich in ein hermeneutisches Verstehen nicht übersetzen lassen. Es geht um Techniken einer unablässigen Selbstunterbrechung dieser Schrift, die den Marx'schen Texten ihren eminent polemischen Charakter verleihen. Polemisch ist ein Text, der den kürzesten Weg zu seiner eigenen Unterbrechung einschlägt. Aber polemisch ist er nur, weil sich diese kürzesten Wege als Umwege herstellen, in denen sich das Schreiben den »Sprachen des Lebens« aussetzt, vervielfacht und bewaffnet. In dieser Exposition konstituiert sich ein komplexes Gefüge von Abbrüchen und Aufschieben. Es überläßt den Text gebrochenen Polysemien, in denen sich schließlich ein bestimmter Begriff des Politischen abzeichnen wird. Ein mehrfaches Kalkül von Aktivität und Empfänglichkeit also, von Geschwindigkeiten und Aufschieben: es wird den Text an seinen äußersten Grenzen balancieren lassen. Es wird ihn unausgesetzt seinen eigenen Unterbrechungen konfrontieren und ihn aus diesen Unterbrechungen hervorbringen. Der Text der *Kritik* kommt insofern von Grenzen auf sich zu, an denen er sich in sich selbst als eines anderen konfrontiert ist. Nur das Christentum der Philosophie hat es so weit bringen können, diese Gegebenheiten auf einen gedanklichen Ausdruck zu reduzieren und darin verenden zu lassen; im Ausdruck verschleift sich die *Differenz* des Lebens. »Der hohlste und dürrtügste Schädel unter den Philosophen mußte die Philosophie damit ›verenden‹ lassen, daß er seine Gedankenlosigkeit als das Ende der Philosophie und damit als den triumphierenden Eingang in das ›leibhaftige‹ Leben proklamierte.«⁸

Quer dazu hat die sprachliche Polysemie längst die Körper, ihre Beziehungen, Relationen und Affekte erfaßt. Ihre Zerrissenheiten gehen überall wie aus Exzessen vielfacher Textualitäten hervor. Bei Marx zeichnet sich insofern etwas ab, was nicht länger im mündlichen, gesprochenen Ausdruck sein privilegiertes Modell findet. Denn zum einen gibt es keinen transzendentalen Signifikanten, der ein übersprachliches Privileg genösse. Ebenso wenig aber gibt es deshalb ein sprachliches System, das allen anderen gegenüber eine transzendente Funktion wahrnehmen könnte. Dies betrifft nicht nur, was Marx und wie er schreibt. Es wird entscheidend werden, wo Marx die Sprachen der Ökonomie oder die Ökonomie als etwas thematisiert, was *wie eine Sprache* ist. Auch sie nämlich genießt anderen gegenüber kein transzendentes Privileg. Die einzi-

7. Marx: *Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags*, MEW Bd.1, S.70ff.

8. Marx: *Die deutsche Ideologie*, S.435.

ge, nicht weiter reduzierbare Bedingung einer Sprache besteht darin, aus Teilungen hervorzugehen, die sich ebenso artikulieren wie zurückgezogen haben, indem sie Mit-Teilung werden. Und damit kündigt sich ein Begriff der Sprache als *Entzug* ihrer selbst an, der sie in sich immer schon vervielfacht hat. Unmißverständlich hält Marx deshalb nur fest, die Produktion des vereinzelt Einzelnen außerhalb der Gesellschaft sei »ein ebensolches Unding als Sprachentwicklung ohne *zusammen* lebende und zusammen sprechende Individuen«. ⁹ Wie so oft, kommt auch hier der entscheidende Hinweis wie nebenbei. Zunächst nämlich liest sich die Marx'sche Bemerkung wie eine Analogie. Ebenso, wie die Produktion zusammen lebende Einzelne voraussetzt, tut es die Sprache. Für beide gilt, daß sie ohne ein »Zusammen« unmöglich wären. Das *Zusammen*, das Marx nicht von ungefähr unterstreicht, fungiert aber nicht nur als Grenze, an der sich diese Analogie konstituiert. Es zeichnet ihr ebenso eine Nahtstelle ein, die Ökonomie und Sprache aufeinander verweist. Zwar gibt es zwischen beiden kein Verhältnis einer Unterordnung. Weder kann die Sprache aus den ökonomischen Gegebenheiten abgeleitet werden, noch kann sie die Ökonomie »hervorbringen«. Was jedoch beide einander angrenzen läßt, ist jene unerfüllte und unerfüllbare Differenz eines *Zusammen*, die sich in ihnen zurückgezogen hat. Oder wie Marx erklärt: ihre Möglichkeit geht aus einer Konstellation hervor, die den vereinzelt Einzelnen nicht *außerhalb* der Gesellschaft sein läßt. Sie geht aus einem Kontext *zusammen* lebender und zusammen sprechender Individuen hervor. »Sprache als das Produkt eines einzelnen ist ein Unding. Aber ebenso ist es Eigentum.« ¹⁰ Wo die Privatisierung also nur »Undinge« zuließe, ermöglicht das *Zusammen* Dinge. Die Sprache setzt dieses *Zusammen* ebenso voraus, wie es eine Ökonomie tut, die sich den Dingen zuwendet. Vorausgesetzt ist beiden ein unscheinbares Partikel – jenes *Zusammen*, das sich in verschiedene Gegenstandsbereiche wie Sprache oder Ökonomie entläßt, sie aber ihrerseits partikularisiert und deshalb einander angrenzen läßt. Ein *Partikel* also, das sich in beiden anzeigt und beiden entgeht, doch ihnen darin auch die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit zuteilt.

Offenbar aber hat diese partikulare »Bedingung einer Möglichkeit« mit dem, was die Transzendentalphilosophie darunter verstand, nur noch wenig zu tun. Diese Bedingung stellt kein intelligibles Substrat dar, das die Einzelnen in einer übersinnlichen Sphäre

9. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW Bd. 42, Berlin 1983, S.20.

10. Ebd., S.398.

identifizieren würde, um ihnen eine Gemeinsamkeit zu garantieren. Ebenso wenig beschreibt es eine Anthropologie, die sich mit Wesensbegriffen aufgeladen hätte. Differenz zu jeder Substanz, zu jedem Wesen, Differenz zu sich selbst, ist das *Zusammen* nichts, was sich in der Sprache irgendeiner »regionalen Ontologie« darstellen ließe. Weder ist es philosophisch zu begründen, noch wird es sich semiotisch oder ökonomisch vereinnahmen lassen. Es läßt sich nur im vielfach sich verzweigenden Gefüge unabsehbarer Zäsuren buchstabieren. Es ist, was Sprache und Ökonomie überkreuzt und dezentriert hat, noch *bevor* sich beide in ihrer jeweils eigenen Zirkularität einrichten könnten. Die Logik der Ähnlichkeit, die Analogie oder Entsprechung geht aus einem Gefüge von Rissen hervor, das ohne Ausdruck bleibt. Als Entzug eines jeden Ausdrucks aber wiederholt es sich in allem, kehrt es in allem wieder, was ausdrücklich werden könnte – sei's ökonomisch, sei's semiotisch. Insofern hat die Differenz die Gegenstandsbereiche, Sprache wie Ökonomie, immer schon durchquert. Sie hat sie unterbrochen oder einer Intertextualität geöffnet, einem *Dazwischen* ausgesetzt, das »auf den Darstellungscharakter verzichtet und die Schriftspur seiner Produktion hinterläßt«. ¹¹ *Das Marx'sche Unternehmen, den ökonomischen Gegebenheiten den Charakter einer Sprache zu geben, bezieht sich auf nichts anderes als diese Öffnung.* Sie ist weder einfach ökonomisch noch sprachlich im Sinn einer Semiologie. Sie besteht in der unmöglichen Gleichzeitigkeit eines *Zusammen*, das sich in beiden Ordnungen nur anzeigt, indem es sich ihnen entzogen hat. Das *Zusammen* übersteigt Ökonomie und Sprechen ebenso, wie es in beiden fehlt. Der Ökonomie den Status einer Sprache zu erstatten, bedeutet deshalb keineswegs, einen semiologisch begründeten Begriff des Zeichens auf die Ökonomie, auf die Sphäre der Produktion und Zirkulation »auszudehnen«. Vielmehr ist das *Zusammen* jenes fehlende Zentrum, das die Gegenstandsbereiche bereits gebrochen und ineinander verschränkt hat, noch bevor ein epistemischer Blick sie voneinander trennen und in Gebietskategorien einweisen kann. Diese Gemeinsamkeit beschreibt einen Chiasmus, der keinen spezifischen Ort hat und in keinem spezifischen Diskurs darstellbar ist. Er entzieht sich in einer Art nicht-ökonomisierbarer, unausdrücklicher Multiplizität seiner selbst. Eben dies »ist« Sprache. Sie entsteht »erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit anderen Menschen«. ¹² In gewisser Weise steht die Gemeinsamkeit der Vie-

11. Julia Kristeva: *Probleme der Textstrukturierung*, in: *Tel Quel. Die Demaskierung der bürgerlichen Kulturideologie*, München: Kindler 1971, S.146.

12. Marx: *Die deutsche Ideologie*, S.30.

len deshalb immer »am Anfang«. Sie sind einander als ihrer eigenen Bedingung ausgesetzt, aufeinander verwiesen oder einander exponiert. Aber weil dieser »Anfang« unkonstruierbar ist, ist seine Exposition auch auf keine philosophische Begriffs-Substanz mehr zu stützen. Und dies macht jede Rede von einem »Anfang« oder »Ursprung« auch unhaltbar. Ökonomie und Sprache suchen in diversen Ordnungen nur jene Ursprungslosigkeit einzuholen, die sich im Partikel des *Zusammen* wie eine uneinholbare Voraussetzung abzeichnet. Ökonomie und Sprache verhelfen einem »Sinn« zum Ausdruck, der sich in jedem Ausdruck als Unmöglichkeit vorenthält, dem *Zusammen* den Status einer einfachen Präsenz zu geben.

In diesem Hiatus erst bricht auf, was Marx »Produktion« nennen wird. Sie wird von einer Instanz strukturiert, die *in* dieser Struktur keinen Platz findet, sie als Struktur vielmehr geöffnet hält und insofern selbst erst strukturiert. Diese Öffnung vergessen zu haben, macht den Mangel aller bisherigen ökonomischen Analysen aus. Denn zwar erklären uns die Ökonomen, »wie man unter den obigen gegebenen Verhältnissen produziert; was sie uns aber nicht erklären, ist, wie diese Verhältnisse selbst produziert werden.«¹³ Was sich hier ankündigt, zielt auf eine »Meta-Theorie« ebenso wenig wie auf eine »Meta-Sprache«. Vielmehr führt es einen differentiellen Begriff von Produktion ein. Denn selbstverständlich ist jede Produktion zunächst Produktion *innerhalb* einer Struktur. Sie ist Produktion und Reproduktion eines Gefüges, dessen Elemente innerhalb dieser Ordnung erneuert werden, in ihr zirkulieren und hier ihren Bestimmungsort erreichen. Doch weil sich das, was im *Zusammen* jeder Zentrierung entzogen ist, in dieser Struktur weder darstellen läßt noch einen Abschluß findet, gibt es eine Produktion nicht nur *innerhalb* dieser Struktur. Jede Produktion markiert vielmehr einen Entzug ihrer selbst. Sie ist ein Grenzbegriff; oder wie Marx an anderer Stelle erklärt: »Die Sprache selbst ist ebenso das Produkt eines Gemeinwesens, wie sie in anderer Hinsicht selbst das Dasein des Gemeinwesens und das selbstredende Dasein desselben.«¹⁴ Das Gemeinwesen produziert also nicht nur die Sprache, so wie man *innerhalb* gegebener Verhältnisse produziert. Es »ist« bereits Sprache. Und das macht jede Anordnung fragwürdig, die sich in »regionale Ontologien« aufspreizen würde, in Ökonomie, Politik, Recht, Krieg, in die Ordnung des Unbewußten – oder in ein Ensemble transzendentaler Logiken oder symbolischer Ökonomien, die diese Ontologien jeweils eröffnen würden. Was Marx Sprache nennt,

13. Marx: *Das Elend der Philosophie*, MEW Bd. 4, S.127.

14. Marx: *Grundrisse*, S.398.

die jeder Produktion oder Darstellung einer Sprache vorausgeht, indem sie das Gemeinwesen »ist«, *hat* bereits überbordnet, was sich in solche Regionen gliedern oder in Ontologien fassen ließe. In gewisser Weise »ist« das Gemeinwesen nichts anderes als das Überborden dieser Grenze, diese unausgesetzte Destruktion alles »Regionalen«. Und deshalb meint diese Gemeinschaft »weder Substanz noch Akzidens, weder Subjekt noch Objekt, weder Verschmelzung noch Verknüpfung.«¹⁵ Nichts anderem als dieser Selbstdestruktion der Gemeinschaft leiht Marx die Stimme, widmet sich seine Schrift, wo er die ökonomischen Gegebenheiten einer *Kritik* unterzieht, indem er sie *sprechen* läßt.

Denn dieses Sprechen versetzt die Marx'schen Texte in unerhörte polemische Skansionen. Es läßt sie schwingen, weil sich das *Zusammen* in ihnen nicht präsentieren kann. Jener Differenz ebenso nahe wie entgegengesetzt, die Heidegger die »ontologische« nennen wird, fungiert das *Zusammen* als uneinholbare Voraussetzung, die die Kohärenz und Selbstgenügsamkeit jedes Textes erschüttert. Sie setzt ihn immer anderen Einschnitten oder Verschiebungen aus. Sie unterzieht ihn beständigen Transformationen und Mutationen, Verzweigungen und Wucherungen. Deshalb gibt es keinen geschlossenen, sich selbst genügenden Marx'schen Text und kann es ihn nicht geben. Es gibt nur verschiedene Stadien einer Ausarbeitung der Frage, was die Vielen zu sich sprechen läßt, und zwar quer zu allen »regionalen Ontologien«, durch sie hindurch und über sie hinaus. Es ist ein Sprechen, das diese Ontologien nur durchqueren *kann*, weil es die Grenzen jeder Ontologie bereits verlassen hat oder über sie hinaus »ist«. Von hier aus koinzidieren alle Fragen, die Marx aufgibt, in der Frage, welchen Status, welchen »Sinn« man diesem »Verlassen-Haben«, diesem »Darüber-Hinaus-Sein« geben will. Ist es etwa eine Art Überschuß, der sich nicht kapitalisieren läßt? Diese Bestimmung wäre noch unzureichend, wahrscheinlich falsch. Sie wäre bereits der Gefahr erlegen, sich in einer bestimmten Ökonomie angesiedelt zu haben, die das Brauchbare vom überschüssigen Rest des Unbrauchbaren getrennt hätte. Ist das »Darüber-Hinaus« deshalb vielleicht parasitär in jenem Sinn, den Michel Serres diesem Wort verleiht? Gewiß, denn es macht sich an allen Bereichen des »Seins« fest, es partizipiert an ihnen, es zehrt von ihnen, um sie als Logik des »ausgeschlossenen Dritten« heimzusuchen und zu durch-

15. Jean-Luc Nancy: *Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des »Kommunismus« zur Gemeinschaftlichkeit der »Existenz«*, in: Joseph Vogl (Hrsg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, S.175.

brechen: »Der Parasit durchquert den Raum und übersät ihn mit Öffnungen.«¹⁶ Doch ist das »Darüber-Hinaus-Sein«, um das es Marx geht, ebenso nicht-parasitär. Denn es markiert die uneinholbare Voraussetzung oder den Entzug jeder Produktion, der sie Produktion erst sein läßt. Das ungreifbare *Zusammen* insistiert oder differiert in ihr als Instanz, die sich in allen Texturen des Lebens und seiner Produktion niederschreibt, indem es sich in Abstand zu sich selbst versetzt hat oder nichts anderes als dieser Abstand »ist«. Dies ist es, was Marx die »Sprache des Lebens« nennt.

Aber was bedeutet, unter diesen Umständen, dann: »Ökonomie«? In gewisser Hinsicht ist eine genealogische Analyse der Ökonomie immer schon aus der Immanenz ihrer Bezirke herausgetreten, hat sie diese Bezirke bereits verlassen oder überschritten. Sie »ist« das Überschreiten dieser Bezirke. Und dies zerreißt ihre eigene Immanenz. Wie Jacques Derrida in Erinnerung ruft, ist jede Ökonomie zwar zunächst um einen *oïkos*, um die Vorstellung eines Hauses, eines Anwesen im mehrfachen Wortsinn, zentriert. Insofern setzt sie sich von jeder parasitären Passage ab. Sie kreist in sich oder folgt einem *nómos*, einem Gesetz, das diese zirkuläre Bahn beschreibt oder ihr vorschreibt. Um welches »Gesetz« aber handelt es sich, und in welcher Sprache schreibt es sich? Oder in welcher Schrift wird es sich teilen? Denn das *némein*, das den *nómos* erlaubt, bedeutet zunächst, zu verteilen oder zuzuteilen. »Sobald es Gesetz gibt, gibt es Zuteilung; sobald es *Nomie* gibt, gibt es Ökonomie. Über die Bedeutung des Gesetzes und des Hauses, der Verteilung und Zuteilung hinaus impliziert die Ökonomie die Idee des Tausches, der Zirkulation, der Rückkehr.«¹⁷ Eine Rückkehr also, deren »odysseische Struktur« (Derrida) von jeder ökonomischen Erzählung nachgezeichnet und ausbuchstabiert wird. Nichts anderes erklärt Marx, wenn er den Begriff der Ware einführt und als Zirkulationskategorie präzisiert, um im weiteren zu zeigen, wie sie aus dem Verwertungsprozeß des Kapitals und dessen eigener Zirkulation hervorgeht. Es gehört zu den Bedingungen jeder Ökonomie, sich in einem solchen Kreislauf aus Kreisläufen einzurichten. »Die *oikonomía*, scheint es, folgt immer dem Weg des Odysseus. Dieser kehrt zu sich oder den Seinen zurück, er entfernt sich nur, um *heimzukehren*, um wieder an jenen Herd zu gelangen, von dem aus der Anfang genommen und der Anteil gegeben wird, befangener Anfang, wo einem das Los zufällt und das Schicksal bestimmt wird (*moira*).«¹⁸

16. Michel Serres: *Der Parasit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, S.231.

17. Jacques Derrida: *Falschgeld. Zeit geben I*. München: Fink 1993, S.16.

18. Ebd.

Aber erschöpfen sich der *nómos* und das *némein* deshalb in dieser Zirkularität? Ist der »odysseische Kreislauf« nicht vor allem auch einer Exteriorität ausgesetzt, oder genauer: ist ihm die Exteriorität eines *Zusammen* nicht bereits *vorausgesetzt*, damit er dieser Kreislauf sein kann? Nur dann könnte er auch kennen, was ihn unterbricht: ein Los, ein Schicksal, eine *moira*, wie Derrida sagt. Wenn es also, Marx zufolge, weder die Sprache noch die Ökonomie ohne jene Gemeinschaft gibt, die die Vielen einander exponiert sein läßt, dann genügt sich diese Ökonomie niemals selbst. Dann appelliert sie in sich an eine Differenz, die ihr als *Zusammen* vorangeht, ohne daß sie sich diese Differenz aneignen könnte.

Dies allerdings trägt der ökonomischen Ordnung und jeder einzelnen ihrer Kategorien Frakturen einer unauslotbaren Vieldeutigkeit ein. Zwar gibt es das »Gesetz« der Ökonomie und das Zentrum eines »Sinns«, der sie zu einer zirkulären Bewegung verhält. Doch um das Gesetz seiner Zirkulation behaupten zu können, muß es auf etwas verwiesen sein, was nicht Moment dieser Zirkularität ist. Bevor es auf sich zurückkommen kann, ist es auf ein gewisses »Außen« verwiesen, das sich vom Gesetz des Zirkels nicht verorten läßt und deshalb in gewisser Hinsicht den *Bruch* dieses Gesetzes oder das Zerbrechen seiner Geltung impliziert. Um welches »Außen« also handelt es sich? Selbstverständlich gibt Marx keinen Augenblick der Versuchung nach, diese Exteriorität als ein »Außen« bestimmen zu wollen, das einer positiven Gegebenheit entspräche. Nur um den Preis schlechter Romantik ließe sich eine Kritik der Gegebenheiten auf die Reserven des Exotischen stützen. Es kann sich nicht um ein »Außen« handeln, das der kapitalistischen Immanenz dialektisch entgegengesetzt wäre, als äußerer Raum etwa, der seiner Kapitalisierung entgegensieht. Jeder Exotismus bleibt Episode einer Kolonialgeschichte, ganz unabhängig davon, wie »kritisch« er sich vorübergehend gegen die Zentren der Zirkulation kehren mag. Das »Außen«, von dem bei Marx die Rede ist, ist vielmehr die unhintergehbare Voraussetzung der Immanenz selbst: »Dasein der Sprache«. Es läßt jede Immanenz funktionieren, differieren und atmen, sozusagen, indem es im Innern eines Textes die Intertextualität seiner selbst hat aufbrechen lassen. Und dies eröffnet etwas anderes als ein dialektisches »Außen«. Beispielsweise wird das Produkt in der Krise aus seinen Grenzen herausgerissen, wie Marx sagt, und »hierdurch kann es aufhören, ein Produkt zu sein.«¹⁹ Darin überantwortet es sich nämlich seinen Schicksalen oder einem »Los«. Das ungreifbare *Zusammen* skandiert als Krise jede Produktion,

19. Marx: *Grundrisse*, S.84.

unterbricht jede Zirkulation einer Ökonomie. Es setzt sie der beständigen Möglichkeit aus, unterbrochen zu werden, sich zu verlieren oder als Investition herauszustellen, die sich nicht auszahlt. In nichts anderem besteht ihr »Los«. Jeder Satz, den Marx über die Krise schreibt, spielt im Herzen dieser Differenz. Der Bruch des ökonomischen Gesetzes oder die Möglichkeit dieses Bruchs ist innerste Voraussetzung des Gesetzes. Und deshalb ist es Gesetz nur *qua Bruch*. Was bei Marx *Kritik* heißt, besteht darin, im Sprechen des ökonomischen Gesetzes, in seinen Sollbruchstellen gleichsam, ein anderes Gesetz vernehmbar zu machen, das sich im ungreifbaren *Zusammen* abzeichnet. Die Sprache als *Produkt* des Gemeinwesens umfaßt nicht schon jene Sprache, die das Gemeinwesen vor allem Sprechen bereits »ist«. Ebenso wenig erschöpft sich die Sprache der Ökonomie in einer zirkulären Selbstgenügsamkeit oder Autologie. Vielmehr muß ihr, um *verteilen*, *zuteilen* und *einteilen* zu können, eine *Teilung* bereits vorausgeschickt worden sein, die sich im Augenblick der »odysseischen Rückkehr« verstellt hat oder verbirgt. Darin bordet das Gemeinsam-Sein in sich über, kehrt es sich in eine Art immanenter Exteriorität, ohne den Verlockungen des Exotismus nachzugeben. Und insofern bleibt jede ökonomische Ordnung dieser vorausgeschickten Teilung gegenüber auch verspätet. Jeder ökonomische Diskurs, jedes »Durchlaufen« von Termen oder Ausdrücken setzt eine stillschweigende Differenz zu sich selbst voraus, die sich zwar durchlaufen, nicht aber beherrschen läßt.

Hier zeichnet sich ab, weshalb jede Ökonomie dem Augenblick ausgesetzt bleibt, »wo jede Zirkulation unterbrochen gewesen sein wird, und *zu der Kondition* dieses Augenblicks«.²⁰ Der Bruch spricht davon, daß die Ökonomie das Gesetz nur manifestieren kann, indem sie es verfehlt. Ihr *télos* ist eine »imaginäre« Größe. Sie fällt auf sich zurück wie das Bild eines Spiegels im Augenblick seines Zerbrechens. Um den Spiegel der Produktion brechen zu lassen, bedarf es keines »Außen« dieser Produktion und erst recht keines Menschenbildes oder einer Moral, die gegen ihre *imago* zu kehren wären. Vielmehr wird sich die Analyse in jene Immanenz der ökonomischen Gegebenheiten versenken müssen, die sie im Innersten bereits hat zerreißen lassen, um in dieser Zerrissenheit ihre eigene Voraussetzung zur Sprache kommen zu lassen. Alle Konflikte brechen deshalb *inmitten* der *oikonomía* auf. Und *Kritik* heißt für Marx, diese Frakturen eines Gesetzes nachzuzeichnen, das selbst bricht, wovon es in uneinholbarer Weise abhängt. *Kritik* in diesem Sinn ist also kein Verfahren, das sich den Gegebenheiten in Begriffen eines

20. Jacques Derrida: *Falschgeld*, S.19.

Humanismus oder im hohen Ton einer Moral entgegensetzen würde. Sie besteht nicht darin, die ökonomischen Bedingungen des Lebens anzuklagen, der Immanenz der schönen Seele zu spotten. Ganz anders wird sich die *Kritik* als unausgesetzte Meditation des Gesetzes schreiben. Sie ist inständige Niederschrift der Wege, über die sich das ökonomische Gesetz auf den Gegebenheiten niederläßt, um Brüche oder Risse vergessen zu machen, von denen es auf den Wegen seiner Übertragung hinterrücks ereilt wird. »Hinc die Überproduktion: d.h. die plötzliche *Erinnerung* aller dieser notwendigen Momente der auf das Kapital gegründeten Produktion; daher allgemeine Entwertung infolge des Vergessens derselben.«²¹ Jene Brüche oder Risse des Vergessens zu forcieren, konstituiert den »Materialismus der Schrift«. Er bewaffnet sich, indem er dem »anderen Text« des Vergessenen empfänglich wird. Deshalb ist die Rede von einer »Sprache der Ökonomie« auch keine Analogie, kein Bild, keine Metapher. Und ihre »Kritik« ist kein Verfahren, das einer sprachlosen, einer vor-ausdrücklichen Ökonomie die Stimme leihen würde, um sie zum »Ausdruck« zu bringen. All dies bliebe einer metaphysischen oder philosophischen Logik des Ausdrucks verhaftet. Vielmehr hat es die *Kritik* mit dem bestimmten »Vergessen« einer ihr entzogenen Sprache zu tun, das in ihr wiederkehrt, in ihr umgeht und sie heimsucht. Im Sprechen der Ökonomie vergißt sich, was ihr als Möglichkeit einer Sprache oder im Entzug ihres *Zusammen* vorausgeht. Die vergessene Voraussetzung kehrt wieder, wo die Zirkel der Aneignung zerbrechen. *Und dies ist kritisch im Wortsinn.* In dieser *krisis*, in dieser Scheidung oder Ent-Scheidung nämlich setzt sich die Investition aufs Spiel. Sie setzt sich der Gefahr aus, aus den Grenzen der Zirkulation herausgerissen zu werden – und damit aufzuhören, sich als *Aneignung* zu erfüllen.

In solchen Zäsuren setzt Marx' Einführung von Ökonomie und Sprache ihre Sprengkraft frei. Indem sie die Brüche und Risse forciert, die sich im Vergessen abzeichnen, konstituiert sich ein »Materialismus« der Schrift. Er bewaffnet sich in Unterbrechungen seiner selbst. Zumindest könnte man von hier aus versuchen, die Marx'schen Texte zu lesen. Man könnte den Rhythmus aufnehmen, in dem sie Geschwindigkeiten und Langsamkeiten verteilen, Fragen aufschieben, vorbereiten, umkreisen oder Begriffe reifen lassen, die im Augenblick ihrer Präsenz gleichsam zerstäuben. Man hätte die Kriegspläne zu entziffern, Techniken des Angriffs, des Rückzugs, des Hinhaltens, überraschender taktischer Vorstöße, strategischer Durchbrüche und Reserven, die es Marx erlauben, sich auf dem

21. Marx: *Grundrisse*, S.329.

Terrain seiner Feinde zu bewegen und ihre Logistik zu treffen. Eine bewundernswerte Polysemie zeichnet sich dann ab, die ihre Begriffe unablässig verschiebt und mit äußerster Militanz ausstattet. Ihr Zentrum oder vielmehr die Spitze ihres eigenen Abbruchs besteht in dem, was man den kürzesten Weg zu ihrer eigenen Unterbrechung nennen müßte. Noch da oder gerade da, wo die Analyse auf dem Fleck verharret und in Mikrologien insistiert, in denen die Zeit sich zu dehnen scheint bis zum Zerreißen, oder wo sie eine sich gleichsam erschöpfende, wie von lähmender Geduld gezeichnete Umgruppierung ihrer eigenen Topologien wiederholt, geht es um das Paradox, eine Bereitschaft zu bewaffnen, die dem Ereignis der Wiederholung oder Wiederkehr gewachsen wäre. Ihr eigener Aufschub ist es also, der die *Kritik* für den *anderen Text* empfänglich macht. In dieser Technik, »Umwege« einzuschlagen, sich dem unauffindbaren Zentrum eines *anderen Textes* auszusetzen, um ihn in sich aufbrechen zu lassen, könnte sich abzeichnen, was sich in der *A-Topie* des eigenen Textes nur antizipieren läßt.

Menschenbegriffe

Aber hat eine solche Lektüre, die in der Sprache ihr eigenes unmögliches Zentrum sucht, nicht »die Menschen« vergessen? Sind die Marx'schen Texte nicht von einem bestimmten »Humanismus« getragen, und spricht nicht aus jeder Zeile ein humaner Zorn? Alle theoretischen Anstrengungen, denen sich Marx unterzieht, scheinen nur diesen Zorn bewaffnen zu wollen. Er ist kein akzidentielles Moment, sondern, wie Nancy sagt, das politische Empfinden par excellence, »eine Antwort auf das Unakzeptierbare, das Unerträgliche, Ausdruck einer Verweigerung, eines Widerstands, der von vornherein weit über das hinausgreift, was er vernünftigerweise durchsetzen kann, und damit nicht nur die Möglichkeit schafft, über das Vernünftige zu verhandeln, sondern auch Raum für eine unachgiebige Wachsamkeit eröffnet. Ohne Zorn ist Politik nur Gerangel und Geschacher um Einfluß; und wer ohne Zorn darüber schreibt, der schwächt selbst nur mit den Reizen des Schreibens.«²² Deshalb kann dieser Zorn auch nicht beiheerspielend sein. Er verleiht dem Text nicht nur seine Emphase. Er produziert ihn gewissermaßen selbst als Text. Ohne diesen Zorn bliebe jedes Schreiben jedenfalls ein bloßes Geschacher, das in einer bestimmten Zirkulationssphäre auf Gewinne aus ist.

22. Jean-Luc Nancy: *Das gemeinschaftliche Erscheinen* [...], S.172.

Produktion und Zirkulation sind deshalb nicht nur Thema der Marx'schen Texte. Beider Differenz durchzieht diese Texte selbst und bringt sie gewissermaßen erst hervor. Was einen Begriff dem Geschacher entzieht, ist nicht das Verhältnis, in dem er sich mit anderen austauscht, ist nicht seine Zirkulation. Es geht um Spuren einer Produktion, aus der sich die Begriffe niederschlagen, und ebenso geht es um die Frage, welche Differenzen diese Produktion selbst produzieren. Nirgends kann Marx deshalb gegebene Begriffe einfach übernehmen. Überall muß er in ihnen Spuren einer Genese freilegen, aus der sie hervorgingen. Es geht also um eine *Genealogie* der Begriffe, die jeden einzelnen von ihnen durchquert hat. So mag man zwar von einem Marx'schen »Humanismus« sprechen, wie er sich etwa in den »frühen« Texten von 1844 artikuliert. Doch damit ist nichts oder nur wenig gesagt. Entscheidend ist, wie dieser Begriff verwendet, welchen Einschnitten und welcher Arbeit er unterzogen wird. Sobald er zirkuliert oder die gewohnten Bahnen des Selbstverständlichen durchläuft, fungiert er als bloßer Restposten einer Metaphysik. Er verkehrt im Imaginären eines philanthropen Vorurteils, und nicht von ungefähr speist sich jede Anthropologie eines »Menschenbilds«, das sich an den Marx'schen Texten stärken will, aus dieser Dialektik der schönen Seele. Kaum etwas davon findet sich jedoch bei Marx. Selbst wo er in den *Manuskripten von 1844* »den Menschen« aufruft, vielleicht sogar anruft, da geht es darum, dessen Begriff einer bestimmten Metaphysik zu entwinden. Satz für Satz, buchstäblich gelesen, wird dieser Begriff nämlich zum Terrain einer Auseinandersetzung im Wortsinn, die die *Manuskripte* erneut und in mehrfachen Interventionen austragen – theoretischen Anschlägen gleich, die alle Begriffe des »Menschlichen« zerbrechen und neu gruppieren werden.

1. Zunächst allerdings scheint Marx nur eine Anklage gegen die Philosophie zu wiederholen, die sich ähnlich schon bei Feuerbach gefunden hatte. Zunächst scheint er bloß darauf zu bestehen, daß man es mit dem »wirklichen« und »gegenständlichen«, dem »leiblichen« und »praktisch-tätigen« Menschen zu tun habe, wo sich die Philosophie in Abstraktionen und Transzendentalien erging. »Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt*, so ist nicht das *Setzen* Subjekt; es ist die Subjektivität *gegenständlicher Wesenskräfte*, deren Aktion daher auch eine *gegenständliche* sein muß.«²³ Anders gesagt, hatte sich die

23. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S.577.

Philosophie einer zweifachen Verfehlung schuldig gemacht. Zum einen hatte sie die Subjekte in Wesenheiten verwandelt, die aller Gegenständlichkeit, Wirklichkeit und Leiblichkeit beraubt waren. Und zweitens hatte die Philosophie das Setzen von Gegenstand und Wesen zu einer über den subjektiven Wesen stehenden, über sie verfügenden oder hinweggreifenden Potenz verklärt. Beide Verfehlungen, so scheint es, rückt Marx nun zurecht. Die Wesenskräfte sind selbst gegenständlich, und das Subjekt, um das es geht, ist nichts anderes als die Aktion dieser Wesenskräfte. Vorläufig scheint es also nur darum zu gehen, die philosophischen Anordnungen umzukehren. Wirklichkeit, Leiblichkeit und Gegenständlichkeit – alle Begriffe, in denen sich ein gewisser »Materialismus« abzeichnet – sind ebenso wenig Resultat eines Setzens wie die Subjektivität. Umgekehrt ist es die Wirklichkeit, die sich setzt, und zwar durch eine »Subjektivität« hindurch, in der ihre gegenständlichen Wesenskräfte zum Zug kommen. Es ist die Wirklichkeit, die auf sich einwirkt und alle Namen »des Menschen« erst erzeugt, denn »sein *gegenständliches* Produkt bestätigt nur seine *gegenständliche* Tätigkeit, seine Tätigkeit als die Tätigkeit des gegenständlichen natürlichen Wesens«. ²⁴ So weit also die Marx'sche Umkehrung. Sie ist der erste Schritt, die erste Intervention, die auf dem Terrain »des Menschen« Platz greift. – Doch bleibt sie völlig unzureichend, wie niemand besser weiß als Marx. Niemals genügt es, die metaphysischen Anordnungen nur umzukehren. Dies würde eine Struktur oder Anordnung von Plätzen unangetastet lassen, in die sich die Begriffe verteilen, und damit wiederherstellen, was diese Begriffe wirksam machte. Ist zum Beispiel der Begriff des »Wirklichen«, mit dem Marx in geradezu beschwörerischer Weise operiert, nicht selbst noch ein metaphysischer Begriff? Vielleicht sogar der metaphysische Begriff *par excellence*, indem er mit dem aristotelischen »Wirken« und »Werk« (*enérgeia*) aufs engste verschränkt ist? Oder geht der Begriff des »Wesens« oder der »Kraft« etwa nicht aus einer metaphysischen Tradition hervor, die von Aristoteles bis zu Schelling und weit darüber hinaus reicht? Und bedeutet, von »der« Subjektivität zu sprechen, nicht vor allem, eine transzendente Sprache zu sprechen? Marx unterstreicht diese Begriffe, er hebt sie hervor, er zeichnet sie aus, ganz so, als ließe sich durch diese Akzentuierung etwas freisetzen, was sich der Metaphysik entzieht: als kursive Auszeichnung im Buchdruck etwa. Solche Hervorhebungen lassen sich deshalb keineswegs überlesen. In ihnen scheint Marx den kursorischen Charakter seines Angriffs kursiv hervorheben zu wollen. Und ebenso

24. Ebd.

wenig läßt sich der beschwörerische Ton überhören, in dem er diesen Angriff vortragen muß und der ihn kursiv schreiben läßt. Ganz so, als würde er von einer metaphysischen Schuld nicht frei, die alle Begriffe des Wirklichen, Leiblichen, Natürlichen oder Gegenständlichen belastet, entzünden sich die Affekte der Sprache, wie um diese Schuld abzutragen. Sie sollen die Begriffe aus einer phänomenologischen Gefangenschaft befreien, in der sie wurden, was sie gewesen sein werden. Und deshalb gibt es neben dem Zorn, den die Texte austragen, diesen anderen Affekt, der sie trägt: den beschwörerischen Duktus, der sie gleichsam immer neu über sich hinaustreiben soll. Es ist, als solle das Lebendige ins Leben, aus den Totenmasken der Begriffe in seine gegenständlich-leibliche Präsenz gerufen werden – Totenbeschwörung.

2. Offenkundig bleiben solche Hervorhebungen aber um so unzureichender. Sie brechen in den Begriffen nicht auf, was sie auf Distanz zur Metaphysik bringen oder wenigstens eine Distanz der Metaphysik zu sich selbst anzeigen könnte. Etwas anderes muß hinzukommen, was diesen Spalt vertiefen und den Marx'schen Zorn im *Innern* dieser Begriffe bewaffnen könnte. Und weil dies durch eine frontale Umkehrung nicht gelingt, muß Marx Umwege gehen. Nur so lassen sich Differenzen und Distanzen freisetzen, die die Begriffe dem Zirkel ihrer metaphysischen Wieder-Aneignung entziehen könnten. Überall wird es um solche Umwege gehen. Sie sind durch die Zäsur eines Weges, durch die Unterbrechung einer Methodik oder jenes *met'-hódon* veranlaßt, auf dem das Marx'sche Denken seiner Sache nachgeht. Nachdem er also, ebenso zornig wie beschwörerisch, die »wirkliche« Gegenständlichkeit im Zentrum der metaphysischen Begriffe deponiert hat, schlägt Marx einen Umweg ein, der das Gegenständliche hinterrücks zerreißt. Er bemerkt nämlich, »daß das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ihm erst *gegenständig*, *wirklich* ist durch sein Verhältnis zu den andern Menschen«. ²⁵ Weit davon entfernt also, ein »Erstes« zu sein, stellen sich Gegenständlichkeit und Wirklichkeit erst über den Umweg eines *Verhältnisses* her. Sie sind nicht auf direkte Weise zu fassen und schon gar nicht zu beschwören. Sie sind nicht selbstverständlicher Ausgangspunkt, auf den sich ein Denken wie auf eine Evidenz gründen ließe. Was einen Menschen »Ich« zu sich sagen läßt, ist weder ein Nullpunkt des Intelligiblen noch eine Funktion seiner »materiellen Natur«. Die Unterscheidung von »Geist« und »Materie«, »Seele« und »Körper« resultiert aus einem Verhältnis, das ihr *in dem Verhältnis zu anderen Menschen* vorausgeschickt ist. Die Be-

25. Ebd., S.519.

ziehung zu anderen ist gewissermaßen »früher« als jede Beziehung, die ein Mensch zu sich als gegenständlichem haben kann. Oder die Differenz von Empirischem und Intelligiblem rekurriert selbst auf diese Verschiebung – oder jede cartesische *epistème* geht aus dieser Verschiebung hervor.

Doch ist mit diesem Umweg bereits ein wirklicher, ein *definitiver* Bruch mit der Metaphysik herbeigeführt, an deren Begriffen sich der Marx'sche Zorn, sein beschwörerischer Duktus entzünden? Erwies sich nicht schon Hegel auf Schritt und Tritt geradezu als Meister der Umwege, wenn er – »selbst eine abstrakte Gestalt des entfremdeten Menschen«²⁶ – jeden Begriff wie aus Verlustmeldungen hervorgehen läßt, die hier »Negation« heißen? Wodurch also unterscheiden sich die Marx'schen von den Hegel'schen Umwegen? Anders gefragt: in welcher Beziehung stehen Negation und Differenz? Wenn die menschliche Selbstbeziehung nämlich in sich gespalten ist oder sich aus einer Alterität herstellt, die sich ihr als immanenter Riß verstellt und ebenso in ihr fortwirkt, so könnte dies auch einen bloßen Überschuß anzeigen, der darauf wartet, auf einer »höheren Stufe« des dialektischen Begriffs aufgehoben zu werden, und hatte Hegels Meisterschaft dies nicht unwiderstehlich demonstriert? Wo Affekte des Zorns oder der Beschwörung Metaphern und Intensitäten ins Spiel bringen, die diese Begriffe erschüttern oder gar sprengen sollen, da stehen sie jederzeit einer solchen Möglichkeit ihrer dialektischen Wiederaneignung offen. Selbst dort, wo Umwege der Alterität genommen werden, schützt nichts davor, daß der Andere als *Alter Ego* eines »anderen Selbstbewußtseins« in die Bahnen einer Re-Appropriation überführt wird. Die Marx'sche Genealogie muß deshalb zeigen können, daß die Affekte und Alteritäten Niederschriften eines *unaufhebbaren* Hiatus sind. Dieser Hiatus supplementiert oder zeigt jenes *Zusammen* an, das die sich selbst entzogene Voraussetzung jeder Ökonomie ist. Insofern war die erste Intervention, die Marx im Feld »des Menschen« vortrug, ungenügend geblieben. Denn es reicht, um das zu wiederholen, nicht aus, der Hegel'schen Logik von Produktion und Aneignung die These entgegenzusetzen, daß es nicht um eine nur »geistige«, sondern vor allem um eine gegenständlich-materielle Produktion und Aneignung gehe. Diese »Anti-These« bliebe so lange noch metaphysisch, wie sie nicht mit der zirkulären Struktur bricht, in die sie sich immer noch einfügt als »*Rückkehr des Gegenstandes in das Selbst*«. ²⁷ Die Affekte, die in der odysseischen Erzählung zum Tragen kommen,

26. Ebd., S.572.

27. Ebd., S.576.

müssen vielmehr aus einem Riß hervorgehen, der diese Anordnung selbst fragmentiert. Und dazu genügt es nicht, auf ihre Umwegigkeit zu rekurren, so lange sie umwegig im Innern einer zirkulären Erzählung bleibt, deren Ort einer Rückkehr bereits ausgemacht ist.

Dieses Problem ist der Auseinandersetzung zentral, die Marx gegen Hegel aufnimmt; er muß die Zäsur des Umwegs der Dialektik selbst entreißen. Auch Hegel schließlich mußte in der *Phänomenologie des Geistes* solche Umwege gehen, wo sie die Sphäre der Produktion durchläuft. Auch die *Phänomenologie* oder gerade sie führt die Alterität als unumgehbare Voraussetzung jeder Selbstbeziehung ein. Vor allem die Arbeit, die Hegels Knecht für den Genuß des Herrn leistet, beschreibt einen solchen Umweg. Er geht aus einer komplexen Genealogie dieser Arbeit hervor, denn sie setzt keineswegs voraussetzungslos ein. *Zunächst* ist sie Resultat eines Kampfes »auf Leben und Tod«, der ihr vorangeht; eines Kampfes, den durchzustehen eines der beiden »Bewußtseine«, einer der Kämpfenden zurückschreckte. Dieses eine Bewußtsein hat »nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden«. ²⁸ Um dem Tod zu entgehen, unterwirft sich das eine Selbstbewußtsein und wird zum Knecht des anderen, des Herrn. Bevor er arbeiten kann, geht der Arbeit des Knechts also eine »Urszene« voraus, und von ihr wird die »Arbeit« keinen Augenblick mehr frei werden. Zwar umgeht das eine Bewußtsein aus Angst um sein ganzes Wesen den Tod, um sich dem anderen zu unterwerfen und sich ihm zur Arbeit zu fügen. Doch damit findet nur statt, was man einen Wechsel des Schauplatzes nennen könnte. Dieser Wechsel befreit sich von der »Urszene« lediglich, indem er sie in der Arbeit *sich wiederholen läßt*. Der Umweg um den Tod geht in einen anderen Umweg über – in den der Arbeit. Doch um so beharrlicher wird der Tod in dieser Arbeit auch wiederkehren. Die Ökonomie der Arbeit und des Lebens ist von einer anderen Ökonomie, jener des Todes, ebenso bereits eröffnet wie unterwandert worden. Und nur deshalb kann jener zweite Aufschub einsetzen, kann eine Hemmung sich wiederholen, ein weiterer Vorbehalt oder ein Aufgehalten-Sein sich ereignen, das sich am Gegenstand der Arbeit aufhält, um die Wiederkehr des Todes aufzuhalten: »Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*.« ²⁹ Ganz so, wie das Leben den Tod umgeht, muß auch die

28. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe Bd. 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, S.153.

29. Ebd.

Arbeit diesen Widerstand umgehen. Darin ist sie Wiederholung ihrer »Urszene«, die allerdings nie »war«, sondern in ihrer Wiederholung als Arbeit *erst ins Spiel kommt*. Ohne daß dies der Konstruktion Hegels ausdrückliches Thema werden könnte, spricht diese Wiederholung von einer stillschweigenden Beziehung zwischen Gegenstand und Tod, um die sich die Arbeit wie parabolisch krümmt. Genauso, wie in ihr der Tod das unmögliche Ereignis bleibt, das sich nur in der parabolischen Bewegung seines Aufschubs anzeigen könnte, wiederholt sich dies am Gegenstand. Dieser Gegenstand beschreibt im Vorzeichen des Todes so etwas wie das »unmögliche Objekt« der Phänomenologie. In den Horizont der Arbeit tritt es nämlich nur im Zeichen eines »Bildens« ein, das sich an ihm aufschiebt. Es ist in die Ordnung dieses »Bildens« eingelassen, und die Arbeit gehorcht vollständig der Logik einer *imago*, die sich im übrigen noch dort fortschreiben wird, wo Marx von der Arbeit als einer »Bildnerin der Gebrauchswerte« sprechen wird. Alle Ökonomie konstituiert sich in diesem Horizont, in dem sich der Tod wie auch der Gegenstand zurückzieht, aufschiebt oder in Reserve hält. Er krümmt die Arbeit in Skansionen einer Wiederholung, in denen sich ihre eigene Voraussetzung zurückzieht. Deshalb konstituiert die Arbeit Hegels auch nicht ihre eigene Bedingung, kann sie ihre eigenen Voraussetzungen weder ergreifen noch darstellen. Vielmehr wird die undarstellbare Bedingung aller Arbeit von der Arbeit einerseits ausgeschlossen, andererseits eingeschlossen. *Weder einfach »innen« noch einfach »außen«, ist sie das Differentielle aller Produktion, unzeitig und unableitbar*. Und dies konstituiert die Arbeit selbst als differentiellen Begriff, der seiner eigenen Zuordnung entgeht.

3. In dieser Differenz konturiert sich erst, drittens, was mit dem »Tod«, seiner Unzeitigkeit und Unableitbarkeit, auf dem Spiel steht. Er ist bei Hegel nicht »wirklicher« Tod, sondern wird vermieden, umgangen und aufgeschoben. Nur deshalb kann er die Sphäre der Arbeit auf der einen, die des Genusses auf der anderen Seite eröffnen. Insofern aber gibt es gar keinen Tod; »durch eine List des Lebens, das heißt der Vernunft, blieb das Leben am Leben. Heimlich ist ein anderer Begriff des Lebens an die Stelle gesetzt worden, um dort zu bleiben und dort sowenig wie die Vernunft je einen Exzeß zu erfahren«.³⁰ Hegels Tod ist Tod *innerhalb* einer Ökonomie des Lebens, die ihn in ihren Dienst genommen hat, ihn *aufschiebt*, um die Bildungsgeschichte der Arbeit erzählen zu können. Und

30. Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972, S.387.

ebenso, wie sie den Tod nur als aufgeschobenes Moment des Lebens kennt, nicht als dessen Abbruch, erfaßt sie am Gegenstand lediglich das Moment der Bildung, nicht seine Differentialität, nicht das »Materielle« als »unmögliches« oder »differentielles Objekt« allen Bildens. Ebenso, wie sie den Tod aufhebt oder verschwinden läßt, setzt sie sich also auch über die Gegenständlichkeit des Gegenstands hinweg. Das eine aber bedingt das andere. Nicht nur unterschiebt Hegel dem Begriff des Lebens heimlich einen anderen Begriff dieses Lebens, sondern dem des Gegenstands auch einen anderen des Gegenstands. Dieser geht jetzt im Bild auf und verliert im Zug der Arbeit seine Gegenständlichkeit, indem er sich als Bildungsgeschichte »hinwegarbeitet«,³¹ – Kaum wird sich ein »Materialist« jedoch in der Dialektik eines solchen Kampfes einrichten können, in dem die Kämpfenden das Wagnis des Todes nur zum Schein eingehen, um sich in einem Verhältnis von Genuß und Produktion, von Herr und Knecht wiederzufinden. »Materialistisch« ist jedenfalls nicht die Beschwörung des Gegenständlichen. Erst im Zeichen eines »wirklichen Todes«, einer Endlichkeit der Individuen also, die sie als Singuläre ihrer gemeinsamen Grenze aussetzt, sterblich zu sein, wird der gegenständliche Charakter des »Gegenstands« seine dingliche Härte erfahren, wird sich ein »materialistischer« Begriff der Arbeit vorbereiten lassen. Erst über diesen Umweg läßt sich ein Widerstand des Materiellen denken, den die Arbeit ebenso wenig auflösen oder aufheben kann wie den Tod. Längst geht es also nicht mehr um die allerdings vulgäre Frage, ob der »Geist« oder aber die »Materie« das alles vermittelnde Band des Seienden ist. Längst geht es darum, daß dieses »Band« in unabsehbare *Zerrissenheiten* Singulärer, weil Sterblicher zerfallen sein muß, *bevor* es sich in einer Logik der Produktion herstellen mag, sei es in einer des »Geistes«, sei es in einer des »Materiellen«. Es »ist« diese Zerrissenheit, diese Exposition eines differentiellen Gefüges, das die Frage des Gegenstands wie auch des Todes, des »Materialismus« wie auch des *Andere*n von einer gemeinsamen Grenze ihres *Zusammen* anheben läßt.

Deshalb genügt es auch nicht, den Begriff des »Materialismus«, den Marx exponiert, in dem der »Arbeit« fundieren zu wollen. Dieser Umweg der »Arbeit« bliebe Bestandteil einer metaphysischen Anordnung, solange es nicht gelingt, sie in Grenzbegriffen eines *Zusammen* zu zerstreuen, in denen sich die Unaufhebbarkeit des Todes Einzelner und deshalb auch die Materialität des Gegenstands markiert. Und eine Politik der Affekte, des Aufbegehrens bliebe so lange eine Regung schöner Seelen, wie sie sich an solchen Grenzbe-

31. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S.153.

griffen nicht mit Waffen versehen würde. Ihr Zorn resultiert wie auch die dingliche Härte ihres »Gegenstands« aus der *conditio* Endlicher. Und tatsächlich lautet die Anklage, die Marx gegen die *Phänomenologie* erhebt, nicht nur, daß sie »abstrakt« geblieben sei, daß sie es an Konkretion oder Bestimmtheit habe mangeln lassen. Gewiß lassen sich zahlreiche Formulierungen im Marx'schen Manuskript von 1844 finden, die eine solche Lesart nahelegen: Hegel habe lediglich einen geistigen, abstrakten Arbeitsbegriff, während es darum gehe, ihn »gegenständlich« zu fassen; er spreche vom Selbstbewußtsein, während es sich um das Selbstbewußtsein eines wirklichen, sinnlich-leiblichen oder gegenständlichen Menschenwesens handle; oder der natürliche Gegenstand sei als geistiger ein ungegenständlicher Gegenstand, weshalb dieses Wesen auch ein Unwesen sei usw. Entscheidend aber an der Marx'schen Intervention ist nicht der beschwörerische Ton, in dem sich die materiale Gegenständlichkeit als *Widerstand* beschreibt. Entscheidend ist nicht, den Abstraktionen entgegenzusetzen, daß »der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist«. ³² Und ebenso wenig entscheidend ist, daß Subjekt und Objekt der Dialektik die Bestimmung verliehen wird, »materiell« zu sein. Alle diese Bestimmungen sind vielmehr nachträglicher Effekt einer Intervention, die sich einem *Dritten* verdankt, über die sich die »materialistische« Szene erst herstellt und die jede Dialektik zugleich unterbricht: »Daß der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er *wirkliche, sinnliche Gegenstände* zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen sinnlichen Gegenständen sein Leben *äußern* kann. Gegenständlich, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein Drittes sein ist identisch.« Und, wenig später: »Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d.h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*.« ³³

Ein »drittes Wesen« also: offensichtlich zeichnet sich erst hier eine andere Anordnung des Verhältnisses von Tod, Arbeit, Gegenstand und Genuß ab. Es steht ganz im Zeichen jenes »dritten Wesens« C, das bereits interveniert haben muß, bevor A und B in ein

32. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, S.578.

33. Ebd.

gegenständliche Verhältnis zueinander eintreten können. A kann sich zu B nur sinnlich und gegenständlich verhalten, weil sich C zu A bereits sinnlich und gegenständlich verhalten *hat*. Sinnlichkeit und Gegenständlichkeit sind also nicht etwa Prädikate, die A fraglos eigen wären. Sie gehen nicht aus einem autochthonen Vermögen hervor, das es A erlauben würden, sich zu B zu verhalten. Sie sind vielmehr Niederschlag oder Niederschrift eines Einschnitts, *in dem sich C bereits ereignet haben muß*. Dieses Ereignis kann sich in dem Verhältnis von A zu B nicht darstellen, denn erst aus dem Einschnitt C geht dieses Verhältnis *seinerseits* hervor. Dieses Ereignis eröffnet die Ordnung des Sinnlichen, des Gegenständlichen und Materiellen, gerade *indem* es ihr nicht untersteht. Die Ökonomie des Gegenständlichen ist sich deshalb selbst auch nicht »Grundlage«. Sie geht aus einer ursprünglichen Verspätung sich selbst gegenüber hervor. Der Identitätsbegriff, mit dem Marx operiert, ist vielfach in sich gespalten, zeitlich wie topografisch. Die Differenz der Bestimmungen, sinnlich zu *sein* und Sinn außer sich zu *haben*, ist irreduzibel. Das Sein der Sinnlichkeit ist, was sich jedem Haben entzieht. Es resultiert aus jenem Einschnitt, als der sich C schon ereignete. Das »Haben« des Sinns dagegen realisiert sich im Begehren von B oder als »Äußerung des Lebens«, die sich erst *dann*, ihrerseits verspätet, in energetischen Metaphern der Leidenschaft umschreiben läßt. »Sinnlich sein ist *leidend* sein. Der Mensch als ein gegenständliches sinnliches Wesen ist daher ein *leidendes* und, weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein *leidenschaftliches* Wesen. Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energetisch strebende Wesenskraft des Menschen.«³⁴

Erst hier kündigt sich, mitten im Marx'schen Zorn, das Politische als *Politikum* von Affekten und Leidenschaften an. Denn es gibt kein Leben ohne »Äußerung«. Aber das heißt zunächst: es gibt weder Leben noch Äußerung, wäre beider Möglichkeit nicht eröffnet von einem ihnen entzogenen Ereignis des »Dritten«. Es hat beide im Empfinden eines Leidens, einer Passivität oder Passion erst eingesetzt, die nicht »hinweggearbeitet« werden kann. An diesem Punkt allerdings kehrt, was bei Hegel aus der Bildungsgeschichte der Arbeit *ausgeschlossen* werden mußte, im Metrum von Wiederholungen wieder. Es setzt einer dialektischen »Aufhebung« unüberwindbaren Widerstand entgegen. Es gehorcht keiner Ökonomie, sondern hält die Beziehungen des einen zum anderen geöffnet. Diese Öffnung läßt Signaturen des Materiellen wie aus einer Gravur hervorgehen, die das Begehren des Subjekts als von einem »Dritten« bereits un-

34. Ebd., S.579.

terbrochen, also eingesetzt ausweist. Deshalb ist diese in sich ungleichzeitige, sich selbst gegenüber verschobene »Struktur« auch weder einfach »idealistisch« noch einfach »materialistisch«. Die Frage nach dem »Materialismus« kann sich nicht darin aufhalten, der Synthesis der Beziehungen beschwörerisch zu unterstellen, ein »organisches Band« bilden, das durch dessen materiale Bestimmungen verbürgt werde. Vielmehr schlägt sich in »materialistischen« Bestimmungen nieder, daß der Tod nichts ist, was sich in parabolischen Bewegungen umlaufen, und das »Ding« nichts ist, was sich als natürliche Anhänglichkeit hinwegarbeiten ließe. Alle diese Fiktionen werden vom Tod im Metrum einer Wiederholung gestrichen, die das Lebendige bereits skandiert hat, und nur im Zeichen dieser Unterbrechung läßt sich die Möglichkeit eines Materialismus auch adressieren. Diese Bestimmung kann nicht »positiv«, sondern nur die einer Zerrissenheit sein, in der *Endliche* einander ausgesetzt sind, ohne daß diese Exposition ins Gefüge einer »Immanenz« ihrer Gemeinschaft eingeholt oder bestimmt werden könnte.³⁵ Die Anklage, die Marx gegenüber Hegel vorträgt, lautet also nicht nur, daß sie abstrakt bleibt. In gewisser Weise lautet sie, daß Hegel etwas berührt, was er umgeht: daß er sich selbst mißverstehet oder untreu wird, wo die Zerrissenheit oder die Differenz der Vielen in sein Denken einbricht. Hegel selbst liest seinen Text, seine Schrift nicht oder nicht vorbehaltlos genug, wo er den Tod ins Spiel bringt. In seiner *Phänomenologie* wird anderes gesagt oder vielmehr geschrieben, als sie sich aneignen kann. Was sich in ihr unausgesprochen mitspricht, kann nicht zum Zuge kommen. Denn es würde im gleichen Augenblick, in dem es zur Sprache käme, einen fundamentalen Bruch mit dem Hegelschen System oder einen Riß jedes Fundaments herbeiführen. Insofern kann Marx allerdings behaupten, in seinem Bruch mit Hegel dessen *Phänomenologie* treuer gelesen zu haben, als Hegel sich selbst las: daß seine Lektüre vor allem anderen eine dieses *Bruchs* ist. Erst so liegen »in ihr *alle* Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise *vorbereitet* und *ausgearbeitet*«. ³⁶

Nicht weniger legt die Marx'sche Metaphorik deshalb eine wörtliche Lektüre nahe, wo er von einer »Äußerung« des Lebens spricht. Es geht bei dieser »Äußerung« nicht darum, daß sich in ein »Außen« entäußert, was der Immanenz dieses Lebens oder seiner Innerlichkeit von Natur aus eingegeben wäre. Diese Innerlichkeit muß von einem Ereignis C berührt oder markiert worden sein, zu

35. Vgl. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart: Schwarz 1988.

36. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, S.573.

dem es seinerseits nicht in Beziehung treten kann, weil es die Möglichkeit jener Beziehung selbst ist: geht doch, was es als Vermögen sinnlich-gegenständlich vermag, aus diesem Ereignis erst hervor. Das Vermögen, sich zu äußern, ist diesem Ereignis geschuldet. Es zittert in sich als Leidenschaft eines Begehrens nach, das sich aus der Passivität eines Leidens empfangt. Indem es sich an andere richtet, *äußert* es sich als Leidenschaft. In ihr wiederholt sich, was seinem Vermögen und seinen Leidenschaften entzogen ist. Nichts anderes aber charakterisiert eine Sprache, wenn sie die Möglichkeit einer jeden Äußerung aus dem hervorgehen läßt, was dem Vermögen des sie Sprechenden nicht unterworfen ist. Und deshalb besteht wenig Anlaß, der Empfehlung Althusser's zu folgen, den »epistemologischen Bruch« in einzigartiger Weise zwischen den »frühen« und den »späten« Marx'schen Ausarbeitungen anzusetzen.³⁷ Ganz anders gibt es Vielheiten von Brüchen oder multiple Differenzen, die sich in die Marx'schen Texte überall dort eingetragen haben werden, wo sie ihren Begriff eines Materialismus aus dem Ereignis einer Alterität hervorgehen lassen, die weder »Signifikant« noch »Signifikat« ist. Stillschweigend hat Marx immer schon eine Logik des »eingeschlossenen ausgeschlossenen Dritten« ins Spiel gebracht, die sich im Verhältnis des Einen zum Anderen nicht abbilden oder darstellen läßt, weil sie dieses Verhältnis ebenso herstellt wie geöffnet hält. Und dies zeichnet *alle* seine Texte oder läßt die Fragen eines Verlassens der Metaphysik aus dem Ereignis dieses »Dritten« auftauchen.

Schlagartig eröffnet dieses Ereignis nämlich ein Gefüge, in dem die »Wirklichkeit« ebenso auf dem Spiel steht wie der Affekt, die Arbeit ebenso wie das Selbst, der Tod ebenso wie das Leben. Denn welcher Affekt könnte eindringlicher sein als der, der die Alterität als unaufhebbare Voraussetzung eines jeden »Selbst« vorschreibt? Der das »Reale« nur als *res aliter* im Wortsinn, als Sache des Anderen, kennt? Der alle Ökonomie der Arbeit, der Produktion, Zirkulation und Aneignung aus einer Voraussetzung auftauchen läßt, die nicht Gegenstand einer Setzung oder einer Arbeit sein kann? Kaum könnte das »Selbst« tiefer getroffen oder gekränkt werden. Und zugleich: kaum schärfer könnten sich in den Odysseen der Ökonomie jene Risse abzeichnen, in denen die Möglichkeit ihres Selbstverlusts aufbricht. Aus dieser Möglichkeit vor aller Möglichkeit spricht die Marx'sche *Kritik*. Ebenso wenig, wie sie sich einfach auf einen naiven Begriff der Arbeit gründet, basiert sie auf einem naiven Begriff des Materiellen. Vom Begriff der Materie läßt sich

37. Vgl. Louis Althusser: *Für Marx*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968, S.176.

insofern weder sagen, »daß er ein an sich metaphysischer, noch, daß er ein an sich nicht-metaphysischer Begriff sei. Das wird von der Arbeit abhängen, die er veranlaßt«. ³⁸ Eine differentielle Lektüre jedenfalls entziffert im »Materialismus« einen konstitutiven Bruch, dessen er nicht innewerden kann. Unwiderruflich hat sich ihm eine Grenze eingetragen, deren Meontik um so gravierender ist, je nachdrücklicher sie sich in »materialistischen« Termini *erfüllen* soll. Der »Materialismus«, der sich hier abzeichnet, bewahrheitet sich als Unzeitigkeit, in der er sich zuträgt. Er »besteht« in einer Verschiebung, die seine Problematik immer neu an seinen eigenen Grenzen wiederkehren läßt oder wiederholt. Und deshalb eröffnet sich hier ein strategisches Feld, das nicht nur den »Materialismus« zum umkämpften *tópos* in der Geschichte eines bestimmten »Marxismus« gemacht hat. Mehr noch fordert eine differentielle Lektüre dazu heraus, in einer Weise, die jede Marx'sche Gefolgschaft sprengen wird, den unentschiedenen und unentscheidbaren *pólemos* in jedes epistemische Gefüge zu tragen, das bereits meint, über ihn entschieden zu haben. Denn gibt sich etwa nicht überall eine erpreßte Versöhnung zu erkennen, wo behauptet wird, man habe sich der Differenz der Arbeit entledigt? Und geht diese Erpressung nicht überall mit einer bestimmten Konzeption des Zeichens, der Sprache und des Sprechens einher, die sich über dieser Einebnung der Differenz oder als geschlossene Systematik aus Zirkulationskategorien wiederherstellt? Folgen Phänomenologie und Systemtheorie, Semiotik, Psychoanalyse und Mediengeschichtsschreibung, logischer Empirismus und philosophische Metaphorologie nicht auf je verschiedene Weise einer Ökonomie dieser Wiederherstellung? Und damit der eines »Kapitals«?

Was jedenfalls den Marx'schen Text einer Ökonomie betrifft, die sich in ihm einschreibt, so markiert er den unausgesetzten Versuch, solchen Umklammerungen zu entgehen. Und zwar, weil er »sehr viel umfassender und differenzierter als jener ist, den der Diskurs und das abbildende Schreiben (samt ihren traditionellen naturalistischen Ablegern) im allgemeinen »umrahmen«.« ³⁹ Die unausgesetzte Destruktion dieses »Rahmens« eines Spiegels zeigt an, was bei Marx »Materialismus« heißt. Sie überkreuzt sich mit einer Strategie des Schreibens, die den Text aus jeder Ordnung des Bildes, des Ausdrucks, der *imago* oder des Spiegels hat herausspringen lassen. Sie zerstört das Bild ebenso wie das »Bilden«. Sie unterminiert den

38. Jacques Derrida: *Positionen*, Graz-Wien: Passagen 1986, S.128.

39. Philippe Sollers: *Semantische Ebenen eines modernen Textes*, in: *Tel Quel, Die Demaskierung der bürgerlichen Kulturideologie*, S.160.

Ausdruck und läßt den Spiegel springen, indem sie den Rahmen brechen läßt, in dem eine bestimmte Ökonomie mit sich abschließen könnte. Um so elementarer ist diese Strategie darauf angewiesen, mit *jeder* Ökonomie des Textes zu brechen. Sie wird alles bekämpfen, was ihn als Spiegel fungieren lassen könnte. Beispielsweise wird sie die Spiegelmetaphorik gegen sich selbst kehren, wo sie die ökonomischen Ausdrücke »widerspiegelt« und zur *Ideologie* im Wortsinn wird. Damit erst wird die Schrift zur Waffe. Weder ist das Ereignis eines Dritten, das mein Verhältnis zu einem anderen eröffnet, ins Bild (*eidos*) zu setzen, noch läßt es sich von einem bestimmten *lógos* aufzeichnen. Es entgeht nicht nur den Rahmen einer »Ideologie«. Es führt nicht nur mit einem Schlag eine Gegenständlichkeit ein, die jeder Aufhebung den Widerstand einer sich entziehenden Differentialität entgegensetzt. Indem sie der Arbeit ihre parabolische Bahn vorschreibt, hat sie vor allem deren Text in einem Schriftkörper verankert, der sich in einer semiologischen Ökonomie der Sprache nicht aufheben läßt, weil er deren eigene Opposition von Idealismus und Materialismus zerstreut.

Von hier aus läßt sich erst zeigen, was die Marx'schen Affekte mit den Texten verschränkt und sie zum *Angriffswissen* macht. An der Nahtstelle des konstitutiven Bruchs, der sie hervorbringt oder ihre Arbeit veranlaßt, laden sie sich mit Affekten auf, in denen der *Alterität* das Gastrecht der Sprache gewährt wird. Die Affekte supplementieren, was als Beziehung zum Anderen uneinholbar ist. Jedes wirkliche Selbst ist Resultat dieser Uneinholbarkeit, und nicht weniger sind es die Gegenstände der Arbeit. Was also verschränkt den Text mit den Affekten? Was gibt ihnen ihre poröse Struktur, die sich – in den Hohlräumen des Signifikanten gleichsam – unablässig mit einem »anderen Text« auflädt, der sich ihnen aufpfropft und in ihnen zur Sprache zu kommen sucht? Marx' berühmte Forderung, man müsse »diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt«⁴⁰, erfährt hier ihren polemischen Sinn. Die Affekte sprechen nämlich selbst eine Sprache. Sie sind nicht, wie eine sentimentale Anwendung nahelegen könnte, eine Dimension der schönen Seele oder der verletzten Innerlichkeit. All dies würden Zirkulationsbestimmungen bleiben. Aber der Tod ist nichts, was sich aufheben ließe, und jede transzendente Sprache beschämt die Endlichkeit der Endlichen. Weit davon entfernt, eine Immanenz des »Menschlichen« gegen äußere Umstände seiner Verletzung in Schutz zu nehmen, treibt die Sprache der Affekte die Scham vielmehr als Rhythmus der Wiederho-

40. Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW Bd.1, S.381.

lung in die versteinerte Ordnung von Ausdruck und Bedeutung. Und dies allerdings – läßt sie tanzen.

Die Inschrift des Gesetzes

Alles, was dieser Essay zu sagen hat, gabelt sich in diesem dritten Term, verzweigt ihn in an-ökonomischen Teilungen – und dies wird alle weiteren Fragen hervorbringen. Denn dieser »dritte Term« hat sich bereits jeder ökonomischen Struktur entzogen, die er eröffnen könnte. Er »ist« der Entzug, der jede Struktur durchquert und insofern ermöglicht. Und insofern ist er nicht einmal »Term«, sondern beständige Subversion der Terminologie jedes Systems. Die unerhörte Mitteilung also, die Marx macht und die dazu nötigt, die Gegenständlichkeit im Ausgang vom Anderen zu denken, ist nicht ökonomisierbar. Und doch ist sie jeder Ökonomie unveräußerlich. Präzise gefaßt, spricht sie nicht einmal von einem Term und noch weniger von einem Begriff. Jeder Term setzt bereits den Platz in einer Struktur und jeder Begriff ein Ableitungsverhältnis voraus, aus dem er hervorgeht. Nichts aber wird fragwürdiger, wo Marx jene Signatur eines »dritten Wesens« aufzeichnet, an der sich alle Fragen der Gegenständlichkeit und damit des Gegenstands einer Theorie erst buchstabieren lassen. Alles theoretische Sprechen, alle Stratageme des Schreibens sind einer Signatur des Anderen ausgesetzt, bevor sich Theorie und Gegenstand konstellieren oder »hervorbringen« lassen.

Bereits in den »frühen« Marx'schen Texten also ist eine Diachronie des »Dritten« wirksam, die jeder zweiwertigen Logik entgeht. Auch deshalb wirken alle Versuche, etwa der Systemtheorie, so deplaziert, Marx ausgerechnet in diesem Punkt eine Lektion erteilen zu wollen.⁴¹ Die Logik des »Dritten« hat im Marx'schen Text jeden Ausdruck gespalten, der in einer »ökonomischen Kommunikation« Bedeutung annehmen könnte. Diese Spaltung wird keineswegs von *außen* an die Verhältnisse herangetragen. Sie ist deren ebenso unverzichtbare wie entzogene Voraussetzung. Sie sucht die Odysseen ihrer Semantik heim, um sich ihnen in an-ökonomischen Brüchen oder disseminativen Teilungen einzuschreiben und sich in Affekten des Zorns, als Verweigerung, als Widerstand oder Aufbegehren niederzuschlagen. Denn die unaufhebbare »Ur-Szene«, von der sie zeugen, das Ereignis des Dritten »war« nie. »Zu früh«, als daß es einer Synchronizität gehorchen würde, ereignet sich diese »Ur-Sze-

41. Vgl. Niklas Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, S.161ff.

ne« immer nur als Wiederkehr zur Unzeit. Aber sie ist nicht nur »zu früh«, sondern immer steht sie auch aus. Und deshalb sind die Affekte, in denen sie sich supplementär zu sich verhält, auch nicht oder nicht von vornherein »reaktiv« im Sinne Nietzsches. Sie greifen weit über das hinaus, was vernünftigerweise durchgesetzt werden kann, wie Nancy sagt. Sie dulden, wie Sollers sagt, »den Schreiber und Leser nur als provisorische Bewohner ihres Gebiets«. ⁴² Die Spur dieser Provisorien hat sich in allen Texten Marx' eingetragen, in seinen »frühen« Schriften wie in den »späteren« Ausarbeitungen, in denen die politische Ökonomie einer Kritik unterzogen wird. *Der Marx'sche Materialismus wird zu einem »Materialismus« erst im Zeichen dieser Differenz.* Immer neu kommt Marx auf diesen »Materialismus« zurück, wiederholt, transformiert und verschiebt er ihn im Zug seiner Arbeit. Man könnte von verzweigten Vielheiten solcher Zäsuren sprechen, die das Marx'sche Denken in allen Stadien seiner Ausarbeitung durchziehen. Sie setzen es multiplen Serien von Einschnitten aus und vervielfachen unausgesetzt die Texte, die aus ihnen hervorgehen. Sollte es denn überhaupt ein »Begriffszentrum« geben, das die Interventionen des Marx'schen »Materialismus« kennzeichnet – gleichsam quer durch alle seine Formulierungen hindurch: Naturalismus, Humanismus, gegenständliche Wirklichkeit, leiblich-sinnliche Arbeit, Praxis oder Revolution – so bestünde es darin, Skansionen sich ereignen zu lassen, die die Abwesenheit jedes Zentrums markieren. In einem Wort: der »Materialismus«, den Marx umschreibt, ist ein *Materialismus des Unzeitigen und Unkörperlichen*. Er beschreibt eine Logik von Umwegen, in denen sich diese Unterbrechungen ebenso einschreiben wie verbergen.

Erst von hier aus kann buchstabiert werden, was bei Marx »Gesetz« heißt. Es beschreibt keine positive Gegebenheit, keine Instanz, die sich fixieren ließe. Lesbar ist es allein im Entzug, der jede Setzung höhlt: in Skansionen also, die eine Struktur als Ursprungslosigkeit ihrer eigenen Voraussetzungen durchqueren und das Vergessen des unmöglichen *Zusammen* gleichsam mit sich selbst konfrontieren. Aber dies wirft auch ein Problem auf, dessen Tragweite nicht nur den ökonomischen Text betrifft, sondern ebenso dessen *Kritik*. Denn will sie, was in ihm fehlt, nicht ebenso erstatten oder hervorbringen? Steht sie nicht ganz im Zeichen einer »Revolution«, die dem Gesetz *Geltung* verschaffen soll? Indem sie im Proletariat den »Träger« dieses Gesetzes identifiziert, sucht sie eine andere Ordnung zu etablieren. In ihr hielte das Gesetz keinen Abstand mehr zu dieser »Wirklichkeit« ein, denn es hätte sich *erfüllt*. Und

42. Philippe Sollers: *Semantische Ebenen eines modernen Textes*, S.162.

vollzieht sich nicht erst hierin, was Althusser und Balibar die »Begründung einer neuen Disziplin«⁴³ genannt haben? An dieser Stelle über Althusser zu sprechen, bedeutet keineswegs, eine »strukturelle« Lesart der Marx'schen Texte anderen gegenüber zu favorisieren; denn was sollte dazu berechtigen? Allerdings bietet seine »strukturelle« Lektüre alle Voraussetzungen, eine Problematik genauer zu fassen, die *alle* »Marxismen« auf ihre Weise austragen: die frühe sozialdemokratische »Orthodoxie« nicht weniger als die »kommunistische«, der »westliche Marxismus« nicht anders als der »strukturelle«. Überall geht es nämlich um die Frage, wie sich in Wirklichkeit rufen lasse, was als uneinholbare Voraussetzung der ökonomischen Odyssee mit ihr zu brechen erlaubt. Überall geht es um die nicht zuletzt politische Frage, was einen Text *produktiv* machen könnte und ihn ein »wirkliches Ereignis, eine theoretische Revolution« werden läßt.⁴⁴

Auch für Althusser handelt es sich zunächst um Differenzen. Aber dies bedeutet für ihn, den Text als eine Struktur zu buchstabieren, die *Sichtbares und Unsichtbares verteilt*. Wo Marx klassische Texte liest, da reduziert er sie, Althusser zufolge, nicht darauf, einen erfüllten Zusammenhang von Bestimmungen zu präsentieren. Er liest also nicht nur, was sie ausdrücklich sagen. Er liest vor allem die Leerstellen und Abwesenheiten, die die klassischen Texte unterbrechen oder mit einem bestimmten Schweigen durchziehen. Was sich in ihnen verschweigt, was sich nicht präsentiert oder zurückhält, wird insofern zum abwesenden Zentrum einer *anderen* Entzifferungsarbeit. Sie bewegt sich immer auf Umwegen auf sich selbst zu. Althusser nennt ein Beispiel, vielleicht das »Beispiel aller Beispiele«. Bereits die klassische Ökonomie entdeckte in der »Arbeit« die wertsetzende Instanz. Bereits sie »enthüllt« also, daß sich der Wert einer Ware an der zu ihrer Herstellung notwendigen gesellschaftlichen Durchschnitts-Arbeitszeit bemißt. Aber deshalb mußte die klassische Ökonomie bei ihrem Versuch, den »Wert« dieser Instanz selbst zu bestimmen, zugleich in eine heillose Konfusion stürzen. Denn wie soll man den »Wert« einer Instanz bestimmen, die selbst »Quelle« eines jeden »Werts« ist? Das Argument beschreibt offenbar einen Zirkel, der in sich selbst zusammenbricht, und deshalb nimmt die Nationalökonomie eine bemerkenswerte Verschiebung vor. Der »Wert der Arbeit«, so ihre Antwort, bestehe in den Produktionskosten der *Arbeitskraft*. Schon jene Texte, mit denen sich Marx aus-

43. Louis Althusser/Etienne Balibar: *Das Kapital lesen I*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1972, S.14.

44. Ebd., S.14.

einanderzusetzen hat, führen also eine Differenz von *Arbeit* und *Arbeitskraft* ein. Aber sie tun dies nur, um die Antwort auf eine Frage zu geben, die »den einen Fehler hat: sie ist nie gestellt worden«. ⁴⁵ Denn nicht nach der *Arbeitskraft* war gefragt worden, sondern nach der *Arbeit*. Die Ökonomen umgehen also das Problem, indem sie ein völlig anderes aufgreifen. Ganz so, als sei man auf eine Frage gestoßen, die sich *innerhalb* traditionaler ökonomischer Begriffe nicht lösen läßt, unterliegen die klassischen Texte einem Intervall und einer Verzweigung. Sie schlagen aus wie eine Nadel, ohne daß sie darüber Rechenschaft ablegen könnten, und vollziehen darin einen *Sprung*. Dieser Sprung ist keine beiläufige Irritation dieser Texte, kein zufälliger Riß ihrer Kontinuität oder Kohärenz. Er zeigt eine tiefgreifende Verwirrung im Innern der ökonomischen Erzählung selbst an. Diese Erzählung entspinnt sich um die »Arbeit« wie um einen transzendentalen Signifikanten der Ökonomie, der unversehens seine eigene Nicht-Bestimmbarkeit manifestiert und deshalb das ökonomische Ordo insgesamt mit Zerfall bedroht. Diese Verwirrung, diese Konfusion ist insofern ebenso unvermeidlich, wie es die Verschiebung der Frage ist. Und dies macht sie zu einem *Symptom*, an das anknüpfen wird, was Althusser die »symptomatologische Lektüre« des Lesers Marx nennt. Denn ausgehend von diesem Symptom einer Konfusion oder Verwirrung zeigt Marx, daß es die *Arbeitskraft* ist, die der Kapitalist zu *ihrem Wert* kauft, und daß deren *Gebrauch im Arbeitsprozeß* als Arbeit einen größeren Wert erzeugt, als sie selbst darstellt: Mehrwert. Wo Marx deshalb im Text der Nationalökonomie auf Risse stößt, indizieren sie ein Gesetz, das – buchstäblich entziffert – die Textökonomie insgesamt verschiebt.

Man könnte insofern von einem Gesetz sprechen, das sich durchsetzt, indem es die ökonomische Erzählung in eine tiefgreifende Verwirrung gestürzt hat. Aber insofern besitzt der Chiasmus von Konfusion und Rationalität auch unerhörten Wert: »Das, was die klassische politische Ökonomie nicht sieht, ist gar nicht das, was sie nicht sieht; es ist das *was sie sieht*. Ihr Versehen liegt nicht in dem, was ihr entgeht, sondern gerade in dem, was ihr nicht entgeht; nicht in dem, was sie verfehlt, sondern gerade in dem, was sie *nicht verfehlt*. Das Versehen ist das Nichtsehen dessen, was man sieht. Das Versehen hat es nicht mit dem Gegenstand, sondern mit dem *Sehen* selbst zu tun. Es ist ein Versehen, welches das *Sehen* betrifft. Das Nichtsehen ist demnach dem Sehen immanent, es ist eine Form des Sehens, also notwendig an das Sehen gebunden«. ⁴⁶ Was Althusser

45. Ebd., S.24.

46. Ebd., S.22f.

»Struktur« nennen wird, ist in diesen Horizont eines Sehens eingelassen. Diese Struktur zeigt sich nämlich, sie bietet sich einem bestimmten Blick dar. Sie konstituiert sich unter diesem Blick, und noch die »blinden Flecke«, die in dieser Struktur auftauchen, sind als Über-Sehen oder Ver-Sehen »notwendig an das Sehen gebunden«. Diese letzte Formulierung allerdings ist entscheidend. Was immer sich als Versehen einer Differenz zu denken geben mag – es bleibt, Althusser zufolge, dem Sehen als dessen Nicht-Sehen *immanent*. Dieses Sehen umfaßt den epistemischen Horizont noch da, wo es vom »blinden Fleck« gezeichnet ist. Es *erhält* sich noch im Versehen, das sich ihm als Irritation und Konfusion mitteilt, um von Marx in die Klarheit und Eindeutigkeit eines Wissens überführt zu werden. Aber setzen diese »Texteinbrüche«⁴⁷, allen Versicherungen Althussters zum Trotz, eine bestimmte Metaphysik insofern nicht auch fort? Althussters »Sehen« ist das einer *theoría* im Wortsinn, eines Schauens, das schaut, *was* ist und *insofern* es ist. Es geht um Techniken einer Entzifferung, die alle Differenzen in Dispositionen dieses Schauens aufzeichnet, um sie in ihm zu enthüllen und in eine bestimmte Präsenz zu überführen. So soll dem Gesetz Geltung verschafft werden. Doch wird es damit nicht ganz im Gegenteil aufs Spiel gesetzt, denn wird nicht unterschlagen oder unterdrückt, was, Marx zufolge, als Ereignis eines »Dritten« jeder gegenständlichen Präsenz, jeder Metaphysik des Erscheinens und Sehens *vorausgegangen* sein muß, also »unsichtbar« blieb? Bedeutet, dieses entzogene Ereignis in die Immanenz eines Sehens zu verlagern, nicht erneut, einer transzendentalen Ästhetik des Lichts zu folgen, der die Unzeit des »Dritten« bereits *entgangen* sein wird? Denn ist diese Ästhetik des Lichts nicht metaphysisch, ja sogar die Metaphysik »selbst«? Und entzieht ein Verfahren, das den Entzug dem Licht aussetzt, der Gegenständlichkeit des Gegenstands, dem »Materialismus« also nicht stillschweigend auch die unausdrückliche Instanz seiner Möglichkeit oder dem Gesetz die unverzichtbare Signatur des Unnahbaren?

Althussters Strategie jedenfalls will im Lapsus oder im Sprung des Textes präsent machen, was sich *bisher* nicht hatte sehen lassen. Dazu bedarf es allerdings eines *anderen* Sehens, das ans Licht bringen könnte, was sich dem Sehen bisher entzog – und zwar, um es zum *Sprechen* zu bringen. Notwendig verschränkt sich das Privileg des Sehens nämlich mit einem *Sagen*, es geht aus einer Konzeption der Schrift hervor, die auf dieses Sagen zurückführbar sein soll. Und dies bringt bereits ein bestimmtes Unbewußtes ins Spiel. »Erst

47. Jacques Derrida, *Positionen*, S.134.

seit Freud beginnen wir zu ahnen, was Zuhören, Sprechen (und Schweigen) eigentlich *sagen* wollen, und daß dieses ›Sagen-Wollen‹ hinter der vordergründigen Selbstverständlichkeit des Sprechens und Hörens die bestimmbare Tiefe einer ganz anderen Sprache enthüllt: der Sprache des Unbewußten. Ich wage nun zu behaupten, daß wir seit Marx beginnen könnten, eine Ahnung davon zu entwickeln, was – zumindest in der Theorie – Lesen und damit auch Schreiben eigentlich *sagen* wollen.«⁴⁸ In gewisser Hinsicht lassen die klassischen Texte, mit denen Marx zu tun hat, also selbst weniger sehen, als sie »sagen« wollen. Ihr Schweigen, ihr Fehlen oder Ungenügen teilt sich ihnen als Gefüge von Leerstellen oder Abwesenheiten mit. Und dies verlangt nach einer zweiten, nach einer anderen Lektüre, deren *télos* in diesem Sagen liegt. Die Texte müssen auf Fragen hin abgeklopft werden, die ins Licht eines Sprechens versetzt werden müssen. Insofern sind die Lektüren Marx' und Althusser's allerdings produktiv. Sie »erzeugen« einen »Gegenstand«, sollte dieser Begriff denn noch möglich sein, in jener Konstellation von Auge und Blick, die »die leeren Stellen als die leeren Stellen eines Gegenwärtigseins produziert und zum Vorschein bringt«.⁴⁹ Darin korreliert die Schrift einem »Sagen« oder einer Mündlichkeit des Ausdrucks, in der sie ihr *télos* finden wird. Zentriert um eine Ordnung von Sehen und Sagen, setzt Althusser also ein im weitesten Sinn phänomenologisches Subjekt wieder ein. Ihm sind Sehen, Sagen und Erzeugen durch alle Differenzen hindurch eins. Aber noch einmal: droht damit, was sich dem Ereignis des »Dritten«, der unschätzbaren Signatur seines Zuvorkommens verdankt: jene Gegenständlichkeit und Diachronie, die sich möglichem Sehen nur *verspätet* oder *supplementär* geben, nicht auch einer Erosion ausgesetzt zu werden?

Man könnte, was sich in dieser Verschränkung von Sehen und Sagen herstellt, jedenfalls eine *abschließende* Lektüre nennen. Sie schließt die Abwesenheiten der Textur, und damit schließt sie mit der Textur selbst, denn sie *manifestiert* deren Sinn. Entscheidend aber ist allemal der Problemtitel des Gegenwärtigseins, der sich unter diesem Primat von Auge und Blick als einem *télos* des »Sagens« aufnötigt. Zur Diskussion steht der Status der *Schrift* und der Lektüre. Denn was sollte es erlauben, sie in ein erfülltes »Sagen« zu überführen? Was könnte die Leerstellen gleichsam auffüllen, so daß sie als leere Stellen eines Gegenwärtig-Seins in Erscheinung treten können? Welche »Materiatur«, welches »Gegenwärtig-

48. Louis Althusser/Etienne Balibar: *Das Kapital lesen I*, S.15.

49. Ebd., S.25.

Sein« machen diese Übersetzung und diesen Abschluß möglich? Um dieses Problem zu lösen, bringt Althusser eine Metaphorik des *Organischen* ins Spiel, in der sich der Abschluß seiner Lektüre vorbereitet. Das Problem bestehe »in der faktischen Identität dieser verwirrenden organischen Verbindung von Nichtsehen und Sehen, und nur durch diese Verbindung stellt sich das Problem überhaupt«. ⁵⁰ Wenn es also eine »Präsentation« gibt, so unter der Voraussetzung einer organischen Verbindung, die den Schriftverlauf des Textes im Wortsinn bereits *organisiert* hat. Insofern ist die Verbindung von Sehen und Nicht-Sehen allerdings durch eine äußerste Ambivalenz gekennzeichnet. Sie beschreibt, was die Beziehungen von Sichtbarem und Unsichtbarem herstellt, ordnet und identifiziert. Nur über diese »organische Verbindung«, so erklärt Althusser, gelange man »zum Verständnis der Determination des Sichtbaren als Sichtbares und somit auch das Unsichtbare als Unsichtbaren sowie des organischen Bandes, welches das Unsichtbare mit dem Sichtbaren verbindet«. ⁵¹ Einerseits setzt sich die Lektüre also einer Schrift aus, die alle Verteilungen im Feld des Sehens hergestellt hat. Andererseits aber wird diese Schrift – über das Privileg des Sehens – auf eine *phoné* reduziert, in der sie sich schließlich ausspricht und erfüllt. Unter dem Marx'schen Blick läßt sie ein organisches Gegenwärtig-Sein hervortreten. Dieses Sehen hat die Lücken der Schrift nämlich »organisch« gefüllt und ebnet deren Unterbrechungen ein. Es reduziert die Zäsuren des Graphems und manifestiert dessen Bedeutung in einem Sagen.

Ebenso also, wie die Differenz durch ein bestimmtes Sehen reguliert sei, so Althusser, will die Schrift etwas *sagen* oder findet ihre Bestimmung im *télos* des Mündlichen. Und all dies wird durch jenen phänomenologischen Blick eröffnet, in dem sich ein Sprung registriert, der sich am Hiatus von Schrift und Stimme aufnötigt und dem Sehen einen Terrainwechsel vorschreibt. »Um das Unsichtbare und die ›Versehen‹ sichtbar zu machen, um die Lücken in der Dichte des Textes und die leeren Stellen in seinem Zusammenhang zu identifizieren, bedarf es eines *wissenden*, eines neuen Blicks, der selbst das Produkt einer Reflexion jenes ›Terrainwechsels‹ auf den Vorgang des Sehens ist, worin Marx die Transformation der Problematik veranschaulicht.« ⁵² Das Abwesende, das anwesend wird; das Organische der Schrift, das unter dem wissenden Blick zutage tritt und ins »Sagen« überführt wird: all dies begründet sich im Me-

50. Ebd., S.23.

51. Ebd., S.28.

52. Ebd., S.31.

dium dieses Sehens, das sich mit dem Wissen bereits amalgamiert hat oder sogar von einem Wissen ausgeht. Es erfährt die Gegebenheiten, indem es die Schrift wie im Status einer Noch-Nicht-Präsenz oder im *télos* ihres Sagen-Wollens buchstabiert. Wenn sich deshalb mit Marx, wie Althusser nahelegt, die Frage nach dem, was »Lesen« heißt, in völlig neuartiger Weise stellt, so wird man hinzusetzen müssen, daß dies nur einem Schriftbegriff gelingt, der vom Blick und vom Wissen bereits organisch gebändigt ist. Nur unter der Voraussetzung eines »wissenden Blicks« läßt sich diese abschließende Lektüre vornehmen. Nur unter der Voraussetzung eines organischen Bandes, das dem Text eine definitive Kohärenz verliehen hat, kann Althusser auch von einer organischen Determination des Verhältnisses von Sichtbarem und Unsichtbarem sprechen. Was man die »Orthodoxie« des Textes und seiner Lektüre genannt hat – die Marx'sche »Orthodoxie«, eine »Orthodoxie«, die sich »Marx zufolge« oder in einer bestimmten Marx'schen Gefolgschaft aufnötigt – findet in dieser Behauptung ihren Nexus: die Hegemonie des Sehens garantiert ihre theoretische Kohärenz; im Privileg dieses Sehens enthüllt sich das Organische, indem es die Leerstellen des Textes in ein erfülltes Sagen übersetzbar gemacht hat.

Nun könnte sich diese Dominanz des Blicks tatsächlich auf eine ganze Reihe von Marx'schen Passagen berufen. Zum Beispiel folgt Marx dem Geldbesitzer und dem Arbeitskraftbesitzer aus der Zirkulationssphäre an die verborgene Stätte der Produktion; hier soll »sich zeigen, nicht nur wie das Kapital produziert, sondern auch wie man es selbst produziert, das Kapital. Das Geheimnis der Plusmacherei muß sich endlich enthüllen.«⁵³ Um welche Enthüllung aber handelt es sich? Welche Produktion wird enthüllt, und durch welche Techniken einer Enthüllung wird dies möglich? »Enthüllung« ist eine Metapher, die bei Marx ein gewisses Privileg genießt. Sie scheint ganz und gar der Sphäre des Optischen anzugehören. Sie ist apokalyptisch im Wortsinn. Denn eine Hülle ist, was den Blick verstellt. Sie verbirgt, was sich unter ihr nicht zeigt. Die Enthüllung decouvriert das Verborgene, indem sie die Hüllen fallenläßt und preisgibt, was den Blicken entzogen war. Die Ökonomie dieser obszönen Preisgabe streift also eine bestimmte Einkleidung oder eine »Investition« ab, die nur zeigt, indem sie verhüllt. Diese Enthüllung ist mit einem gewissen Sprechen unlösbar verbunden – einem *theoretischen* Sprechen, dem Text einer *theoría* also, die in sich selbst oder im Wortsinn bereits ein *Schauen* ist. Insofern, als alle Theorie ein Sich-Zeigen voraussetzt, ist sie allerdings im weitesten Sinn

53. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.189.

»phänomenologisch«. Im Schauen findet sie ihren Ausgangspunkt ebenso wie ihr Ziel. So will Marx Undurchschautes durchschaubar machen, will er sich zeigen oder transparent werden lassen, was »hinter dem Rücken« der Produzenten vorgeht. Er will enthüllen, was die ökonomischen Akteure handeln läßt, ohne daß sie wüßten, *warum* sie handeln, *wie* sie handeln; in einem Wort: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.«⁵⁴ Marx adressiert seinen Text also an das Nicht-Wissen eines Handelns, um es in das Wissen um ein Anders-Handeln transferieren zu können. Er inszeniert Übersetzungen, die aus dem Unsichtbaren ins Sichtbare, aus dem Verborgenen ins Anschauliche bringen, und dazu wechselt er Schauplätze und Terrains. Wo er dem Geldbesitzer und dem Arbeitskraftbesitzer aus der manifesten Sphäre der Zirkulation in die verborgene der Produktion folgt, da kommt dies einer Expedition gleich, die ans Licht bringen soll, was den Augen bisher entzogen geblieben war. Wie alle Metaphorik, so scheint auch die Marx'sche mit einer gewissen Ordnung des Lichts im Bunde zu sein.

Aber reicht das aus? Oder genügt es Marx? In welchem Sinn wäre, um bei diesem Beispiel zu bleiben, das Geheimnis der Plusmacherei »enthüllt«, sobald sich einem phänomenologischen Blick mit der Differenz von Tauschwert und Gebrauchswert der Arbeitskraft die »Quelle« des Mehrwerts preisgibt? Und welchen Status hätte diese Enthüllung? Enthüllt wäre lediglich jene Differenz, über die sich ein Kapital beständig herstellt und seiner eigenen Bestimmung folgt. Aber hier stellt sich auch eine doppelte Frage, die den Nerv der *Kritik* berühren wird. Denn zum einen führt die Theorie damit über eine bestimmte Deskription noch nicht hinaus. Sie zeichnet auf, was dem klassischen Text entgangen war, und erstattet ihm, was er übersah. Sie stellt ihm nachträglich zu, was ihm fehlte, um die Bedingungen des odysseischen Kreislaufs von Investition und Aneignung vollständig beschreiben zu können. Doch ist ihr damit nicht selbst noch entgangen, wonach doch gefragt worden war – die *Arbeit* etwa? Muß also, um den odysseischen Zirkel dieser Immanenz überhaupt durchkreuzen zu können, nicht bereits anderes ins Spiel gekommen sein, was ihr ebenso vorausgesetzt wird, wie es sich in ihr Ausdruck *nicht* verschaffen kann? Eine »andere Differenz«, die Begriffe wie Tausch und Gebrauch einer anderen Exteriorität exponiert hat, die ebenso wenig ökonomisierbar wie sichtbar oder sagbar sein wird? Denn was macht jene Ökonomie des Schreibens und Sagens aus, die das Graphem von Stimme und Auge gleichsam gebändigt hat? Das Unsichtbare und das Versehene

54. Ebd., S.87.

sichtbar zu machen, die Lücken und Leerstellen des Textes im Zusammenhang zu identifizieren: tatsächlich scheint all dies nämlich auch zurückzunehmen, was Althusser selbst kurz zuvor über den Text, die Schrift und das Schreiben erklärt hatte. Nachdrücklich hatte er die Techniken der Marx'schen Lektüre von dem abgesetzt, was er, unter Berufung namentlich auf Spinoza⁵⁵, den »Mythos« der Schrift genannt hatte. Mythisch, so schrieb Althusser nämlich, sei eine Vorstellung von Wahrheit, die in den Gegebenheiten der Welt wie in einem Buch zu lesen meint. Es ist »der Mythos von der Wahrheit, die in der Schrift wohnt; der Mythos vom Ohr, das den Text hört, vom Auge, das ihn liest, um darin (sofern sie nur rein und unvoreingenommen sind) das Wort einer Wahrheit zu entziffern, die jedem ihrer Worte persönlich innewohnt.«⁵⁶ Mythisch also ist die Idee einer unendlichen Transparenz des Textes, in der auch die Gegebenheiten der Welt transparent werden könnten, so als sei der Text, was sie in ihrem Innersten erleuchtet. Aber teilt das »organische Band«, das Althusser postuliert, mit dem Mythos, den es durchbrechen soll, nicht alle Illusionen dieser Kohärenz, dieser Verbindlichkeit und Tiefe, in der die Gegebenheiten vermeintlich selbst das Wort ergreifen? Wiederholt sich der Mythos der Wahrheit, die in der Schrift wohne, nicht ebenso, wo sich das »organische Band« dem lesenden Blick, der abschließenden Lektüre als Wahrheit dieses Textes präsentiert? Hier steht mehr auf dem Spiel als nur die Semantik einer Metapher. Anschaulich, unter dem wissenden Blick konstituiert sich mit dem »Organischen« bei Althusser ein »Materialismus«, der in bestimmter Hinsicht »phänomenologisch« geblieben ist. Er ebnet eine Marx'sche Problematik ein, die alle Gegenständlichkeit im Ausgang vom Ereignis eines »entzogenen Dritten« zu denken aufgibt. Althussters Symptomatologie thematisiert eine Alterität, aber er tut das in Bestimmungen, die selbst noch einer phänomenologischen Immanenz gehorchen: Begriffen der Selbstgegenwart und Transparenz von Blick und Stimme etwa, der Präsenz und des erfüllten Sagens. Damit hat er sich des entzogenen »Dritten« allerdings in gewisser Hinsicht auch entledigt, der Marx zufolge die Szenen der Gegenständlichkeit »vor« aller Gegenständlichkeit, Sichtbarkeit und Sagbarkeit unterbrochen hat und von hier aus auch die Horizonte einer »materialistischen« Theorie erst freigibt.

Stets »zu früh« nämlich, als daß er sich in diesen Szenarien

55. Vgl. Baruch de Spinoza: *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg: Meiner 1984, S.113ff.

56. Louis Althusser/ Etienne Balibar: *Das Kapital lesen I*, S.17.

darstellen könnte, wird der »Dritte« sie verbürgt haben. Die »Ur-Szene« war nie im Sinn einer Vergangenheit, die einst Gegenwart gewesen wäre und deshalb in Augenschein genommen werden könnte. Sie wird sich weder sehen noch sagen lassen. Von ihrem Einschnitt jedoch geht erst aus, was bei Marx »Materialismus« heißt. Er schreibt sich jeder Gegenständlichkeit ein, indem er sich in ihr wiederholt, darin nachträglich wie jede »Ur-Szene«, und nur deshalb hält er das Feld der Gegebenheiten auch geöffnet. Jede Gegenwart ist sich selbst gegenüber verspätet, und unvermeidlich tangiert dies alle Begriffe, die sich in einer Gegenwart plazieren mögen. Sie sind durch eine temporale Zäsur von sich selbst getrennt. Und dies wird nicht nur den Begriff des Organischen, sondern Althusser's Anordnung im ganzen in Frage stellen, sie nämlich ihrerseits und als »ganzes« vielfachen Serien von Unterbrechungen aussetzen. Jeder Begriff, den Marx entziffert und in seiner Niederschrift transformiert, ist sozusagen ungleichzeitig oder von einer Verspätung sich selbst gegenüber gezeichnet. Woher sonst die gewaltige Mühe, die Marx aufwenden muß, um in Terminologien der Tradition etwas zur Sprache zu bringen, was deren Termini beständig sprengt und zur Schaffung neuer Begriffe herausfordert? Woher also die Kreativität, die Marx schreiben und etwas Neues hervorbringen läßt, nämlich nicht weniger als die Revolution eines Gegenstands? Aber zugleich: woher die Abstände, die das Niedergeschriebene von dieser Revolution auch getrennt halten, woher also das Ungenügen dieser Texte, in denen die Revolution noch immer aussteht und nicht zum Zuge kommt? Woher also die Ungleichzeitigkeit der Theorie sich selbst gegenüber?

Tatsächlich muß auch Althusser erklären, »daß Marx zu seiner Zeit nicht über den Begriff verfügte, der ihn in die Lage versetzt hätte, das, was er tatsächlich hervorgebracht hat, in angemessener Weise zu denken, und daß er auch nicht imstande war, sich diesen Begriff selbst zu schaffen: Es handelt sich um den Begriff der *Einwirkung einer Struktur auf ihre Elemente*«. ⁵⁷ Es gäbe also ein immanentes Defizit der Marx'schen Niederschriften; sie hätten etwas hervorgebracht, was sich in ihnen allerdings noch nicht angemessen denken ließ. Aber was soll es nunmehr Begriffen der »Struktur« und ihrer »Einwirkung« erlauben, dieses Defizit zu beheben und eine textuelle Revolution zu vollenden, die sich bei Marx zwar vollzog, aber nicht angemessen dachte? In jedem Fall muß die Struktur, die sich bei Althusser einführt, ein doppeltes leisten. Zum einen muß sie durch eine mehrfache Zäsur von ihren Elementen getrennt sein,

57. Ebd., S.34.

könnte sie anders doch nicht einmal auf diese Elemente »einwirken«, sie verschieben und in anderer Weise funktionieren lassen. Zugleich aber muß die Distanz, die die Struktur von ihren Elementen trennt, vor jeder möglichen »idealistischen« Wiederaneignung bewahrt werden. Zu leicht könnte sich diese »Einwirkung« auch als Prozeß herausstellen, der von metaphysischen Anleihen an einen bestimmten »Geist« zehrt, in dem sich das »Sinnliche« mit einer Bedeutung versieht und in gewisser Hinsicht ebenso »strukturiert« wird. Nicht dadurch jedenfalls, daß eine Struktur auf ihre Elemente einwirkt, entgeht sie bereits Konstellationen, die aus der philosophischen Tradition vertraut sind. Auf keinen Fall kann es sich bei dieser Struktur also um eine Verteilung handeln, in der sich die Begriffe auf Plätzen wiederfinden würden, die von der Metaphysik bereits vorgezeichnet sind. Ganz anders muß die Struktur in einer *Dislozierung dieser Plätze selbst bestehen*, in einer Serie von Ereignissen also, die die Struktur *in sich* verschoben haben und deshalb keinen Term unberührt lassen, der sich in ihr plazieren würde, und sei es ein »metaphysischer« Begriff. Von wo aber könnte diese dislozierende Erschütterung einer Struktur ausgehen, und welche Differenz hätte auch nur jenen Abstand eingeführt, der sie von ihren Elementen trennen würde? Es müßte sich um ein Ereignis oder um Ereignis-Serien handeln, die diese Struktur selbst in Frage stellen; und deshalb müßten sie sich *sowohl innerhalb wie außerhalb dieser Struktur zugetragen haben*. Auch die »Struktur« kann insofern kein »voller« Begriff sein, auch in ihm läßt sich das Feld der Marx'schen Begriffe nicht hinreichend und abschließend beschreiben. Nur eine Exposition dieser Struktur, die sie zugleich in sich unterbricht, könnte sie zu einer Instanz machen, die auf ihre Elemente einwirkt, sie verschiebt und ihnen an jedem einzelnen Platz eine andere Funktion, andere Wertigkeiten und Verkettungen zuschreibt. Und das läßt sich nur aus einer Differenz denken, die der Struktur weder einfach angehört noch ihr einfach einzogen ist; einer Differenz, die weder Ausdruck noch Sagen, weder Bedeutung noch Präsenz und schon gar keine »Organik« sein dürfte, die sich *sehen* ließe. Gerade der Begriff des »Organischen« partizipiert noch am Mythos einer Präsenz, den Spinozas Auseinandersetzung mit der Schrift ausdrücklich grammatologische zurückgewiesen hatte, da man »vom buchstäblichen Sinn so wenig wie möglich abgehen darf«. ⁵⁸

Wenn die Marx'schen Begriffe also von einer spezifischen Ungleichzeitigkeit sich selbst gegenüber charakterisiert werden, dann wird dies ebenso für Begriffe des »Organischen« oder der

58. Spinoza: *Theologisch-politischer Traktat*, S.117.

»Struktur« gelten müssen. Auch die »Struktur« wird als sich selbst entzogen oder sich selbst gegenüber disloziert gedacht werden müssen. Und wenn die Marx'schen Begriffe etwas sagen wollen, was sich in ihnen nicht oder nicht abschließend sagen läßt, so müßte eine »symptomatologische« Lektüre dieser Begriffe ebenso auf den Begriff der Struktur selbst übergreifen. Keinesfalls wird sich die Schrift jedenfalls darin erschöpfen können, diese Struktur unter einem »wissenden Blick« gleichsam ankommen oder sich erfüllen zu lassen. Ganz anders läßt sich das Graphem keinem *télos* einer Lektüre unterstellen, in der es sich als Sehen und Sagen erfüllt. Denn ich kann den Riß nicht sehen; »ich kann die Schrift nicht sprechen [...]«⁵⁹ Das »Organische« ist selbst ein bereits begrifflicher oder metaphorischer Versuch, jene Einwirkung auf eine Präsenz-Struktur aufzuzeichnen, die innerhalb ihrer nicht zu verorten ist. Figuren des »Organischen« und der »Struktur« sind insofern *ihrerseits* nur Effekt einer Nachträglichkeit, verspätete Wirkung einer Zäsur, die sie sich selbst gegenüber beschreiben, und weder das »organische Band« noch die »Struktur« kann den Status eines Ersten, Unhintergehbaren und Originären für sich beanspruchen, um einem phänomenologischen Blick Halt zu geben. Eine Orthodoxie, die den »Materialismus« im Medium einer solchen »Organik« würde errichten wollen, hätte zu ihrer Basis gemacht, was als Niederschlag einer Differenz nur deren Supplement sein kann. Allerdings, in gewisser Weise schreibt Althusser all dies selbst schon, ohne es jedoch zu *sagen*. Zu Recht beruft er sich auf Freud. Denn hatte nicht auch Freuds Symptomatologie eine solche »Einwirkung« registrieren müssen, um ihr den Problemtitle einer »Urverdrängung« zu geben? Wenn die manifeste Verdrängung dem Lustprinzip nämlich versagt, sich zu realisieren; wenn diese Versagung Unlust bereitet und *trotzdem* als Ökonomie der Verdrängung aufrechterhalten werden kann, dann nötigt dies zu dem Schluß, so Freud, daß die Herrschaft des Lustprinzips nicht vollständig sein kann. Dann muß sie selbst traumatisch unterbrochen sein. Dieser Schluß ist zugleich und im strengen Sinn »symptomatologisch«. Er kann sich auf keine Einsicht in positive Gegebenheiten stützen. Er mußte traumatische *Zäsuren* entziffern, die als Unterbrechung auf die Elemente einer Struktur des Verdrängten einwirken, ohne den Ökonomien dieser Struktur anzugehören. Verdrängungen also »setzen früher erfolgte *Urverdrängungen* voraus, die auf die neuere Situation ihren anziehenden Einfluß ausüben. [...] Es ist durchaus plausibel, daß quantitative Momente, wie die übergroße Stärke der Erregung und der Durch-

59. Jacques Derrida: *Positionen*, S.135.

bruch des Reizschutzes, die nächsten Anlässe der Urverdrängungen sind«. ⁶⁰ Aber all dies spricht weniger von einer Struktur als von einem traumatologischen Einbruch, der die Struktur in irreduzibler Weise selbst zerstört. Wird der Begriff dieser Struktur deshalb nicht auch bei Marx nur fruchtbar gemacht werden können, indem er *preisgegeben* wird? Hier geht es keineswegs darum, Freuds Grenzbegriff einer »Urverdrängung« den ökonomischen Gegebenheiten einzuschreiben, und zwar ebenso wenig, wie sich die Frage einer »Sprache der Ökonomie« in Begriffen einer bestimmten Semiotik aufwerfen ließ. Es geht um eine andere Frage: wie wird sich lesen lassen, was die »Urverdrängung« der Psychoanalyse wie an einer Nahtstelle mit dem verschränkt, was die ökonomischen Gegebenheiten ihrerseits einsetzen läßt? Welche »ökonomischen« Begriffe stünden hier »zur Verfügung«?

Die verspätete Präsenz jeder Struktur jedenfalls kommt bei Marx, wie so oft, eher beiläufig, aber unmißverständlich zur Sprache; und zwar in einer *Schrift*, die sich im Horizont eines Sprechens als Zäsur einer Unterbrechung oder eines Schweigens niederschlägt; zum Beispiel hier: »Könnten die Waren sprechen, so würden sie sagen, unser Gebrauchswert mag den Menschen interessieren. Er kommt uns nicht als Dingen zu.« ⁶¹ Um sie sagen zu lassen, was sie nicht sagen können, bedarf es also eines umwegigen Konjunktivs des Sprechens: *Könnten* sie, so *würden* die Waren sagen ... Gewiß, der Gebrauchswert einer Ware, ihre Nützlichkeit zu diesem oder jenem Zweck, mag die Menschen interessieren. Er interessiert sie ebenso wie die Sphäre der Bedeutung, in der sich ein Sprechen niederschlägt, oder die des Blicks, unter dem sich ein Gegenstand gibt. Der abwesende, der unsagbare Satz der Waren jedoch, ihr menschenfernes, in bestimmter Hinsicht unmenschliches Desinteresse an Nützlichkeit, Bedeutung und Erscheinung, das mit einem bestimmten »Tod« von Nützlichkeit und Bedeutung selbst zusammenfällt, kündigt jedes *télos* eines solchen Sprechens auf. Ihre Bestimmung ist ebenso wenig, eine Arbeit, einen Nutzen oder eine Bedeutung zu »bilden«. Ihre Unmöglichkeit, zu sprechen, spricht vom »Tod« des Nutzens und der Bedeutung, des Blicks und des Sagens. Darin setzen die Waren dem »Mythos der Schrift«, den Perspektiven einer Enthüllung oder einer Ankunft von Sehen oder Wort in sich einen unendlichen Widerstand entgegen. Sie sperren sich jeder Investition, die darauf aus wäre, sich in Termen eines

60. Sigmund Freud: *Hemmung, Symptom und Angst*, Studienausgabe Bd.VI, Frankfurt/M.: Fischer 1971, S.239f.

61. Marx: *Das Kapital*, Bd.I, S.97.

Nutzens oder einer Bedeutung zu vergegenwärtigen. Und in einer Weise, die eine ökonomische Analyse ebenso betreffen wird wie Begriffe des Politischen, entzieht dies einem *bestimmten* Messianismus jede Grundlage: jener Erwartung, die das Gesetz im Horizont einer Apokalyptik des Blicks oder als Spiegel seines eigenen Entwurfs konstruieren würde. Anders gesagt, sperrt sich dieses Des-Interesse allen Metaphern des Sichtbaren und Unsichtbaren, der Verborgenheit und der Enthüllung. Im »Wert« kündigt sich jedenfalls *anderes* an als eine nur ökonomische Bestimmung, nämlich eine *Schrift*, die sich in den Phonozentrismus eines Sagens nicht übersetzen läßt. Überall widersetzt sich eine unsagbare Differenz dieses »Werts« Techniken einer Aneignung, die es darauf anlegen würden, sich im Imaginären eines Sehens zu schließen oder in der Präsenz des Sagens zu erfüllen. Das Gesetz also ist unverfügbar, und kein wissender Blick wird es dazu verführen können, sich zu manifestieren, zu enthüllen oder zu positionieren.

Insofern ginge es allerdings darum, innerhalb dieser »Struktur« und zugleich jenseits von ihr etwas zu denken, was »sowohl die Spiegelung (die neu zu überdenken wäre) oder das Eigene als auch das ›Symbolische‹ unterbricht, sich nicht mehr in einer Problematik des Sprechens, der Lüge und der Wahrheit erfassen läßt«. ⁶² Alle zentralen Marx'schen Begriffe – Wert, Arbeit, Mehrwert – sind von dieser Differenz gezeichnet. All dies hat sie nämlich aus dem »Zentrum« jeder Selbstgegenwart eines Sprechens herausgedreht, noch bevor es sich einer Organik des Sagens darbieten könnte. Indem die Odysseen des Ökonomischen in jedem einzelnen Ausdruck, den sie durchlaufen, einen Umweg beschreiben, der sich als Blick nicht fassen, als Sprechen nicht aussagen läßt, schreiben sich ihre Ausdrücke, als Abwege ihrer selbst sozusagen, immer als Unmöglichkeit eines Sprechens des Anderen nieder. *Ohne Ausnahme* tragen sie insofern selbst vorläufigen, provisorischen, supplementären Charakter. Über ihn wird kein »wissender Blick« verfügen können, und sei es im Begriff der »Struktur«. Dies allerdings wird die Abwege, im Zeichen des ihnen entzogenen Gesetzes oder des Gesetzes *als* Entzug seiner selbst, vor allem zu *politischen Differenzen* machen. Jeder ökonomische Begriff spricht von diesem Entzug des Gesetzes wie von einer Ausnahme seiner selbst. Jeder einzelne markiert so etwas wie einen Ausnahmezustand, in dem er sich entgrenzt und »außerhalb« jeder Struktur aufs Spiel gesetzt hat. Jeder dieser Begriffe ist in sich von sich selbst ausgenommen. Darin steckt er unterbrochene Horizonte von Interventionen ab, die sich überlagern, in Opposition

62. Jacques Derrida: *Positionen*, S.168.

zueinander treten, einander spiegeln oder ins Wort fallen. Nur deshalb besteht das Politische im Sinne der Marx'schen Textstrategien darin, dem, was sich im Problemtitel einer unzeitigen, unerfüllten und unerfüllbaren Unterbrechung des »Dritten« anmeldet, das unmögliche Wort zu leihen: sie zu bewaffnen. Die »Waffe der Kritik«, jene berühmte Metapher, die sich an eine »Kritik der Waffen« wendet⁶³, umreißt deshalb nicht nur eine Metapher des Politischen. Sie schneidet eine ganze *Politik der Metapher* an, die alle Probleme der Übertragung, des Transfers oder Transports aufwerfen wird und ihrer eigenen kritischen Grenze entgegentreibt. Denn was erlaubt die Übertragung? Was autorisiert die Schrift? Und wie schlägt sie sich nicht zuletzt als Umweg in den ökonomischen Kategorien des »Werts« nieder, um so von dem zu sprechen, was sich in ihnen nicht sagen läßt?

63. Vgl. Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S.385.