

Enigma des »Wir«

Maschine

Was geschah, ist deshalb nicht vergangen. Es bestand in der *Zerstörung* einer »Gegenwart«. Und deshalb läßt es sich in keiner »Vergangenheit« befrieden. Es ist, in jenem nicht zu begrenzenden Sinn, in dem sich Wiederkehr und Wiederholung skandieren, was als »Vergangenheit« bevorsteht, vor allem aber aussteht, uneinholbar. Im *tort* geht die *imago* verloren, durchkreuzt sich das Modell der »Erfahrung«. In ihm zerfällt die Vorstellung, dem »Ereignis« ließe sich eine Bedeutung verleihen oder ein Sinn abgewinnen. Es läßt das Ansinnen scheitern, es könne als Resultat in einem Kontinuum des Denkens verbucht werden. Es ist, als sei die Verpflichtung, die Vorschrift, die das »Subjekt« zur Geisel des Gesetzes gemacht hatte, von einer Gewalt oder einem Entsetzen heimgesucht worden, das den Ort des Namenlosen selbst okkupierte. Wie der Name zum blutigen Hohn auf den Namen wurde, wurde Erfahrung zum Hohn auf Erfahrung. Denn wie ließe sich ein Ereignis verzeichnen, das weder »Sinn« noch »Bedeutung« haben kann, weil es in der *Zerstörung* von beidem besteht? Wie also ließe es sich *erfahren*? Würde ein solcher Versuch nicht noch jene »ungebrochene ›Zauberkraft‹ voraussetzen«¹, die Hegel der Erfahrung zugesprochen hatte, indem sie den Tod erträgt und sich darin vor allem anderen *erhält*? Alles, was Freud über den Animismus des Begriffs sagt, der sich der Dinge versichert hat, indem er sie in sich beseelt sein läßt, müßte hier wiederkehren. Und alles, was diese Erfahrung zur Figur einer »Verdrängung« macht, müßte sich erneut einstellen. Ein »Humanismus«, der im Namen eines »Sinns«, einer Menschlichkeit oder Moral Widerspruch einlegen würde, wäre diesem Animismus ebenso nah wie den Figuren einer Verdrängung ausgesetzt, denen er dabei unterliegt.

Folgt man Lyotard, so geht bereits die Frage der unmöglichen Erfahrung aus einem unauflösbaren Widerstreit hervor. Denn an das Ereignis anzuknüpfen würde bedeuten, ihm einen »Sinn«, eine

1. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, S. 155.

»Bedeutung« zuzusprechen, und sei es die, weder das eine noch das andere zu haben. Das jedoch hieße bereits, dieses Ereignis zu verfehlen. Doch andererseits: es dem Schweigen zu überlassen, würde den Schweigenden zum Komplizen des Entsetzlichen machen. Deshalb besteht der Widerstreit in einer unmöglichen Verpflichtung, einer Auflage ohne Intention und Resultat. Müßte sich dies als Maschine denken lassen? Als Maschine, »die funktionieren würde, ohne dabei von einer Ordnung der Wiederaneignung reguliert zu werden. Insofern als es in sich einen Effekt des reinen Verlustes einschreibt, wäre ein solches Funktionieren undenkbar. Undenkbar wie ein Nicht-Denken, das durch kein Denken aufzuheben wäre, indem dieses es als sein eigenes Gegenteil, *sein* Anderes konstituiert. Die Philosophie sähe in ihm zweifellos ein Nicht-Funktionieren, eine Nicht-Arbeit, und sie würde dadurch das verfehlen, was in einer solchen Maschine eben doch läuft. Von alleine. Draußen.«² Lyotard zitiert (an einer Stelle des *Widerstreits*, S.166) aus dieser Passage eines Textes Derridas, um einen Automatismus zu kennzeichnen, der kein Resultat erarbeitet und deshalb auch keinen Gewinn an Wissen oder Moral erbringt. Aber indem er diese Passage zitiert, verschiebt er sie auch. Er transponiert sie in einen anderen Kontext als den, in dem er sie bei Derrida vorgefunden hatte. Dies festzuhalten heißt nicht, Lyotard einer »Manipulation« zu bezichtigen, und ebenso wenig, ein »Mißverständnis« zu berichtigen, das ihm unterlaufen wäre. Tatsächlich handelt es sich weder um das eine noch um das andere. An der doppelten Grenze des Zitats, die es in heterogenen Kontexten funktionieren läßt, berührt sich vielmehr ein heterogenes Moment seiner selbst, eine Diversifikation, die es in sich selbst geteilt hat – zwischen Lyotard und Derrida.

Gewiß, thematisch oder »referentiell« scheint diese Teilung keinen gemeinsamen Ort zu finden. Wo Lyotard im »bleiernen Schweigen« der Opfer zu lesen sucht, was ohne Resultat bleiben muß, sucht Derrida zu entziffern, woraus sich die philosophische Aversion gegen das *symbolon* der Zahl speist. Denn auch sie läßt sich nicht »aufheben«. Derrida rekonstruiert etwa die Anklage, die Hegel gegen die Polysemie der ägyptischen Symbole erhebt. Er zeichnet nach, was die Dialektik, am Beispiel der chinesischen Schrift, gegen deren Immobilismus, Äußerlichkeit und Naturhaftigkeit aufbringt: sie sei ebenso empiristisch, wie sie Abstraktionen einer *mathesis* unterliege. Deshalb sperre sie sich einer Aufhebung in jenes Medium, das die Dialektik und das Wissen nicht nur favorisieren, sondern *voraussetzen*. »Die Zahl, das heißt also das, was ohne jede phonetische Notation auskommt, ist dem Begriff, so wie

2. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S. 117f.

Hegel ihn versteht, absolut fremd.«³ Wenn also etwas dazu anhält, die Zahl beständigen philosophischen Invektiven auszusetzen, dann der Widerstand absoluter Fremdheit, den sie einer Ökonomie des Eigenen entgegensetzt. So zirkuliert die Schrift, ohne sich auf die Präsenz eines Autors als eines *Sprechers* stützen zu können. Ebenso eröffnet die Zahl die Möglichkeit eines Automatismus, einer Maschine ohne Aneignung, die von selbst funktioniert – und damit das Leben des Geistes elementar bedroht, wie Hegel nicht zuletzt Leibniz vorrechnet. Zwar ist die Zahl Moment dieses Geistes, sofern sie in ihm als Abstraktion von sinnlich Mannigfaltigem erscheint; insofern ließe sie sich als »reiner Gedanke der eigenen Entäußerung des Gedankens« (Hegel) aufheben. Und doch, andererseits – »ist« die Zahl tatsächlich diese Abstraktion, wie die Tradition von Hegel bis Husserl und darüber hinaus immer wieder neu versichert? »Ist« sie nicht jenem Würfelwurf unveräußerlich, der sich als Zerrissenheit des Seins einer Logik des Abstrakt-Konkreten nicht fügt? Der als Maschinismus des Unverfügbaren nämlich zählt, was sich nicht *er-zählen*, sondern jede Erzählung aus kombinatorischen Konstellationen eines *Zusammentreffens* von Singularitäten hervorgehen läßt? Dann allerdings wäre sie, wie schon Nietzsche es wußte, unaufhebbar. In ihren Kombinatoriken wäre etwas wirksam, was sich Analogtechniken des Vorhersehbaren entzieht und zum Begriff nicht binden läßt, weil es als Formel über ihn hinaus ist. Unabhängig von einer phonetischen Notation, könnte die Zahl, so wie die Schrift, ohne Urheber prozessieren, technisch – was eben bedeuten würde, die Immanenz des Geistes am Maschinismus der *mathesis* abprallen zu lassen.

Zwei Fragestellungen also, die sich zwischen Lyotard und Derrida im Medium eines einzigen und deshalb geteilten Zitats kreuzen; zwei Lesarten, die es kommentieren; aber auch zwei Perspektiven, denen ihr Kommentar jeweils folgt. Was Lyotard im Maschinismus sucht, korrespondiert jenem Zusammenbruch von Erfahrung, dem er Kants Problemittel des Erhabenen gab. In ihm würde sich etwas vergegenwärtigen wollen, was ohne Gegenwart ist, weil es, wie Kants Konstruktion besagt, als Sittengesetz ohne Zeitkern ist. Reine Differenz, versagt sie sich, die Alterität mit Bestimmungen zu überziehen oder einem Inhalt preiszugeben. So spricht das Sittengesetz vom Tabu, das über jeder Darstellung liegt. Es ist undarstellbar, damit es vor allem den »leeren Platz offen erhalte, nämlich das Ingelligibele, um das Unbedingte dahin zu versetzen«⁴. Eine Öffnung also, der gegenüber die Versetzung des Unbe-

3. Ebd., S. 116.

4. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden, Bd. 7, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, A 85.

dingten gewissermaßen verspätet ist. Eine Öffnung, die gleichsam den Rahmen abgibt, in dem das Unbedingte sich nur zeigt, weil es sich dem Zeigen entzogen hat. Ganz so folgt auch die Konstruktion Kants in der *Dritten Kritik* der Strategie, das Unbedingte mit Bedingungen zu rahmen. So soll es möglich werden, das Undarstellbare sich *darstellen* zu lassen, es sozusagen in die Struktur einer Hervorbringung einzubinden, die deshalb zunächst alle Merkmale einer Produktion trägt. Mathematisch als unendliche Zahlenreihe, dynamisch als Ungeheures (*deinón*) von Naturphänomenen, lädt es die Rahmungen der Einbildungskraft, die sich ihnen aussetzt, mit Intensitäten oder Energiequanten auf. Sie akkumulieren sich in der Einbildungskraft und treiben sie damit einer einzigartigen Krise entgegen. Diese Krise *entlädt* sich in jenem Augenblick, der die Form der Vorstellung sprengt und ein Ereignis einbrechen läßt, in dem sich Vielheiten gleichsam bündeln und als Einheit vorstellen: »die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit, nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Sukzessiv-aufgefaßten in *einen* Augenblick, ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt, und das *Zugleichsein* anschaulich macht. Sie ist also (da die Zeitfolge eine Bedingung des innern Sinnes und einer Anschauung ist) eine subjektive Bewegung der Einbildungskraft, *wodurch* sie dem innern Sinne Gewalt antut, die desto merklicher sein muß, je größer das Quantum ist, welches die Einbildungskraft in eine Anschauung zusammenfaßt.«⁵ Diese »Subreption« (Kant) aber, die sich an ihren eigenen Absturz gleichsam herantastet, um in ihm jede eigene Erfahrung aussetzen zu lassen: dieser Selbstverlust also wäre allein aus einer gewissen Distanz möglich. Er entspräche einem Opfer, zu dem die Einbildungskraft nur wird, indem sie Zuschauer ihrer selbst bleibt. Das Opfer ereignet sich im Zeichen eines Unterschieds, den sie zu sich selbst hergestellt haben muß, um ihrerseits in »Sicherheit« zu sein, wie Kant hervorhebt.⁶ Eben diese Sicherheit, diese Reserve ist nicht nur, was die Äquivokation des »Opfers« erlaubt: *etwas* zu opfern, ohne Opfer zu »sein«. Sie bereitet auch vor, was die Aufhebung Hegels dann vollziehen wird: dieses Opfer als Opferung des Anderen, als Durchgang durch eine Zerrissenheit zu inszenieren. Sie wird mit der Rückkehr zu sich die Metamorphosen des Geistes stabilisieren können, weil er den eigenen Tod am Anderen und daher »selbst« nur zum Schein durchläuft.

Um das »Erhabene« jedoch statthaben zu lassen, um die Zerrissenheit zu zerreißen, muß also etwas hinzugekommen sein, was

5. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft*, A 98/99.

6. Vgl. ebd., A 116.

der Ökonomie des »Erhabenen« entgeht. Eine Zäsur, die es von sich getrennt hat, noch bevor ein ökonomischer Apparat einsetzen konnte, der es inszeniert. Denn der Apparat durchläuft die Sukzession der Zeitreihe, akkumulierte sie und läßt sie als *regressus*, in einem bestimmten Sinn als »Regression« also oder als Regression eines bestimmten Sinns, ins Bodenlose stürzen oder zunichte werden. Sollte es also genügen, »in aller Stille irgendeinen Apparat aufzustellen? Nein, es muß auch noch seine Präsentation maschinieren werden.«⁷ Das »Erhabene« müßte noch als Differenz zu sich selbst zu denken sein, insofern es derart Apparat oder Inszenierung »ist«. Und dies zeichnet sich bereits bei Kant ab, indem es sich verbirgt. Dessen Akkumulation in sukzessiver Zeitreihe, die ihren eigenen Absturz vorbereitet oder als Subreption einleitet, kreist zunächst um das Privileg oder die Ausnahme eines Augenblicks, der aus der Ökonomie der Zeitreihe hervorgeht. Zugleich aber spricht das »Erhabene« von der Unmöglichkeit einer solchen Ökonomie der Vorbereitung und Einleitung. Ausgenommen vom *procedere* der Sukzession, als »Ausnahmestand«, der deshalb kein »Zustand« ist, welcher sich herstellen ließe, entgeht das Erhabene jeder Zeitreihe, die ihn würde anordnen wollen, und sei es nur als Ausnahme seiner selbst. Vielmehr müßte es jeden einzelnen Moment, der ihn ansteuern würde, schon auf eine Weise von sich selbst gespalten haben, die ihn einem Kalkül entwunden hat. Oder jedes Kalkül könnte Kalkül nur sein, indem es *in sich* um einen »leeren Platz« gruppiert wäre. Jenen »leeren Platz« etwa, den das Sittengesetz offenhält, um das Unbedingte dahin zu versetzen? Der das Kalkül differieren läßt oder unterbrochen *hat*, noch bevor es auf die Unterbrechung einer Zeitreihe abzielen könnte? Darauf wird zurückzukommen sein. Die Ausnahme jedenfalls, die sich im »Erhabenen« anzeigt, wäre dann die *Ausnahme einer Ausnahme*. Sie hätte sich bereits dementiert, sobald sie sich ereignet. Sie würde an ihrem Platz *fehlen*. Das »Erhabene« wäre von einer *téchne* gezeichnet, die *jeden Augenblick* unterbrochen und in sich verschoben hat. Erst *insofern* gäbe es die Möglichkeit dessen, was bei Kant das »Erhabene« heißen wird. Das Erhabene wäre gewissermaßen Epiphänomen seiner selbst, Ausdruck einer Unzeit, die sich, um Ausdruck sein zu können, als Ausnahme in der Zeitreihe nur ereignen kann, indem sie bereits Ausnahme der Ausnahme »ist«. Es wäre Index einer Entprivilegierung *jedes* Augenblicks, die sich im Privileg des eigenen, des »erhabenen« Augenblicks nur re-präsentieren oder vergegenwärtigen kann. Entprivilegierung, die ins Paradox einer Gegenwart von Nicht-Gegenwart versetzt, was sich in *jedem* Augenblick als Nicht-

7. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S. 118.

Präsenz seiner selbst abzeichnet. Oder als Statthalter des »Anderen«.

Aber würde diese Entprivilegierung nicht zugleich fragwürdig machen, was in Lyotards *Widerstreit* vorgetragen wird? Denn dann gäbe es keinen »privilegierten Namen«. Es gäbe nicht nur »Auschwitz«; oder »Auschwitz« wäre der Name einer Monstrosität, die als namenloses Verbrechen an jedem Namen namhaft machen zu wollen danach verlangen würde, die Fiktion des Augenblicks selbst zu zerstreuen. Immer. Unausgesetzt. Derrida kommentiert deshalb den Versuch Lyotards, er sei vom Gestus einer gewissen »Entschlossenheit« getragen, die »den Unterschied macht«⁸. Vielleicht könnte man hinzusetzen, diese Entschlossenheit wolle auf eine Entscheidung hinaus, auf einen Widerstreit, dessen Konfrontationslinien abgesteckt werden sollen, wie um einen Sprung zu gestatten, der aus den Aporien der »Moderne« herausführen könnte. Der diese Aporien nämlich in sich manifestiert, unwiderruflich. Doch das »Erhabene« ist nur Moment einer Produktion, Instanz eines Verlustes, an dem Sicherheit und Selbstvergewisserung wiederhergestellt werden, und insofern bloßer *Schein* dieses Verlustes. In ihm regiert bereits das Imaginäre. Das Erhabene ist Opferung der Einbildungskraft aus der Distanz, nicht »selbst« Opfer. Eine unauflösbare Notwendigkeit hält es mit seiner Vorgeschichte verknüpft. Es ist an jene Akkumulation einer Zeitreihe gekettet, die als Sukzession bereits aus einer Arbeit der Reduktion hervorgegangen sein muß. Wenn die »Entschiedenheit« Lyotards also darin bestehen sollte, diese Ökonomie gleichsam zu forcieren, sie bis an jene Grenze ihrer selbst zu treiben, an der sie in sich zerfällt, so antwortet ihr Derridas Maschinismus, daß jede Entscheidung einen Unterschied nur machen kann, indem sie ihn auch verkennt. Um das »Erhabene« zuzulassen, muß, wie im »Unheimlichen« Freuds, etwas hinzugekommen sein, was der Ökonomie des »Erhabenen« selbst entgangen war. Eine Zäsur, die es von sich getrennt hat, noch bevor ein ökonomischer Apparat einsetzen konnte, der die Sukzession der Zeitreihe durchläuft, sie akkumuliert und als *regressus*, in einem bestimmten Sinn als »Regression« oder als Regression eines bestimmten Sinns, annulliert, ins Bodenlose stürzen läßt oder zunichtemacht.

Dies aber verlangt danach, die Zeitreihe selbst zu zerstreuen und damit die Voraussetzung des »Erhabenen«. Noch dessen Ökonomie von Diachronie und Synchronie müßte durchkreuzt werden. Denn die Sukzession ist keineswegs selbstverständliche Bedingung

8. Vgl. Jean-François Lyotard: *Streitgespräche, oder: Sprechen »nach Auschwitz«*, Bremen: Impuls o.J., S. 65.

aller Zeitlichkeit, wie Kant nahezulegen scheint – verdankt sie sich doch bereits einer *Arbeit* der Linie, einer Homogenisierung des »Anderen«. Und ebenso wenig ist die Synchronie des »Zugleichsein«, Kants *télos* des »Erhabenen«, geeignet, die Vielheit der Augenblicke, ihre Alterität, zur Einheit zu verschmelzen. Derridas »Rückwendung« oder »Heimweh« sind deshalb weder das eine noch das andere. Sie fragen nach der Differenz des »Zugleich« *in* sich und *zu* sich. Seine »Nostalgie« ist, wie er sagt, »Nostalgie der Nostalgie«⁹, die im Abstand des Augenblicks zu sich das Privileg eines »jeden« Augenblicks in Frage gestellt hat. Erst dort, wo diese Entprivilegierung die Fragwürdigkeit oder Grenze eines *jeden* Augenblicks berührt hat, könnte sich ereignen, was sich bei Derrida als Maschinismus der Differenz anzeigt: jene »Gleichgültigkeit« der Zahl, die als Differenz ohne Bedeutung, als *symbolon* ohne *imago* einer Aneignung und Rückkehr zu sich, nur als Bruch des »Erhabenen« mit sich und in sich gedacht werden könnte. Nur deshalb muß die Philosophie, wie es in dem Zitat hieß, das Lyotard entwendete, in der Maschine ein Nicht-Funktionieren, eine Nicht-Arbeit sehen. Und deshalb muß sie verfehlen, was in einer solchen Maschine eben doch läuft. Von alleine. Draußen. Transzendental undarstellbar, jeder Form des inneren Sinnes entzogen und undarstellbar, würde sie sich nur in einer Verfehlung bemerkbar machen. In ihr umläuft das Denken jenen »leeren Platz«, der sich im Sittengesetz offengehalten hatte, um das Unbedingte dahin zu versetzen. Die Frage, die sich hier abzeichnet, betrifft zwar nur ein winziges Detail, eine Marginalie, einen Randbereich. Und doch setzt sie die »Moderne« *insgesamt* aufs Spiel. Sie betrifft nicht nur, was als Trauma fortdauert oder was die Philosophie als Augenblick, als *télos* und Prozeß seiner Erfüllung hatte denken wollen. Sie betrifft im Automatismus der Maschine, was der Logik der Aneignung, der Unterwerfung und, in letzter Instanz, dem Terror Widerstand entgegensetzt. »Entschlossenheit« und »Nostalgie« stellen deshalb keinen Antagonismus dar. Viel eher verweist ein Gestus, der die Differenz zu forcieren sucht, auf einen Widerstand, der ihn vor allem davor bewahrt, sich in der Entschlossenheit zu »absolvieren«. In ihm forciert sich ein Vorbehalt, der den Abschied von der »Moderne« davon abhält, sich aus sich selbst auszunehmen; woraus allerdings »eine bemerkenswerte Verlagerung des Denkens der Geschichte folgt«¹⁰. Dieser Vorbehalt – oder diese Verlagerung – nötigt also dazu, diesen Abschied *auf sich zu nehmen* wie eine Last, wie eine Schuld, von der er sich nicht dispensieren wird. Das Pathos der Distanz also, mit dem Derrida die

9. Ebd.

10. Ebd.

»Entschlossenheit« Lyotards wie mit einer Marginalie versteht, die das fehlende Zentrum des »Widerstreits« durchläuft, charakterisiert erst, was den *Widerstreit* andauern läßt.

Lyotard weiß das. Er beruft sich deshalb auf Adornos Kampf in der Zeit wider die Zeit; auf dessen Philosophie des Mikrologischen, die als Überlebensschrift von der Scham und der Trauer des Entronnenen spricht; und die darum weiß, ohne es benennen zu können, daß die Vernichtung nicht nur einmal, »damals«, geschah, »sondern mit anderen, scheinbar ganz anderen Mitteln heute in der ›verwalteten Welt‹, im ›Spätkapitalismus‹, im System der Techno-Wissenschaft oder wie immer wir die Welt, in der wir leben und überleben, nennen mögen, geschieht«¹¹. Weit davon entfernt also, einem »Ausverkauf der Moderne« oder einem einzigartigen, einmaligen Einschnitt das Wort zu reden, geht es um das Entsetzliche, das sich im Chiasmus des »Mediums« zuträgt. Im Diktat des Technisch-Medialen ruft sich die Differenz ebenso auf, wie sie ausgelöscht wird. Das blutige Ineinander, in dem sich technische Mobilmachung und Böses verschränkten, läßt das eine zum Spiegel des anderen werden. Unmöglich, sie voneinander zu isolieren, einander entgegensetzen oder als Parallelismus zu behandeln, den ein dunkles Geschick konstelliert hätte. Denn was wie ein »Geschick« erscheint, das vom Mythos der Nazis regiert wird, ist der Versuch, mit technischen Gewalten zu besetzen, was der Maschinismus der Differenz als »leeren Platz« offenhält. Davon sprach das Unheimliche Heideggers. Bereits Kants »leerer Platz« aber beschrieb ein Fehlen, das nicht einfach fehlt und deshalb besetzt werden könnte. Es markiert die Diversifikation eines Fehlens, eine Skansion von Öffnung und Versetzung, in der Intelligibles und Unbedingtes sich selbst noch differieren. Bereits die kantische Konstruktion des Sittengesetzes also spricht von einer Öffnung, die als »Intelligibles« zugleich Rahmen wie Platzhalter dessen gewesen sein wird, was als Unbedingtes nur versetzt werden kann. Sie widerspricht jeder statischen *imago*, in der sich der Imperativ des »Du sollst« präsentieren könnte. Sie beschreibt eine Maschine, die jeder Maschinerie einer Aneignung, jeder Usurpation des Gesetzes einen unendlichen Widerstand entgegensetzt, indem dieser Widerstand, was fehlt, am Platz des Anderen sich ereignen lassen wird. Nicht das Gesetz also öffnet diesen Platz des Anderen. Es gehorcht, als Offenhalten, bereits dem, was als Öffnung einer jeden Eröffnung des Sittengesetzes vorausgeht. Das Gesetz würde auf eine Offenheit nur rekurren, sie mit einem Namen versehen, die auch ihm nicht untersteht. Es wäre, am »Platz der Urverdrängung«, nur einer ihrer vielen, mögli-

11. Jean-François Lyotard: *Heidegger und »die Juden«*, S. 57.

chen Namen: »Platzverweis« (Tholen), der das Spiel der Vorzeichen, die Skansionen von Anwesend und Abwesend, taktiert. An den Maschinismus der Differenz borden deshalb ebenso »technische« wie »ethische« Begriffe an. Genauer: sie überkreuzen sich in der Zäsur eines Chiasmus, der sie ebenso voneinander absetzt wie aufeinander verweist. Deshalb muß der Versuch mißlingen, diese Maschine in einer Inszenierung des Grauens zu okkupieren, muß das Projekt, sich des Fehlens technisch zu bemächtigen, scheitern. Doch wenn es der Verpflichtung, dieses Fehlen zu bezeugen, nicht Herr wird, so ist dies *ontologisch* gerade nicht mehr festzustellen oder dingfest zu machen. Es artikuliert sich in der Zerstörung der okzidentalischen Konstellation selbst. Gewiß, die Historiker halten Tatsachen fest; sie appellieren an ein Gefühl. »Die Endlösung dagegen besteht in der Ausstreichung dieses Gefühls, und folglich des Geheimnisses des, ja auch des abendländischen Denkens. Seiner Kehrseite. Sie zerstört die Kehrseite des Denkens. Eine Kehrseite, die, wie ich zu sagen suchte, nirgendwo, weder hinten noch unten ist. Ein Gefühl, unbestimmt, am Körper (dem Apparat) Europas. Daß es zerstücke wie eine Rauchwolke, darauf hatte man es angelegt.«¹²

Medien

Was also bleibt? Wenn die Geschichte der »Moderne« – und Benjamins Historiografie kreist um nichts anderes, wo er sie als eine des »Choks« schreibt – eine der Maschinierung oder Technisierung des »Unbewußten« ist, das sich traumatisch strukturiert¹³, dann beschreibt sie einen Schauplatz sich überkreuzender Strategien und Kriegsverhältnisse. Die Vernunftbegriffe jedenfalls, die sie hervorbrachte, installierten nicht so etwas wie ein Allgemeines, das den Krieg, das Zerwürfnis oder die Agonie an seinen »Rändern« postiert, um sie dort einer Hegung zu unterziehen. Das »Allgemeine« geht aus dem Zerwürfnis schon hervor, es ist bereits dessen Gestalt. Es ist sich selbst *pagus*, Grenzland, in dem Feindschaft und Gastlichkeit im Zeichen der Hostilität die Masken tauschen. Kaum etwas bezeichnet dieses namenlose Grenzland präziser als Carl Schmitts schneidendes Diktum, das Benjamin zu einer Umschrift herausforderte: der Feind sei die Gestalt der eigenen Frage; mit ihm seien Konflikte möglich, »die weder durch eine im voraus getroffene gene-

12. Ebd., S. 39.

13. Vgl. Walter Benjamin: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Gesammelte Schriften, Bd. I.2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980, S. 612ff.

relle Normierung, noch durch den Spruch eines ›unbeteiligten‹ und daher ›unparteiischen‹ Dritten entschieden werden können¹⁴. Denn nichts charakterisiert genauer als dieser »Widerstreit«, was den Würfelwurf des *symbolon* ins Zerwürfnis von Waffengängen übersetzt. In ihnen nimmt er ontologisch Gestalt an, wird er *eidos* oder Bild, das sich auf den Begriff bringt und sich deshalb im Mythos abstützen muß. Überall, wo die eigene Frage auf diese Weise laut wird, da als verspäteter Effekt einer Fragwürdigkeit *alles* Eigenen, die sich im Anwurf der Feindschaft versammelt und zuspitzt. Oder erst, wo die Zerrissenheit, aus der sich Eigenes fügt, als Bedrohung des Eigenen in die exterioren Bezirke des *pagus* verschoben wird, kann sie als *Projekt* formiert werden, in dem der Alterität der Krieg erklärt wird. Begriffe der Verschiebung und Formierung, in denen sich diese Konstellation herstellt und wiederholt, sind ohne Ausnahme technischer Natur. Sie lassen, »mitten« – »unter« – »uns«, aufreißen, was als »Inmitten« ungreifbar, als »Unter« abgründig und als *Wir* ohne Namen ist. Doch verleihen sie der »Mitte« ein technisches, ein mediales Zentrum, dem *Wir* ein Programm, das erscheinen ließe, »was wir sind«. Sie konstituieren also nicht weniger als die Zeit und den Raum, in dem »wir« erscheinen.

Dies macht, »nach« der Katastrophe, die Tragweite von Versuchen aus, die Geschichte des Wissens als eine des Mediums, die der Technik als eine des Krieges zu schreiben.¹⁵ Marshall McLuhans epistemologischer Coup hatte die Metaphysik von Signifikant und Signifikat an der Einsicht bersten lassen, das Medium »selbst« sei die Botschaft.¹⁶ Seither eskaliert jene Maschinierung des Wissens, die – einer treffenden Bemerkung Günther Anders' zufolge – »den« Menschen als antiquiert zurückließ. Dieser Coup macht diesen Menschen hinken wie schon die Freud'sche Wiederholung von Trauma und Tod ihre eigene Spekulation und deren prominentesten Zeugen, Ödipus selbst. Seine Versehrung hindert ihn, Schritt zu halten mit dem, was sich im Medium technisch substituiert und sich über ihm zum »Schicksal« verfügt, über das nur noch das Orakel Auskunft zu geben vermag. Wo immer sich als *eidos* auf den Begriff bringen oder ins Bild setzen wollte, was sich wie zufällig ereignet, da bedurfte es also symbolischer Operationen, die sich im Spruch dieses Orakels ausmünzten. Dessen Medium, weil enthusiastisch und der *manía* verfallen, narkotisiert oder betäubt, fiel mit der Botschaft

14. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot 1979, S. 27.

15. Vgl. Friedrich A. Kittler: *Grammophon Film Typewriter*, Berlin: Brinkmann & Bose 1986.

16. Vgl. Marshall McLuhan: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Frankfurt/Main: Fischer 1970.

bereits zusammen, die es überbrachte. Hierin wiederholt sich nicht nur das Verhältnis von Trauma und Aneignung, das die *conditio humana* seit jeher ausmachte. Hierin besteht auch der Gebrauch, den eine neuere Theorie des *technischen* Mediums von der These macht, es sei selbst bereits die Botschaft. Zwar zehrt sie davon, daß sich das *Wir*, das sich als Enigma eines *Alter* in den Appropriationen des Begriffs zurückzieht wie manifestiert, stets technisch anzeigt und ersetzt. Doch wo sich eine Medientheorie »nach« McLuhan aneignen will, was ihr so entgeht, entgeht sie selbst um so weniger einer Logik des Imaginären. Sie gibt als »Subjekt« nur preis, was sie sich im *Wir* um so unduldsamer anverwandelt. »Alle Medien sind mit ihrem Vermögen, Erfahrung in neue Formen zu übertragen, wirksame Metaphern (...). Im gegenwärtigen Zeitalter der Elektrizität erleben wir, wie wir immer mehr in die Form der Information verwandelt werden und einer technischen Erweiterung des Bewußtseins entgegengehen.«¹⁷

Ganz so, als solle ratifiziert werden, was Kants Techniken der Einbildungskraft oder Nietzsches Sprungtechniken einer artistischen Übertragung vorgezeichnet hatten, verschränken sich Metaphorik und Erfahrung zum *Wir* in Technizitäten elektrischer und elektronischer Medien. Insbesondere soll sich jene Erweiterung, die die Rhetorik seit Aristoteles der Metapher zugeschrieben hatte, in einer technischen *Erweiterung des Bewußtseins* fortsetzen. Erweiterung bleibt die Konstante jedes metaphysischen Technikprojekts. Zugleich aber dementiert es sich beständig selbst. Wo der Mensch nämlich »sein Gehirn außerhalb des Schädels und seine Nerven außerhalb der Haut trägt«¹⁸, liegen die Nerven medientheoretisch nicht nur bloß. Sie sind, technisch armiert, in so etwas wie die Entblößung selbst übergegangen. Ihr Modus äußerster Schutzlosigkeit entspricht einer unablässigen Folge traumatischer Schocks. Deshalb geht es auch nicht um eine »Erweiterung«, wenn darunter eine Potenzierung menschlicher Vermögen verstanden wird, die ansonsten die Grenzen von »Innen« und »Außen« unangetastet ließe. Allen Anthropomorphien zum Trotz, die McLuhans Analyse ihren humanen Halt geben sollen, spricht sie von einer technischen Metaphorizität. Sie ist darin wirksam, unausgesetzt betäubende und narkotisierende Effekte freizusetzen. In ihnen verschieben sich solche Grenzen, gruppieren sie sich neu oder verschlingen sich ineinander. Nicht als Erweiterung, sondern als Katastrophe oder als *Erweiterung von Zusammenbrüchen jeder Erweiterung* müßte das Mediale deshalb gelesen werden. Es bestünde in einem sich unausgesetzt neu grup-

17. Ebd., S. 64.

18. Ebd.

pierenden Ensemble fragmentierter Instanzen. Sie lassen eine Ökonomie der Erweiterung nur funktionieren, indem sie sie einem eskalierenden Zerfall aussetzen. Zwar unterstellen Ideogramme der Erweiterung immer noch Horizontbegriffe. Sie instituieren ein Zentrum, um das sie sich anordnen, und einen homogenen Raum, in den sie sich verschieben. Um so heftiger aber spricht McLuhans Programmwort, das Medium sei die Botschaft, aus dem irreversiblen Zerfall von Horizont, Zentrum und homogenem Raum. Wenn nämlich der »Inhalt« eines Mediums aus anderen Medien besteht¹⁹, dann hat man es mit Rahmungen zu tun, die andere Rahmen freigeben. Deshalb widerstreitet die Instanz des *Wir*, von der McLuhan spricht, jener *imago* von Bewußtsein und Erweiterung, in der McLuhan zugleich an einem »menschlichen Zentrum«, an Anthropomorphien des Werkzeugs und deren »erweiternder Funktion« festhalten will. Der Vorrang der Metapher, den er reklamiert, vollzieht, zur Technik medialer Übertragungen oder zur Metaphorizität im technischen Wortsinn gewendet, nur nach, was die Tradition als Metaphorik aller Aneignung stets schon in Anschlag gebracht hatte.

Doch um so weniger entgeht die Maschinierung dieser Aneignung den Aporien oder den Mythen einer Geschichtsphilosophie, die sich noch da fortsetzt, wo deren »Subjekt selbst« als technisches Medium erscheint. Der Riß der Zahl, den Nietzsche im Innern der Metapher aufspürte, sucht das digitale Maschinensubjekt heim, das die Metapher als Schalttechnik erst lesbar macht. Wie eine Medien-geschichtsschreibung »nach« McLuhan zeigen konnte, blieb dessen Theorie der Übertragung, Speicherung und Verarbeitung von Informationen noch dem Analogen verhaftet. Tonaufzeichnung als Schallplatte oder Magnetophon, Bildaufzeichnung als Foto oder Film, Sprachaufzeichnung als Handschrift, Typoskript oder Druck mögen Verbundsysteme eingehen, in denen das eine Medium zum »Inhalt« des anderen wird. Sie sind medientechnisch durch eine wechselseitige Unübersetzbarkeit gekennzeichnet, die verhindert, daß sie ineinander aufgehen. Dem gegenüber bilde der Computer einen epochalen Einschnitt. In ihm ist, Friedrich A. Kittler zufolge, »alles Zahl: bild-, ton- und wortlose Quantität. Und wenn die Verkabelung bislang getrennte Datenflüsse alle auf eine digital standardisierte Zahlenfolge bringt, kann jedes Medium in jedes andere übergehen. Mit Zahlen ist nichts unmöglich. Modulation, Transformation, Synchronisation; Verzögerung, Speicherung, Umastung; Scrambling, Scanning, Morphing – ein totaler Medienverbund auf Digitalbasis wird den Begriff Medium selber kassieren. Statt Tech-

19. Vgl. ebd., S. 27

niken an Leute anzuschließen, läuft das absolute Wissen als Endlosschleife.«²⁰ Es ist sozusagen technisch positiv geworden, es hat sich selbst angeeignet. Es hat sein Geheimnis verloren, indem es sich medial darüber aufklärte, *immer schon Krieg gewesen zu sein*.

Solange analoge Medien Rahmen darstellen, in denen die Rahmen anderer Medien erscheinen, hatte man es mit einer Ordnung von Zitaten zu tun, die sich gegenseitig aufrufen. So zitiert das Buch den Erzähler, der Film das Buch, das Theater oder das Magnetophon; und wo bei *Live*-Auftritten, der Authentizität zuliebe, ein *Playback* einspringt, da zitiert sich das Leben dieses *Live* nur in den Artefakten einer Aufzeichnung, die der *common sense* dem Toten zuschreibt. Mit dem Zitat aber war bereits eine gewisse Alterität ins Spiel gekommen, die auf eine »eigentliche« Medialität nicht zurückgeführt werden kann. Kittlers Feststellung, im Digitalcode könne jedes Medium in jedes andere übergehen, erteilt der Alterität dagegen den kühlen Bescheid, immer schon Entfremdung des Selben, Simulation digitaler Differenzen oder Gestalt der eigenen Frage gewesen zu sein. Zwar stützt sich diese Historiografie des Digitalen auf einen Begriff des Symbolischen, den sie den Trivialitäten der Freud'schen Erfahrung entlehnt. Doch was an seinem Platz fehlt, also Platzverweis ist, der sich in seiner Verschiebung nur anzeigt, geht nun angeblich als Code in eine »digital standardisierte Zahlenfolge« über, mit der nichts mehr unmöglich sein soll. Sobald dieser Code jedes andere Medium darstellen kann, Bild, Ton und Text, präsentiert es sich als Medium des Mediums. Nicht von ungefähr klingt in seinem Begriff jene Reminiszenz an eine Dialektik an, die ihm bescheinigt, das »absolute Wissen« als Endlosschleife laufen zu lassen. Weil der digitale Code in der Alterität nur eine fremde Gestalt seiner selbst identifizierbar macht, schreibt er sich im bellizistischen Programm einer Machtergreifung, die den »leeren Platz« Kants ebenso simuliert, wie Hegels Begriff ihn okkupiert hatte.

Geschichtsphilosophie erfährt auf diesem Weg einer Einbebnung des Trivialen ihre technologische Restauration. Nicht von ungefähr bezieht sie ihr *télos* aus einem Zusammentreffen, das die Alterität der Zeit im Schnittpunkt von Zeitlinien synchronisiert, die mit der Flugbahn von Geschossen zusammenfallen. »Mit Wieners Linear Prediction Code (LPC) wurde die Mathematik zum Orakel, das auch aus Unordnung eine wahrscheinliche Zukunft vorhersagt – zunächst bei Jagdbombern und Flaksteuerungen, in Zwischenkriegszeiten dann bei Menschenmündern und Computersimulationen ihres Diskurses. Die blinde, unvorhersehbare Zeit, die über

20. Friedrich A. Kittler: *Grammophon Film Typewriter*, S. 8.

Analogmedien der Speicherung und Übertragung (im Unterschied zu Künsten) herrscht, kam endlich in den Griff.«²¹ Wieners LPC errechnet, diesseits von Bedeutungen, aus differentiellen Daten die Utopie einer Synchronizität, die im Augenblick ihres Eintreffens mit der Vernichtung des Ziels zusammenfallen würde. Der Algorithmus ist einer Finalität unterstellt, die das Digitale zum Mittel eines Zwecks macht. Im gleichen Augenblick aber wird Mathematik, wie Kittler präzise festhält, auch zum *Orakel*. Einem Resultat zugekehrt, in das sich versammelt, was Begriff und Bild entgehen muß, erstattet es beiden, was ihnen fehlt, um Begriff oder Bild zu sein. Auf der äußersten Höhe digitaler Schalttechniken, im Medium der Maschine, stellt sich wieder her, was bereits den *lógos* auf sprachmagische Techniken verwiesen hatte, wo er sich der Möglichkeit zu versichern suchte, der Differenz des *Alter* innezuwerden. Unter der Hand trägt sich dieser Rechnung zu, was ihre Rationalität dem Mythos schon zugekehrt hat, über die Zukunft zu verfügen, sie »in den Griff« zu bekommen. Wo blinde, unvorhersehbare Zeit ohne Bedeutung bleiben muß, weil sie in analogen Techniken von Anschauung und Begriff nicht aufgeht, springt die digitale Symbolverarbeitung des Orakels ein. Sie erstattet den Teleologien des Wissens, was ihnen fehlt, um als Wissen und Technik des Symbols in Flugbahnen selbst einschlagen zu können. Um die »Leere des Platzes« zu tilgen, der sich den Ontologien des Krieges als dessen Unvorhersehbarkeit aufdrängt, versetzt sich das technologisch gewordene Medium in Bezirke des Mythos. Es versichert sich im Lichtblitz des Einschlags der Parusie seiner selbst. »Was Mensch heißt, bestimmen keine Attribute, die Philosophen den Leuten bei- oder nahelegen, sondern technische Standards.«²² Mit den Anordnungen der Philosophie aber verschleißt dies die neueste Theorie des Mediums um so nahtloser, als sie sich schmeicheln möchte, dem philosophischen Mythos des Subjekts definitiv entgangen zu sein. Im »Waffensubjekt« (Kittler) feiert dieser Mythos umgekehrt triumphal Auferstehung. In ihm spricht sich nämlich aus, daß dieses »Subjekt« im *pagus* seiner selbst stets schon unter Waffen stand. Fixiert auf eine Linearität, die zu schneiden den Befehl zur Zerstörung auslöst, identifiziert es im Feind, was Gestalt der eigenen Frage immer war.

Zwischen Vorhersehbarkeit und Vorhersagbarkeit aber klafft jene winzige Distanz, die sich erst im Augenblick des Einschlags schließen läßt, indem er sie annulliert. Offensichtlich korrespondiert diese Distanz einem Riß, der sich der symbolverarbeitenden Ora-

21. Ebd., S. 374.

22. Friedrich A. Kittler: *Die Welt des Symbolischen – eine Welt der Maschine*: in: ders., *Draculas Vermächtnis*, Leipzig: Reclam 1993, S. 61.

kelmaschine bereits eingetragen hat und sie, diesseits eines jeden Orakels, das sie auswerfen mag, iterieren läßt. Wo sie ihr Spiel von +A und -A, Null und Eins spielt, da um Konstellationen eines künftigen Zusammentreffens zu errechnen, das sich als Resultat ausmünzen ließe. Doch setzt dies eine Differenz voraus, die sich bereits zurückgezogen hat, sobald sie als digitales Programm Gestalt annimmt. Jedes Programm stellt Beziehungen zwischen differentiellen Termen her, die ihnen so etwas wie eine »Bedeutung« zuweisen. Abgerichtet auf ein Resultat, das in einem maschinellen Abschlußbefehl bestehen mag, zielt jedes Programm auf den Augenblick seines Abbruchs, in dem es ein Ergebnis präsentiert. Es bedient sich der Differenz, ohne sie zu »sein«. Oder indem es differiert, hat es sich der Unabschließbarkeit einer Differenz bereits begeben, die sein Differieren erst ermöglicht. Weit davon entfernt, diese Differenz im digitalen Medium zu reduzieren, disseminiert es dessen Alterität jedoch über jede mögliche Grenze einer Aneignung hinaus. Weil der Computer Simulation jedes anderen Mediums ist »und sonst nichts«, ist er Rahmung als *Zerfall* jeder Rahmung; oder, wie sich ebenso sagen ließe: Rahmung dieses Zerfalls jeder Rahmung. Er »ist« Universalmaschine, mit der sich die *imago* des Universalen selbst destruiert. Er montiert Zitate und *noch sich selbst als Zitat*. Nur deshalb scheint die digitale Schnittstelle »ein seltsam interpretationsoffener, schwer zu lokalisierender Ab-Ort zu sein, ein Ort, der kein ontisches Kontinuum zwischen Mensch und Maschine darstellt, sondern allenfalls eine ontologisch nicht fixierbare Relation von Zuschreibungen, Metaphern, Eigenschaften und Phantasmen«²³.

Medientheorie bewegt sich deshalb selbst noch im Bann einer *imago*, wo sie in technischen Begriffen eine Differenz unterschlägt, die bei Heidegger die »ontologische« hieß und – gegen Heidegger noch – als Alternanz ihrer selbst gelesen werden müßte. Wo ein medienhistorischer Positivismus die Maschine mit dem dialektischen *télos* absoluten Wissens ausstattet, wird er einer Zäsur oder eines Einschnitts nicht inne, der als Rahmen eines Erscheinens oder als *pagus* der Hostilität ihr eigenes Erscheinen erlaubt. Nicht von ungefähr begegnen Rechenmaschinen dem Widerstand, der sich ihnen als Ungreifbarkeit dieser voraus-gesetzten Differenz entgegenstellt, weil entzieht, durch die »Tiefe« von Datenerhebungen und die Prozessor-Geschwindigkeit ihrer Verarbeitung. Technisch ratifiziert sich darin, was der okzidentalen *epistème* von Anbeginn eigen war: die Alterität gleichsam einzuholen, sie zu überholen, um sie an jenem Platz zu überraschen, heimzusuchen oder zu treffen, der im

23. Georg Christoph Tholen: *Digitale Differenz*, <http://www.uni-kassel.de/wz2/tholen/DIGDIFF.html> vom 21.Dezember 1999.

Linear Prediction Code bereits der ihre gewesen sein wird. Das bellizistische Programm stellt die Alterität dromologisch. Sie macht sie zur Gestalt eines Treffens, die sich ins Visier nehmen läßt. Sie verschiebt zur Linearität von Zeit, was ihr als »Inmitten« des Unterschieds entgangen sein wird. Wirkmächtig soll so eine gewisse Zukunft mit dem Privileg ausgestattet werden, früher als die Gegenwart zu sein. Diese Verschiebung sucht alle Horizontbegriffe nicht nur heim; sie hat sie im *Linear Prediction Code* immer schon vorgezeichnet. Medientechnisch inszeniert sie den »Übergang von einer Zeit des Krieges zu einem Krieg um Zeit im Frieden«²⁴. Anders gesagt, resultiert die »Antiquiertheit des Menschen« (Anders) aus einer Prävalenz des Mediums, das alle Gegenwart zum Appendix künftiger Treffen gemacht hat. Oder auch: die Unterwerfung der Alterität unter das Diktat des Selben kehrt in ihr, »unheimlich«, als Entzeitlichung wieder, die noch das Selbe im technisch-medialen Orakel künftiger Treffen ereilt – ganz so, als sei bereits über es verfügt. Wo Medientheorie das Signum der Gegenwart dromologisch in einer Geschwindigkeit sistieren will, die alle Gegenwart von sich fortreißt, da überholt sich diese Gegenwart gleichsam selbst. Diese Geschwindigkeit einer Bewegung mag ontologisch zwar ein Erstes sein. Ereignisse in »Echtzeit« jedoch, »realer als das Reale«, supplementieren technisch nur die Insuffizienz aller Ontologie. Bereits diese »Gegenwart« ist so ein Technikum, das sich von der Alterität her schreibt.

Denn auch ein *Linear Prediction Code* operiert mit einer Ökonomie der Sprache, die von der Tradition als Spiel von Metapher und Metonymie analysiert worden war. Er ersetzt, der Kürze halber, einen Term, der fehlt, durch einen anderen, der dieses Fehlen supplementiert. Was in der Ersetzung des Fehls nicht aufgeht, wird ebenso verschoben wie aufgeschoben. Schon deshalb, weil die unendliche Stelle hinter dem Komma jeder Berechenbarkeit entgeht, ist das *grámma* maschineller Algorithmen unabgeschlossen, hört es nicht auf, sich nicht zu schreiben. Diese Differenz ist »nicht die einfache Negativität einer Lücke, sondern das Auftauchen des Zeichens (*marque*). Doch sie überdauert nicht, als Arbeit des Negativen im Dienste des Sinns, des lebendigen Begriffs, des Telos, die in der *Aufhebung* einer Dialektik *aufhebbar* und reduzibel ist.«²⁵ Nicht anders operiert der Maschinen-Algorithmus mit dem unbeherrschbaren Spalt seiner selbst. Oder die Maschine entgeht nicht dem maschinellen Widerstreit, der sich in ihr zugetragen hat, wenn ihr Algorithmus eine Entscheidung forciert, die sich im Unterschied zu

24. Paul Virilio: *Geschwindigkeit und Politik*, Berlin: Merve 1980, S. 187.

25. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S. 301.

sich selbst bereits aufgeschoben haben muß. Sie entgeht also nicht dem, was die Zahl aufs *grámma* verweist: auf einen Aufschub, der sich jeder Aneignung und damit auch jedem definiten Resultat verweigert. Deshalb bleibt, was ihr unvorhersehbar ist, vorher-sag-bar nur als Orakel, weil dem Sehen wie dem Sagen gleichermaßen der Riß entgeht, der beide ermöglicht.

Was den Gott Schellings dem Würfelwurf nachträglich sein ließ, der ihn erst einsetzte, was in Nietzsches Aleatorik im Spiel der Differenzen zerfiel, hatte sich als Gott anmaßen wollen, deren symbolisches Spiel zu überblicken, vorauszusehen und in den Griff zu nehmen. Medientheorie, der in Zahlen nichts unmöglich scheint, tritt im präzisen Sinn ein theologisches Erbe an. Indem sie dies erkennt, kehrt die Metaphysik in der Göttlichkeit ihrer Maschine als *deus ex machina* um so unheimlicher wieder. Überall, wo sie ontologisch spricht, geht es ihr um »Anwendung«. Überall handelt es sich darum, das Wendbare zurückzuweisen oder ins Sichtbare, Anschauliche, ins Resultat einer Szene zurückzuwenden, was als »leerer Platz« der Maschine nicht aufhört, sich nicht zu schreiben. Deshalb ginge es darum, die Differenz zu markieren, die jeden Computer als »Modell« der unvordenklichen Differenz von dieser Differenz und damit von sich »selbst« trennt. Doch selbst dies wäre noch eine ontologische Formel, die durchgestrichen werden müßte: »Das ist sehr wichtig, die Modelle. Nicht, daß das etwas heißen würde – das heißt nichts. Aber so sind wir nun mal – das ist unsere animalische Schwäche –, wir brauchen Bilder. Und wenn's an Bildern fehlt, dann kommt es vor, daß die Symbole nicht zutage treten. Im allgemeinen ist es eher die symbolische Defizienz, die ins Gewicht fällt. Das Bild kommt uns von einer wesentlich symbolischen Schöpfung, das heißt von einer Maschine, der modernsten Maschine, für den Menschen sehr viel gefährlicher als die Atombombe, von der Rechenmaschine.«²⁶ Medientheorie, die diesen Unterschied des Modells zu sich selbst erkennt, kehrt sich ins *Bild* der Maschine. Sie annulliert, was das *Bild einer Differenz* als *Differenz des Bildes* differiert. Sie ist um so mehr Philosophie geblieben, als sie den Abschied von der Metaphysik definitiv machen will.

Mit einer unausweichlichen Fatalität, die aus dieser Verknüpfung hervorgeht, bleibt ihr letztes Wort deshalb die Vision gewordene Schnittstelle von Mensch und Maschine. Sie hat ins Sichtbare gekehrt, was Medientheorie zwischen technischen Phantasmen und anthropologischen Letztbestimmungen schwanken läßt. Im »leeren Platz« will sie anschreiben, was kein Modell einer Maschine an-

26. Jacques Lacan: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, S. 117.

schreiben kann, weil die Möglichkeit von Anschriften aus deren Verschiebung selbst erst hervorgeht. Damit aber tilgt sie die Alterität, wird sie Kriegsmaschine im Wortsinn. Sie mutiert zu jener Banalität eines Faszinosums, das einst transzendentaler Schein hieß. Aber deshalb muß eine Theorie der »neuen Medien«, deren Kunstgriff von »Benutzeroberflächen« sich einem neuen Priesterwissen des Digitalen anvertraut, in ihrem letzten Satz einbekennen, daß ihr Totum sich selbst dementiert. Denn »der Andere ist anders genau im Maße seiner Unregelmäßigkeit und Unerfindbarkeit. Dies und das Vermögen der Antworten bezeichnen die Grenze der Simulation des Anderen durch die Turingmaschine. Denn Antwort heißt nicht Reaktion. Ein *stimulus* stellt keine Frage, und keine kybernetische Maschine kann eine *responsé* auf einen *response* reduzieren. Das ist die Grenze des Binären: *What computers can't do.*«²⁷ Wäre dieser letzte Satz der Theorie ihr erster gewesen – sie hätte nicht aufgehört, sich nicht zu schreiben.

Commune

In einer Illustration, die ein Denkbild hätte werden können, hat Marshall McLuhan anschaulich gemacht, was ein Medium für einen gewissen Moment allen anderen gegenüber sichtbar macht oder in den Vordergrund treten läßt; es ist der Moment seines Verschwindens: »Knapp bevor ein Flugzeug die Schallmauer durchbricht, werden die Schallwellen an den Tragflächen des Flugzeugs sichtbar. Das plötzliche Sichtbarwerden des Schalls gerade dann, wenn der Schall aufhört, ist ein treffendes Beispiel jener großen Seinsgesetzmäßigkeit, die neue und gegensätzliche Formen offenbart, wenn frühere Formen gerade den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreichen.«²⁸

Sichtbarkeit, Anschauung ist das magische Wort aller Philosophie. Auf den Vorrang der Präsenz verwiesen, in der sich Anwesendes gibt, erschließt es die Horizonte der *theoría* im Wortsinn. Es verheißt so etwas wie eine Ankunft diesseits des Gegenständlichen – jenen Augenblick, in dem die Masken fallen. Es verspricht ein Präsentwerden des Sinns, der die Gegebenheiten umfängt, weil er die Dinge in ein Medium eingelassen hat, das sie durchdrungen hält und deshalb offenbart. Deshalb sind Medium oder Vermittlung nicht Begriffe, sondern »Näherungen« eines »Inmitten«. Denn das »Inmitten« ist als Sinn und Bedeutung nicht stillzustellen. Als *terminus*

27. Norbert Bolz: *Theorie der neuen Medien*, München: Wilhelm Fink 1990, S. 141.

28. Marshall McLuhan: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, S. 21.

medius Voraussetzung jedes Resultats, hat es sich als Supplement in jeden Syllogismus eingeschoben. Als Zwischenstufe, die andere Zwischenstufen aufruft, iteriert es in sich und teilt sich jedem Ergebnis eines Schlusses als Unruhe mit, die es erzittern läßt. Kein Medium geht in bloßer Vermittlung auf, um am Resultat zu zerfallen. Das Resultat ist eines im Wortsinn: Rück-Sprung im Sinn des maschinensprachlichen *Return*, in dem sich der Unterschied entscheiden soll oder zur Entscheidung geworden ist. Es kehrt ins Gegenwärtige, Sichtbare, ins Ergebnis, was als Medium iteriert. Alles, was sich derart feststellt, zeigt sich im Licht einer Erkenntnis. Doch was sich in dieser Metaphorik einer jeden Erkenntnis zeigt, ist von einem irreduziblen Entzug gezeichnet. Phänomenologisch gesprochen, kehren mir die Dinge ihre Vorderseite zu, treten sie in den Horizont des Sichtbaren ein, weil sie mir ihren Rücken entziehen. Zwar ist nicht evident, sehr wohl aber gewiß, daß der »Rücken der Dinge« (Bloch) aussteht. Denn er ist von einem anderen Blick verbürgt, der nicht der meine ist oder der als anderer in meinen Gesichtskreis nicht fällt. »Bürgschaft« im übrigen ist ein Terminus Heideggers.²⁹ Er springt dort ein, wo sich das Verhältnis von Identität und Differenz in einer Weise, die abgründig genannt werden müßte, als unkonstruierbar erweist. Denn um zu schreiben: A »ist« A, bedarf es nicht eines einzigen A, sondern zweier, die sich im A »ist« A auffächern. Um also die Identität festzuhalten, oder, was dasselbe ist, um sie auszudrücken, muß sie bereits einer Verdoppelung ihrer Terme ausgesetzt worden sein, die sie gespalten hat.

Gewiß, diese Operation bleibt unbemerkt. Denn wir meinen schon zu wissen, was gemeint ist, und Heidegger spricht sogar aus, worin das Gemeinte besteht: »Die gemäßere Formel für den Satz der Identität A ist A sagt demnach nicht nur: Jedes A ist selber dasselbe, sie sagt vielmehr: Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe. In der Selbigkeit liegt die Beziehung des »mit«, also eine Vermittlung, eine Verbindung, eine Synthesis: die Einung in eine Einheit. Daher kommt es, daß die Identität durch die Geschichte des abendländischen Denkens hindurch im Charakter der Einheit erscheint.«³⁰ Doch sobald das Eine »mit ihm selbst« ohne sein Spiegelbild, ohne ein *Alter* gedacht werden soll, in dem es sich darstellt, reißt ein Abgrund in ihm auf. Er läßt jede Einung »mit sich« als nachträglichen Effekt des »Mit« erscheinen. Um mit ihm selbst dasselbe zu sein, hat sich in dieses »Sein« ein Zusammen, ein Gemeinsam-Sein, ein

29. Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Stuttgart: Neske 1996: S. 13. – Vgl. auch Ludwig Wittgenstein: *Über Gewißheit*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989, S. 170ff.

30. Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, S. 11.

Commune eingeführt, das im Herzen der Identität bereits eingefallen war und sie zerrissen haben mußte. Nicht das *Alter* der Spiegelbeziehung also, das im A »ist« A aufscheint, verbürgt diesen Riß. Er »ist« die Marke einer Alterität, die, anders als jede spekuläre, spekulative oder spektakuläre Beziehung, mit dieser Beziehung selbst gebrochen hat, um alle Beziehung aus diesem Bruch auftauchen zu lassen. Dies jedoch macht die Alterität undarstellbar. Und es macht alle Philosophie zur Meditation eines Unterschieds, der, zum Resultat eines Begriffs, einer Beziehung, eines Algorithmus, zum Schied einer Entscheidung geronnen, von sich selbst unterschieden »ist«. Deshalb »ist« die Philosophie »Abschied« von sich. Denn dieser Unterschied ist, was sie, im mehrfachen Sinn dieses Ausdrucks, an ihrem Platz fehlen läßt: »Sein gedacht aus der Differenz.«³¹

Aber woher dann die Erschöpfung der Philosophie? Woher die unsagbare Last, an der sie trägt und die jeden einzelnen ihrer Begriffe mit einer gewaltigen Hypothek beladen hat? Einer Hypothek, die unabtragbar erscheint und jeden freien Flug vereitelt, und sei es den der Eule Minervas, der sich ins Gewesene kehrt? Alles, und auch dies, so scheint es, hat sich bereits gedacht, ist ans Ende gelangt, und zwar, *weil sich dieses Ende selbst überschritten hat*. »Daß dieses Ereignis eingetreten ist und noch im Gang ist (was nicht heißen soll, daß es erst auf halbem Wege wäre), daß die *Geschichte*, deren ›Sinn‹ sich selbst aufgehoben hat, zumindest dieser tiefe Einschnitt, diese Zäsur oder Synkope der Bedeutung aufweist – und daß wir damit unweigerlich einer *anderen Geschichte* ausgesetzt sind, die jenseits der Bedeutung offen vor uns liegt und deren Sinn niemals in einer Rückkehr des ›Sinns‹ bestehen kann (so wenig wie Platon den Sinn Ägyptens, das Christentum den Sinn der Sokratik oder die Industriegesellschaft den Sinn der christlichen Gemeinde wiederaufleben läßt) –, daß darin die Bestimmung liegt, die unserer Zeit zukommt, ist eine Erkenntnis, der sich das Denken der Wiederverkehr versperrt. Ohne eine solche Einsicht kann man strenggenommen nicht mehr den Anspruch erheben, seine Zeit und für seine Zeit zu denken. Denn die Realität dieser Zeit liegt in der Zäsur, die den offenen Riß der Bedeutung überall aufbrechen läßt: im Weltkrieg, in der Vernichtung, in der Ausbeutung und im Hunger, in Technik, Kunst, Literatur und Philosophie (...).«³² Dieser Riß durchläuft also nicht nur die Bedeutung dessen, was man einst die Geschichte des Seienden hatte nennen können. Er zerstäubt auch, was, im ontologischen Entzug eines »Seins des Seienden«, dem ontischen Bestand so etwas wie Obdach oder Zuflucht in der Fragwürdigkeit

31. Ebd., S. 57.

32. Jean-Luc Nancy: *Das Vergessen der Philosophie*, S. 71.

des Seins hatte verleihen wolle – ganz so wie in einer Bürgschaft. Nicht weniger aber läßt der Riß deshalb zerfallen, worin ein Ende, das sich selbst überschritten hat oder zu enden nicht aufhört, ein erneutes Mal entscheiden will: im technisch positiv gewordenen Medium. Dessen Algorithmen sollen schreiben, was ihnen als »Inmitten« doch ohne Ende entgeht. Sichtbar geworden wie jene Schallwellen, die McLuhan an den Tragflächen eines Flugzeugs erblickt, spricht das Medium nur davon, daß sich in ihm verstellt, was es anzeigt oder vorstellt, und daß kein Modell einer Maschine dessen innewird.

Zwar »ist« das Medium die Botschaft; doch nur, weil sich das »Mit« Heideggers nicht darstellen läßt. Es bleibt ohne Resultat, ohne Bedeutung, ohne die Fiktion eines Ergebnisses, in das sich eine Geschichte *versammeln* ließe – und wäre es die des »Seyns«. Das »Mit« hält sich zurück. Es hat sich reserviert. Es ist, in keinem Ergebnis präsentabel, nicht einmal ein *Es*, sondern Vorbehalt, Vorzeichen dieses *Es*. Es läßt dessen Sammlung aus einer Zerstreuung hervorgehen oder den *lógos* zu jener Frage nach dem *Es* werden, in der er sich immer nur seiner eigenen Fragwürdigkeit ausgesetzt hat. Eine irreduzible Öffnung also. So konnte sich schon der phänomenologische Blick nur seiner selbst vergewissern, indem er an den Blick des Anderen appelliert hatte. So war er seiner selbst gewiß erst in jenem unmeßbaren Maß, in dem er von sich selbst getrennt war. Dieser Trennung, dieses Risses innezuwerden, der alles gezeichnet hat, was »mit« sich selbst das Selbe ist, umreißt den Nexus der philosophischen Frage. Aber damit auch die Fragwürdigkeit dieser Frage: insistiert sie doch um so unabweisbarer, als alle Anzeichen dafür sprechen, daß ihr der Platz von einer technisch gewordenen Medialität streitig gemacht wird – immer schon und unausgesetzt. Es bedeutet also nicht, den Einschnitt herunterzuspielen, den das digitale Medium in der epistemischen Ordnung setzt, wenn man daran erinnert, daß dieser Streit, diese Strittigkeit, dieser »Widerstreit« oder diese Differenz den *lógos* nicht nur begleitet hat. Der »Schied« tritt nicht hinzu, nicht »heute« erst. Er determinierte das innerste Zentrum des *lógos*, indem sich ihm jedes »Zentrum« entzog. Von der Schrift zur Telekommunikation, vom *grámma* zur Telekommunikation *als grámma*; oder von der Metapher Platons zur Metapher Heideggers: was in dieser Konstellation dringend ist, was in der Philosophie drängt und andrängt, sie *bedrängt* und in ihr der Arbeit einer Ver-Drängung unterliegt, die den philosophischen Horizont gewissermaßen erst hervorbringt, sind die Masken des »Inmitten«. Es ist, wie sich auch sagen ließe, das *énigma* des *Wir*, das zu lösen die Verheißung auch der Philosophie gewesen war. Doch »wir«, die wir uns »jenseits eines ›Totalitarismus‹ befinden, der wohl

die grauenvolle Verwirklichung dieser Verheißung war, kennen nur noch Imperialismen, die auf dem Hintergrund eines ganz anderen Imperiums, oder eines ganz anderen technisch-ökonomischen Imperativs zusammenspielen, und jene Sozialformen, die dieser Imperativ ausbildet. Von Gemeinschaft ist nicht mehr die Rede. Nicht zuletzt auch deshalb, weil das technisch-ökonomische Ins-Werk-Setzen unserer Welt die Entwürfe eines gemeinschaftlichen Ins-Werk-Setzen abgelöst, ja sogar deren Erbschaft angetreten hat. Immer geht es um Werk, Operation oder Operativität.«³³

Deshalb kann diese Operativität auch nicht »stark« genug gemacht werden. Die Eiseskälte, in die jede Lektüre eines Maschinen-Algorithmus versetzt, überbietet oder *verläßt* in jeder nur denkbaren oder undenkbbaren Weise, was Adorno an einer Stelle die »Eiswüste der Abstraktion« nennt. Sie verhält zum Tabu über aller Darstellung um so unabweisbarer, als sich im Algorithmus universale Darstellbarkeit geradezu verspricht. Indem er nicht aufhört, sich nicht zu schreiben, dementiert er nicht nur dieses Versprechen. Er dementiert noch die Maschine als Darstellung dieser Darstellung des Versprechens. Er läßt sie als Substitut fungieren, zerrissen gleichsam zwischen Unterschied, Abschied und Entscheidung – oder zwischen »Entschlossenheit« und »Nostalgie« – um jede Erinnerung an die Phantome eines Originals zu zerstreuen. Dies setzt der »Gemeinschaft«, dem *Wir* einen unüberwindbaren Widerstand entgegen. Es gibt kein Bild, keinen Begriff, kein *eidos*, in dem sie sich versammeln ließe. Das Ende all dieser Vorstellungen hat sich selbst überschritten. Und die Erschöpfung, die Last, die unabtragbare Hypothek, die auf den Begriffen der Philosophie liegt, korrespondiert diesem Ende. In ihm spricht sich aus, »daß der Sinnanspruch künftig über die Erschöpfung der Bedeutung verläuft«³⁴. Die Technisierung des Mediums löst nicht nur die Trennung von *téchne* und *lógos*, sondern mit ihr auch die von »Innen« und »Außen«, Immanenz und Exteriorität und damit den Nexus der philosophischen Begrifflichkeit selbst auf. So hat sich erschöpft oder wurde ontologisch unmöglich, was sich, erst recht »nach« der Katastrophe des 20. Jahrhunderts, in den nicht weniger erschöpften Begriffen einer Ethik tabuisiert. Sie ließ der Moralismus nur noch Leierlied eines erschöpften Humanismus sein: das »Mit« zum Projekt der Immanenz einer »Humanität« zu machen, es als Resultat des »Menschlichen« zu konstruieren. Und all das ist unmöglich geworden. Aber müßte das nicht auch heißen, daß dieser Widerstand, der sich dem *Wir* der »Gemeinschaft« entgegensetzt, dieser Gemeinschaft bereits

33. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 53.

34. Jean-Luc Nancy: *Das Vergessen der Philosophie*, S. 75.

inhärent oder sogar die Gemeinschaft »selbst« war? Daß die Philosophie, die die Gemeinschaft immer voraussetzt, ohne ihr innezuwerden, in dieser Unmöglichkeit auf ihr eigenes Tabu getroffen wäre? Was zugleich bedeuten würde, in ein Begehren »jenseits« der Philosophie eingesetzt gewesen zu sein? In das des Anderen?

Die Gemeinschaft, so schreibt Jean-Luc Nancy, »garantiert die Unmöglichkeit ihrer eigenen Immanenz, die Unmöglichkeit eines gemeinschaftlichen Seins als Subjekt. Die Gemeinschaft ist weder ein Projekt, das eine Verschmelzung intendieren würde, noch allgemeiner gesehen, ein auf ein Produkt oder Werk zielendes Projekt – sie ist überhaupt kein *Projekt* (...)«³⁵. Denn sie ist, was Singuläre einander aussetzt. Sie läßt sie aus einem Unterschied hervorgehen, der einen Unterschied in sich und zu sich selbst beschreibt. Nichts anderes charakterisiert den Begriff der Sprache »im allgemeinen«. Aber nichts anderes entzieht sie auch dem Horizont dieser »Allgemeinheit«. Denn was den Unterschied zwischen dem Einen und dem Anderen »macht«, was sie in Beziehung zueinander treten läßt und Übergänge des Handels und des Krieges erlaubt, kann in keiner solchen Beziehung aufgehen. Es gibt keine Allgemeinheit »als solche«, die nicht vom Unterschied skandiert wäre, in den sie zu sich selbst getreten ist. Und es gibt kein »Sein«, das nicht aus einem »Anders-als-Sein« resultieren würde, aus dem sich das »Sein«, wie aus einem Zusatz oder einer Verstellung, erst gäbe. Deshalb ist die Gemeinschaft ebenso wenig ein Projekt, wie sie sich im Riß eines puren »Sollens« inmitten endlicher Singularitäten herstellen könnte. Und deshalb war möglicherweise schon die »Ethik«, die sich als *Kritik der praktischen Vernunft* gegeben hatte, Synkope aus Verstellung und Riß gewesen. Möglicherweise war sie schon, als Iteration von Intelligiblem und Unbedingtem, so etwas wie »Meta-Ethik« in einem Sinn, den Hans-Dieter Bahr als »Sprache des Gastes« befragt: »Die Un-möglichkeit, die Sprache des Gastes dem Gesetz der Sprache zu unterwerfen, *erneint* den Zusatz des Offenen, anstatt ihn als Leere zu verwerfen oder als absolute Präsenz zu erfüllen. *Die Sprache des Gastes hört nicht auf, nicht zur Sprache des Gesetzes zu kommen* – nicht deshalb nicht, weil in ihr ein Widersinn insistiere, der vereitle, daß ihre Bedeutung zur Gegebenheit käme (...)«³⁶ Erst in diesem Zeichen einer »Erneinung« der Hostilität tauschen Gastfreundschaft und Feinderklärung die Masken. Am undarstellbaren Ort differierend, der sich am Platz des Anderen reserviert, hören sie nicht auf, nicht zur Sprache des Gesetzes zu kommen. Dies unterbricht die Übertragung, setzt sie einer Wiederkehr aus, in der Nietz-

35. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 38.

36. Hans-Dieter Bahr: *Die Sprache des Gastes*, S. 445.

sche die Philosophie mit Krieg überzog, um sie gastlich zu machen oder vom Terrorismus des Ursprungs zu befreien. Oder dies macht sie, im »Hinzukommen« Freuds, am unbegehbaren Schnittpunkt eines Dreiwegs lesbar, an dem der Andere nicht aufhört, seine Ankunft aufzuschieben.

Deshalb gibt es kein Resultat, keine Ankunft des »Seins« und keine Erfüllung von Sinn und Bedeutung. Aber dies hat nichts mit einem »Nihilismus« zu tun, wie Nietzsche ihn schärfte, um das Nihil zu überwinden, und nichts mit dem, was ein landläufiges Gerede als »nihilistisch« abweist, um sich Narkotika des »Humanen« zu injizieren. Das, was sich wie ein unüberwindbarer Widerstand den Versuchen widersetzt, der Gemeinschaft habhaft zu werden, sie Werk werden zu lassen, sie zur Welt zu machen, ist Einspruch gegen den Terror. Nur weil der philosophische Impetus durch ein Tabu, das sich ihm entzieht, unüberbrückbar von sich selbst getrennt ist, ist er Begehren. In diesem Zeichen eines Unterschieds, das »Zeichen« im Sinn einer philosophischen Semiotik oder Hermeneutik nicht ist, stellt sich alles in Frage, was eine »allgemeine Hermeneutik« zu sein beansprucht. Ins philosophische Spiel der Begriffe, der Masken und Verstellungen schreibt sich als Frage ein, was ihm erlaubt, sich selbst zu entgehen. Nicht, weil dieses Spiel – ironisch – auf eine »höhere Wahrheit« verwiese oder auf die Erwartung eines Gottes, der allein uns retten könnte³⁷; und auch nicht, weil ihm anderen Praktiken aufgebürdet werden könnten, an denen die Philosophie versagt: die Kunst, die Revolution, die Techniken ... All dies würde nur Doppelgänger auferstehen lassen, die, als deren Gegenspieler, Gestalten der »Philosophie« immer schon waren. Worum es geht, philosophisch, künstlerisch, in den Revolutionen, Kriegen und Techniken, die ausstehen, das ist: in den Doppelgängern und *revenants*, im unheimlichen Spiel ihrer Wiederkehr eine Logik der Wiederholung zur Geltung zu bringen, die mit dem Mythos des Ursprungs auch den Willen zu dessen Finalisierung unterbräche. In diesem Sinn läßt sich Wolfgang Schirmacher allerdings folgen: »Den Revolutionen ist nicht vorzuwerfen, daß sie von Mißständen ange-regt wurden, sondern daß sie, geblendet von dieser Realität, nicht radikal genug waren.«³⁸ Dies hieße in einem bestimmten Sinn, für eine »revolutionäre Politik *inmitten* des Begriffs«, doch nicht nur des Begriffs, zu plädieren – unter der Voraussetzung, daß sich die Dis-semination, die sich in jeder *revolutio* angekündigt hat, in einer Art

37. Vgl. *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, in: Günther Neske/Emil Kettering (Hg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen: Neske 1988, S. 81ff.

38. Wolfgang Schirmacher: *Technik und Gelassenheit*, Freiburg, München: Alber 1983, S. 220.

unabschließbarer Arbeit am Text freisetzen läßt. Denn alles »Neue« ist Modus einer Wiederkehr des Gleichen. Darin, wiederzukehren, spricht es davon, identisch nur als Anderes zu sein, was sich indes ontologisch nicht sagen läßt und *deshalb* wiederholt. »Das Verhältnis zum Neuen hat sein Modell an dem Kind, das auf dem Klavier nach einem noch nie gehörten, unberührten Akkord tastet. Aber es gab den Akkord immer schon, die Möglichkeiten der Kombination sind beschränkt, eigentlich steckt alles schon in der Klaviatur. Das Neue ist die Sehnsucht nach dem Neuen, kaum es selbst, daran krankt alles Neue. Was als Utopie sich fühlt, bleibt ein Negatives gegen das Bestehende, und diesem hörig.«³⁹

Und dies setzt den Abschied von jeder melancholischen Selbstverlorenheit der Wiederholung ab, unterscheidet ihn in gewisser Hinsicht noch von sich selbst. Erst darin wäre er nämlich »Abschied«. Wohl deshalb betont Nancy die Zäsur, die den offenen Riß der Bedeutung aufbrechen läßt. Oder deshalb akzentuiert Hans-Dieter Bahr, was in der »Erneuerung« dieses Risses nicht aufhört, nicht zur Sprache des Gesetzes zu kommen. Es wäre jene Differenz, die Freud veranlaßt, die Melancholie von der Trauer des Abschieds zu unterscheiden. Denn die Melancholie verfehlt, »narzißtisch« gründet, den Abschied. Sie *identifiziert* sich mit dem, was verloren ist. Sie verliert sich also, indem sie das Verlieren nicht verlieren will; oder sie verwandelt den Verlust des Objekts in einen Selbstverlust, der wie eine offene Wunde schmerzt. »Der Konflikt im Ich, den die Melancholie für den Kampf um das Objekt eintauscht, muß ähnlich wie eine schmerzhaft Wunde wirken, die eine außerordentlich hohe Gegenbesetzung in Anspruch nimmt.«⁴⁰ Und macht dies nicht auch lesbarer, was die Philosophie oder die Bedeutung im allgemeinen erschöpft, wo sie dem Ereignis eines Endes ausgesetzt wird, das sich selbst überschritt? Das zu enden nicht aufhört, das in sich selbst gleichsam riß und die Philosophie sich selbst *als Erschöpfung* aussetzt? Anders gesagt: handelt es sich vielleicht um eine Erschöpfung, die aus der selbstverzehrenden Ökonomie von Gegenbesetzungen aufsteigt, aus dem Nihilismus einer Abwehr also, der sich dem Abschied entgegensetzt und verneint, was sich nur *er-neinen* ließe? Zwischen Haß und Liebe schwankend, wie Freud vermerkt, läßt die Melancholie es nämlich zur Trauerarbeit des Abschieds nicht kommen. Was Kants Philosophie des »Erhabenen« die Subreption nennt, gewärtigt am Fall eines Objekts, was nicht von der Art eines Objekts ist. Es hat im undarstellbaren *Wir* die Beziehun-

39. Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1970, S. 55.

40. Sigmund Freud: *Trauer und Melancholie*, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 211.

gen von »Subjekt« und »Objekt« ebenso durchquert wie gesprengt. Und dieser Fehl adressiert sich von Kant an Freud oder von Freud an Platon und darüber hinaus. Es hat nie ein solches »Objekt« gegeben. Oder wo es dieses »Objekt« gab, da als synkopische Unterbrechung, die die Verstellung dessen taktiert, was als Riß nicht aufhört, dazuzukommen – einer Dazwischenkunft gleich, die *Ankunft nicht ist*. Deshalb geht es bei jedem Abschied nur um Einzelkämpfe, wie Freud schreibt; wir können sie nämlich in kein anderes System verlegen als »in das Reich der sachlichen Erinnerungsspuren (im Gegensatz zu den Wortbesetzungen)«⁴¹. Abgründig jedoch wie jede Passage, in der Freud das Licht seines Sprechens entzündet, um das Licht des *lógos* zu brechen, spielt auch dieser Fingerzeig nur vordergründig in Oppositionen von Wort und Sache. Sachlich nämlich ist nicht die Sache; sachlich ist die *Spur*. Aber sie ist sachlich darin, »Spur« einer »Sache« zu sein, die nie anwesend, gegenwärtig, präsent gewesen sein wird. Sie »ist« Erinnerung daran, daß sich das Vergessen vergaß und daß keine Repräsentation sich auf eine Präsenz des »Gewesenen« wird berufen können.

Und sei es die Sache des Denkens. Gewiß, sie versammelt sich immer neu. Sie beschwört sich etwa in den Zusammenkünften, in den Texten und Lektüren jener, die man, einer Konvention folgend, »Philosophen« nennt, um dieser Trauerarbeit wenigstens einen Namen zu geben. Aber es wäre im Wortsinn vermessen, dieser Arbeit einen Ort oder eine Adresse zuzuweisen, an der sie stattfände, so als ginge es um eine Stelle, an die sie getreten wäre. Denn stellvertretend für wen? Oder als Ersatz für welches Unersetzbare? Der Abschied jedenfalls macht nichts so fragwürdig wie die Institution der *universitas*, jenes Gefüge aus Regelabständen, das den Begriff des Archivs entfaltet und darin den hoffnungslosen Versuch darstellt, den *lógos* ein »letztes Mal« als Versammlung oder Sammlung vorzustellen – als Sache, um die es ginge. Was als Differenz »hinzukommt«, ereignet sich weder einfach innerhalb noch einfach außerhalb des Archivs. Die Rebellion der Differenz schreibt sich weder im Ordo von Regelabständen noch in Wüsten standardisierter Zahlenfolgen. Sie insistiert als Riß dessen, was fehlt, weil es, wie der alchymische Stein der Philosophen, *als letzter Dreck in jedem Rinnstein zu finden ist*. Dies allerdings gibt den Ausschlag. Aber bedeutet es deshalb, daß »außerhalb« des Archivs aufzusuchen wäre, was aussteht? Ist es nicht bereits, als »Dazukommen« oder »Dazwischenkunft«, die Möglichkeit des Archivs »selbst«? Trägt sich, was im Archiv oder *als* Archiv rebelliert, nicht an einer Grenze zu, die sich als dessen »Inmitten« nur *er-neinen* läßt? Die »Arbeit«, die sich

41. Ebd., S. 210.

hier abzeichnet, bewegt sich zwar immer in diskursiven Ordnungen von Negation und Affirmation. Aber würde sie darin aufgehen, so wäre sie nicht einmal eine des Archivs. Sie würde ihrer eigenen Erschöpfung erliegen, anstatt sich ihr auszusetzen und darin die Spuren ihrer Erneuerung affirmativ zu durchqueren. Was also hieße, wie Freud schreibt, die Erinnerungsspuren zum Bewußtsein sich fortsetzen zu lassen?⁴² Woher die Verpflichtung, vor allem die Gegenbesetzungen des »Vorlaufens« ihrer Erschöpfung zu überlassen? Wäre es denn möglich, eine Passivität zu denken, die keinen dialektischen Gegensatz zu einer Aktivität darstellt, eine Empfänglichkeit »vor« jeder Beziehung also, die in jeder Beziehung vorausgesetzt ist, so würde sie nicht nur diese Verpflichtung markieren. Nicht weniger würde sie erlauben, Konturen eines Angriffswissens zu zeichnen, ohne das sich die Frage der Differenz nicht einmal erfragen ließe; eines Angriffswissens, das in der Unterwerfung der Differenz die Genealogie *jeder* Unterwerfung und damit die jedes »Subjekts« lesbar macht. Woher also die Verpflichtung zu dieser Intervention oder Interzeption?

Nennen wir sie den »Abschied«. In ihm akzentuiert sich, was nie Besitz war. Doch gibt es eine Punktur, eine Naht, die ihn unlösbar mit einer »Intervention« verknüpft hat. Freuds Dazukunft (in *Das Unheimliche*) »ist« bereits, indem sie vom Gesetz spricht, diese Intervention: Dazwischenkunft oder Inter-Vention im Wortsinn. Um sie lesbarer zu machen, ließe sich auch schreiben: Da-Zu-Kunft oder Da-Zwischen-Kunft. Nicht nur sperrt sie sich im Hiatus von »Zu« und »Zwischen« dem Dasein, jenem *Da* eines *Seins*, von dem Heidegger spricht. Anders noch fällt hier so etwas wie die Sperre »selbst« oder das *Tabu* ein, ließe sich dies denn ohne jede ontologische Bestimmung oder Bestimmtheit sagen. In dem, was dazukommt, ohne »etwas« zu sein, weil es einzig im »Zwischen« eingetroffen ist, ohne angekommen zu *sein*, zeichnet sich jener ontologische Unterschied ab, der sich als Differenz *zur Ontologie* selbst noch differiert. Als Verpflichtung. Eben dies verweist den »Abschied« auf die »Intervention«, macht sie zu Entwendungen oder Intervallen einer Parabolik, die funktionieren läßt, was als Automat nicht stillsteht. Diese Intervention wird sich, als »Trauerarbeit« des Abschieds, zwischen Empfänglichkeit und Angriffswissen zutragen. Denn sie würde eine Lektüre nicht abbrechen, nicht unterbrechen, die nicht aufhört, sich selbst zu unterbrechen. Wie eine Maschine. Nie wird es um anderes gehen. Denn nie wird anderes zu schreiben sein als die Verpflichtung, sich vorbehaltlos dem Text auszusetzen, um lesbar zu halten, was sich in ihm nicht findet.

42. Vgl. ebd.

