Hans-Joachim Lenger

Marx zufolge

Die unmögliche Revolution

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Marx zufolge

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hans-Joachim Lenger (Dr. phil.) ist Professor für Philosophie und Medientheorie an der Hochschule für bildende Künste Hamburg. Seine Forschung konzentriert sich auf Probleme der Kunst, einer Ästhetik »neuer« Medien und einer Philosophie des Politischen.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hans-Joachim Lenger

Marx zufolge.
Die unmögliche Revolution

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das Erscheinen dieses Bandes wurde gefördert von der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur.

Für Marisa

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.

FACHINFORMATIONSDIENST
PHILOSOPHIE

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2004 im transcript Verlag, Bielefeld
© Hans-Joachim Lenger

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-89942-211-5
PDF-ISBN 978-3-8394-0211-5
https://doi.org/10.14361/9783839402115
Buchreihen-ISSN: 2702-9999
Buchreihen-eISSN: 2703-0016

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Folgen
7

Das unmögliche Zusammen
23

Die Spiegel des Werts
67

Die Barbarei der Arbeit
112

Technologien der Zeit
156

Diesseits einer Zukunft
200

Zäsuren des Politischen
249

Die Zirkel der Wahrheit
302

Was zu tun bliebe
356

Literatur
409

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Folgen

> Der Marxismus ist nicht zuende gekommen, wie aber macht er weiter?
> *Jean-François Lyotard*[1]

»Marx zufolge« – das wirft Probleme einer Lektüre nicht weniger auf als die eines Namens. Denn was könnte heute dazu veranlassen, Marx zu lesen? Mehr noch, welche Notwendigkeit oder auch nur welche Wahrscheinlichkeit könnte eine solche Lektüre herausfordern? Gibt es überhaupt *einen* Autor namens Marx, der einen in sich geschlossenen, kohärenten Text hinterlassen hätte? Hat man es nicht mit vielen Texten zu tun, die sich voneinander absetzen und überkreuzen, einander überlagern und unterbrechen, sich forcieren und dementieren? Besteht darin nicht die unruhige Hinterlassenschaft eines jeden Textes? Und wenn sich das kaum bezweifeln läßt: was kann es dann bedeuten, Marx zu lesen, ihm zu folgen, und zwar heute, hier und jetzt oder unter Bedingungen der »Globalisierung« und im Zeichen eines Bankrotts politischer, ökonomischer und militärischer Systeme, die sich auf Marx beriefen? Heißt dies nicht auch notwendig, ihm die Gefolgschaft zu verweigern – zumindest so, wie sich die Texte, die er nicht immer mit seinem Namen signierte, beständig unterbrechen und dementieren? Oder so, wie es nicht *einen* Autor mit Namen Marx gibt, sondern mehrere, die sich in diesen Namen teilen und wie in ein Streitgespräch miteinander verwickelt sind, das nicht aufzuhören scheint? Kein Zweifel, diese Texte haben Folgen gehabt, und nie ist eine Lektüre deshalb der Verantwortung ledig, ihre *Differenz* zu lesen.

1.

In den vergangenen Jahrzehnten hat eine gewisse Metaphorik des Ökonomischen fast inflationäre Züge angenommen; kaum eine Ordnung des Wissens, in der sie nicht Platz gegriffen hätte. So gibt es

1. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, München: Fink 1987, S.282.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ökonomien des Begehrens und der Körper, Ökonomien der Zeichen, des Textes, der Sprache und der Schrift, Ökonomien des Wissens und der Macht, der Aufmerksamkeit, des Sinns oder der Gabe. Die Metapher der Ökonomie ist überall verwendbar geworden, ihre Reichweite fast unbegrenzt. Doch scheint sich diese Entgrenzung wie um einen »blinden Fleck« zuzutragen. Fragen einer »Ökonomie der Ökonomie« jedenfalls spielen in ihr kaum noch eine Rolle. Sie gelten unter den besseren, den gesetzteren und vornehmeren Autoren als *out of order*. Man hat sich arrangiert. Die Bedingungen, unter denen Waren, Dienstleistungen und Informationen produziert werden und zirkulieren, bleiben »diskurstheoretisch« ausgeblendet. Es ist, als ginge die wuchernde Metaphorik der Ökonomie mit einem Rückzug einher, der sich mitten in dieser »Ökonomie der Ökonomie« abgespielt hat. Wo die Tagesereignisse immer eindringlicher vom usurpativen Diktat dieser Ökonomie sprechen, das sich international und in allen gesellschaftlichen Bereichen durchsetzt, zeichnen sich »Diskursanalysen«, auch wo sie an ein Denken der »Differenz« appellieren, durch eine bemerkenswerte Indifferenz aus. Ganz so, als sei das Diktat dieser Ökonomie zur fraglosen Evidenz geworden, wird es als Selbstverständlichkeit gehandelt. Nicht ganz zu Unrecht schrieb Richard Rorty deshalb: »Die Erben der Neuen Linken der sechziger Jahre haben in den Hochschulen eine kulturelle Linke geschaffen. Viele ihrer Vertreter spezialisieren sich auf eine sogenannte ›Politik der Differenz‹ oder ›der Identität‹ oder ›der Anerkennung‹. Diese kulturelle Linke beschäftigt sich mehr mit dem Stigma als mit dem Geld, mehr mit tiefliegenden und verborgenen psychosexuellen Motiven als mit prosaischer und offensichtlicher Habsucht.«[2] Diese Beobachtung betrifft nicht nur das alltägliche Ordinariat, das sich nach wenigen unruhigen Jahren akademisch positioniert hat und »jugendlichen Fragen« Raum kaum noch geben mag. Diese Beobachtung trifft bestimmte Strukturen des Denkens »selbst«. Es ist, als habe sich innerhalb der »Ökonomie der Ökonomie« etwas ereignet, was von einschneidender Gewalt war und sich in allen Figuren einer eskalierenden Metaphorik des Ökonomischen und im blinden Fleck einer »Ökonomie der Ökonomie« immer neu wiederholt, nicht zuletzt »intellektuell«. Was aber diktiert diese Wiederholung einer Abwehr und eines Rückzugs? Der Zusammenbruch politischer, militärischer und ökonomischer Systeme, die sich in einer Marx'schen Gefolgschaft definierten, erklärt ihn jedenfalls nicht – oder nicht hinreichend.

2. Richard Rorty: *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S.75.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In diesem Rückzug überkreuzen und verstärken sich vielmehr Motive, die wie aus einem Trauma rühren. Traumatisch nicht nur im Sinn einer »Geschichte« jener monströsen Verbrechen, die sich – in einem bestimmten Sinn »Marx zufolge«, im Namen einer »Geschichte«, die sich mit seinem Namen autorisierte, und ihrer Vernunft oder Versprechen – haben ereignen können; und traumatisch nicht nur, weil sich diese Verbrechen im Namen einer Konstellation der Macht und des Wissens inszenieren konnten, die überdies, wie unter einem erbärmlichen Wimmern, den Schauplatz dieser »Geschichte« räumen mußten, ohne sich verantwortet zu haben. All dies nämlich wirft die Frage erst auf, beantwortet sie nicht. Denn an welchem Ort hätte Rechenschaft abgelegt werden können? Vor der Instanz welchen Gerichts? Wie sollte sich instituieren, was zu einer solchen Rechenschaft zwingen könnte? Hieße, an eine solche Gerechtigkeit zu appellieren, nicht schon, ebenso stillschweigend wie verschämt die Idee einer »Geschichte« wieder eingesetzt zu haben, die einem Wort Hegels zufolge das »Weltgericht« sei? Und käme dies nicht auch dem Eingeständnis gleich, die Wahrheit nur im Namen jener Wahrheit, die Gewalt nur im Zeichen jener Gewalt verlassen zu können, die sich zumindest mit einem der vielen Marx'schen Namen verbunden hatte? – Aber deshalb schlägt in den Ereignissen noch eine andere Gewalt durch. In allen Katastrophen der Macht und der Kriege ereignete sich eine des Denkens. Sie ließ einen Perspektivismus der Grenze stürzen, der Sartre einst hatte sagen lassen, der »Marxismus« sei der unüberschreitbare Horizont unserer Epoche. Daran wird nicht erinnert, um an Beziehungen anzuknüpfen, die vor einem halben Jahrhundert zwischen einem »Existentialismus« und einem »Marxismus« für einige Unruhe gesorgt haben. Das Trauma reicht tiefer. Nicht nur kann der »Marxismus« diesen Horizont nicht mehr beschreiben. Fragwürdig wurde ein Denken des Horizonts und der Epoche oder *epoché* selbst. »Horizont« ist ein im weitesten Sinn phänomenologischer Terminus. Nicht nur gibt sich in diesem Horizont, was sich den Intentionen eines bestimmten Sehens *er*-gibt. Vor allem gibt er frei, was sich bei Merleau-Ponty vom Licht der Erkenntnis abgesetzt hat und unerhörte Sätze wie diesen erlaubte: »Nicht durch unser Wissen, aber durch unsere totale Praxis rühren wir an das Absolute.«[3] Die »Praxis« nämlich stellt, früher als jedes Wissen, vor die Notwendigkeit einer Entscheidung. In gewisser Hinsicht unterläuft sie die Gegebenheiten möglichen Wissens, indem sie nicht nur sich, sondern das

3. Maurice Merleau-Ponty: *Humanismus und Terror*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1966, Syndikat-Reprint, S.61.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wissen selbst aufs Spiel setzt. Sie unterwirft das phänomenologische »Subjekt« einer ganz anderen Passivität als der des Sehens: seiner Verpflichtung nämlich, bereits gehandelt haben zu müssen, bevor es die Augen aufschlagen kann. Aber welchem Gesetz könnte sich dieses Handeln noch unterstellen? Im Namen welchen Imperativs ließe sich, dem phänomenologischen Blick stets zu früh, über den Horizont verfügen, der sich ihm ergibt?

Man weiß um die metaphysischen Implikationen, die den Marx'schen Texten ihr angriffslustiges Timbre geben. Sie beziehen es aus jenem Eklat, den Nietzsche den »Tod Gottes« nennen sollte. Dieser Eklat teilt sich bereits jeder Zeile, die Marx schreibt, als Erfahrung einer metaphysischen Entblößung mit. Denn worin, so ließe sie sich zusammenfassen, besteht die *conditio humana*, seitdem Menschenwesen auf eine Endlichkeit zurückgeworfen sind, die sie vor allem ihrem Tod und einander als Sterbliche aussetzt? In dieser Exposition insistiert der »Materialismus« jener Frage, die Marx sich vorlegt. Sie ist es, die dann auch Bezirke einer Ökonomie ins Zentrum seiner Analysen rückt. Transzendental entblößt, auf einander zurückgeworfen, sind es die Sterblichen selbst, die sich ihre Hölle schaffen. Im Horizont dieser Erfahrung konstituiert sich die Marx'sche *epistéme*. Doch von ihr stößt sie sich vor allem auch ab. Zwar sollte die Sphäre dieser Ökonomie, Marx zufolge, Teil einer »Erzählung der Vernunft« gewesen sein. Sie sollte wie das Band oder der Leitfaden gelesen werden können, an denen sich das Drama der Moderne analytisch fassen und revolutionär brechen lasse. Doch andererseits und um so entschiedener: nicht darin, daß »der Mensch« ein *homo oeconomicus* sei, besteht das letzte Wort der Marx'schen *Kritik*, sondern im Nachweis, daß es ein letztes Wort ebenso wenig gibt wie »den« Menschen. Ökonomische Bestimmungen buchstabieren sich bei Marx weder anthropologisch noch transzendental. In ihnen wiederholt sich, daß es kein letztes Wort und kein Wesen gibt, dem es gelten könnte. Jede Ökonomie beschreibt vielmehr Bahnen, in denen sich das Trauma einer transzendentalen Obdachlosigkeit verwinden will. Insofern gibt es bereits bei Marx enge Beziehungen von Trauma und Ökonomie – und eben darin ist seine Erfahrung von unerhörter Modernität. Sie spricht vom Zerbrechen jeder Instanz, die der Welt eine transzendentale Grundlage geben könnte, sei es als »Substanz«, als »Geist«, als »Subjekt« oder als »Vernunft«. Die Analyse der ökonomischen Beziehungen läßt vor allem die Schutzlosigkeit hervortreten, in der Menschenwesen einander ausgesetzt sind und der sich ihr Handeln vorschreibt. Und deshalb sucht diese Analyse die »Sprache« zu entziffern, in der ihnen dies widerfährt; was im übrigen wörtlich zu nehmen ist. Denn wo Marx ökonomische »Ausdrücke« befragt, da analysiert er tat-

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sächlich einen *Text*. Da zeichnet er dessen Strukturen und Verschiebungen nach. Wo er etwa die symbolische Funktion des Geldes untersucht, da in einer Oiko-Semiotik, die Differenzen von Struktur, Abstand und Relation befragt. Zum Genealogen der Moderne wird Marx im Horizont dieser Frage nach den »Sprachen der Ökonomie« und nach einem Sprechen *ohne* die vorausdrückliche »Substanz« einer Metaphysik.

Diese Spur wird der folgende Essay aufnehmen. Er soll im Innern der Marx'schen Terminologie, gerade dort, wo sie von der Sprache der Metaphysik geprägt blieb, eine andere Erfahrung als die eines phänomenologischen »Horizonts« lesbar machen. In dieser Erfahrung allerdings kündigt sich an, was nach einer Sprache erst sucht. Denn was tut Marx, wenn er die ökonomischen »Ausdrücke« analysiert? Er zeigt nicht nur, was sich in ihnen artikuliert. Vor allem zeigt er, was sich in ihnen verschweigt. Die Logik des Ausdrucks ist in der *Kritik der politischen Ökonomie* insofern einer beständigen Subversion ausgesetzt. Ökonomische Ausdrücke spielen in ihr zwar eine zentrale Rolle. Doch werden sie nur analysiert, um auf ihre *Möglichkeit hin befragt zu werden*. Jede Ausdrücklichkeit nämlich fungiert als Ersatz. In ihr buchstabiert sich ein Entzug von Gegenwart und Präsenz, der sich in ihr nicht manifestiert, den Ausdruck aber beständig verschiebt und ihm dadurch erst erlaubt, Ausdruck zu werden. Und dies greift eine bestimmte Logik des Ausdrucks selbst an, streicht ihn oder setzt ihn einer *krísis*, einer Diversifikation oder einem Zerfall aus, der letzthin nicht beherrschbar sein wird. Ihn zu forcieren, bestimmt den Einsatz der Marx'schen *Kritik*. Zur Disposition steht in ihr nicht weniger als eine bestimmte Konzeption von Sprache und Ausdruck. In ihr schreibt sich eine Differenz nieder, die den Ausdruck von seinen Rändern wie im Innern angegriffen hat. Sie läßt jede »semiotische Kohärenz« aufplatzen oder reißen. Und dies setzt in *jeder* Ordnung von Ausdrücken, in jeder Oiko-Semiotik eine Erschütterung frei, die deshalb über den unmittelbaren Marx'schen Gegenstand auch hinausweist. Denn immer war die Logik des Ausdrucks eng mit der des phänomenologischen Horizonts verschränkt: intentional stellte sich her und sollte sich erfüllen, was sich im Horizont eines Sprechens ausdrückt und Bedeutung findet. Sobald der Ausdruck jedoch von einem Bruch durchquert wird, der nicht zu schließen ist, betrifft dies also Begriffe des Horizonts nicht weniger als die eines intentionalen »Subjekts«, das ihn entwerfen könnte. Die Marx'sche *krísis* setzt damit in traditionellen Begriffen ein Wuchern frei, das sich auch einer metaphorischen Beherrschbarkeit entziehen wird. Die Begriffe lassen sich jedenfalls nicht darauf fixieren, die ökonomischen Gegebenheiten politisch, sozial, kulturell, als Kunst und als Denken einfach »zum

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausdruck« zu bringen. Viel eher kündigt sich in ihnen eine Strategie der Diversifizierung an, die mit »der« Geschichte ebenso brechen wird wie mit der Metaphysik eines »Subjekts« – und zwar, um einem *anderen* Sprechen Gastraum zu bereiten, jenseits eines bestimmten »Ausdrucks«.

Was also könnte es von hier aus bedeuten, Marx zu lesen? Fragen des Ausdrucks, der Metaphorik und Sprache jedenfalls versetzen mitten ins Problem. Symbol, Schrift und Kommunikation spielen in der *Kritik* eine beherrschende Rolle. Um diese Begriffe und *in ihnen* wird ein Konflikt ausgetragen, der nicht nur antagonistische, sondern bellizistische Züge annimmt: den Krieg der Ökonomie oder die Ökonomie *als* Krieg. Nie ist das Haus, jenes *oíkos*, das sie dem *nómos* eines Gesetzes unterstellt, nur eines des Handels. Immer und vor allem ist es das eines Zerwürfnisses.

2.

Doch geht die Rede von einer *krísis* des Ausdrucks nicht an offenkundigen Tatsachen vorbei? Weit davon entfernt, sich als Ausdruck zu diversifizieren, drückt sich heute, mehr denn je, alles in ökonomischen Termen aus. Die »Ökonomie der Ökonomie« hat sich in einer Weise universalisiert, die dem »Globalen« einen neuen Sinn verliehen hat. »Das kapitalistische System ist ein Imperium, das tatsächlich den gesamten Globus umspannt. Es gebietet über eine ganze Zivilisation und gleicht in einem Punkt sogar den historischen Weltreichen: Wer draußen vor den Mauern steht, wird als Barbar betrachtet.«[4] Die »Globalisierung« der Ökonomie unterwirft alles und ohne Ausnahme einem Code, der sich in Termen von Ware, Wert, Währung, Spekulation, Kredit und Information schreibt. Nichts scheint der usurpativen Gewalt widerstehen zu können, mit der dieser Code neue Ordnungen der Zeit, des Raums und des Ausdrucks herstellt. Wo sie vom »imaginären Kapital«[5] berührt werden, mutieren »andere« Ökonomien zum folkloristischen Beiwerk seines Diktats. Sie verwandeln sich in Reservate, in die sich zurückzieht, wer geschlagen wurde, um sich in einer Topografie unterwerfen zu müssen, die ihm diktiert wird. Das »imaginäre Kapital«, dessen »Globalisierung« wir gegenwärtig beiwohnen, durchläuft die

4. George Soros: *Die Krise des globalen Kapitalismus. Offene Gesellschaft in Gefahr*, Berlin: Fest 1998, S.141.

5. Karl Marx: *Das Kapital*, Bd.III, Marx Engels Werke, Bd. 25, Berlin: Dietz 1977, S.495. – Im folgenden zitiert als: MEW.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Territorien jedenfalls nur, um sie aufzulösen – geografische nicht anders als politische oder kulturelle, die Nationen nicht anders als die Währungen, das Soziale nicht anders als die Biografien der Einzelnen. Der Zusammenbruch jener Staaten oder Systeme, die sich auf Marx beriefen, hat eine Ära neuer Raumordnungen eröffnet. Sie folgt einer Logik, in der die Kapitalien keine Territorien im traditionellen Sinn mehr kennen. Sie beschreiben den Prozeß einer »Deterritorialisierung« (Deleuze), die gesprengt hat, was Phänomenologien der Zeit, des Raums und Ausdrucks noch Gegenstand sein könnte. Ironischerweise findet die »Globalisierung« nämlich überall statt, nur nicht mehr auf Territorien, die sich einst zu einem Globus versammeln ließen. Längst hat die Globalisierung diesen Globus verlassen. Zumindest kennt sie keine *geografischen* Zentren mehr. Nordamerikanische Ökonomien unterliegen ihr in *dieser* Hinsicht nicht anders als westeuropäische oder asiatische, um von Ökonomien der sogenannten Dritten Welt zu schweigen, die aus den Codes dieser Globalisierung bereits herausgefallen sind oder herauszufallen drohen. Und tauchen nicht längst Elemente dessen, was als »Dritte Welt« über Jahrzehnte an die Peripherien der Systeme verbannt worden war, in den vermeintlichen Zentren der Weltökonomie wieder auf – als Verelendung und Pauperismus, in Bürgerkriegen und mafiösen Staatsstrukturen?[6]

»Wir leben in geschichtlich bedeutenden Zeiten. Diese liefern uns den Gefahren und der Gnade einer tyrannischen Ökonomie aus, deren Dimensionen zumindest zu verorten und zu analysieren wären und deren Machtgefüge es zu entschlüsseln gälte. So sehr sich die Wirtschaft auch globalisiert, so sehr sich die Welt ihrer Macht auch fügen mag – es stellt sich immer noch die Aufgabe, zu begreifen und darüber zu entscheiden, welchen Raum das menschliche Leben in diesem Szenario noch einzunehmen vermag. Es ist zwingend geboten, wenigstens die Umrisse der Struktur zu erkennen, von der wir ein Teil sind, und zu ermessen, was wir noch tun können. Die Eingriffe, die Plünderungen, die Eroberung – wie weit gehen sie, wie weit drohen sie zu gehen?«[7] Viviane Forresters Manifest gegen den *Terror der Ökonomie* jedenfalls schlug einen neuen Ton an. Ihr leidenschaftlicher Einspruch gegen die Plünderungen, die Eingriffe und Eroberungen, ihre Frage nach dem Ort, der »menschlichem Leben« noch bleibe, schien eine andere Sprache, ein

6. Vgl. François Jean/Jean-Christophe Rufin (Hg.): *Ökonomie der Bürgerkriege*, Hamburg: Hamburger Edition 1999. – Vgl. Jean Ziegler: *Die Barbaren kommen. Kapitalismus und organisiertes Verbrechen*, München: Goldmann 1999.

7. Viviane Forrester: *Der Terror der Ökonomie*, Wien: Zsolnay 1997, S.156.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anderes Sprechens anzukündigen – tastend noch und unsicher, fragil und provisorisch. Denn so unschätzbar der moralische Impetus ist und so unverzichtbar der Zorn, mit dem sich dieser Einspruch niederschrieb – reicht er schon aus? Entgehen Affekte des Zorns, der Leidenschaft und des Aufbegehrens tatsächlich jenem Diktat ökonomischer Ausdrücke, in dem sie nicht zur Sprache kommen können? Sie erscheinen in ihr als bloße Verrücktheit, als Taumel einer schönen Seele, als Restposten einer »Humanität«, die sich in Fragen der Ökonomie nicht weniger irrt als in Begriffen der »Menschheit«. Ihre Affekte zerschellen am kühlen Bescheid einer Systematik, in der sich der exklusive Gestus einer Sprachlichkeit triumphal geltend macht, die alle Affekte abweist und jede andere Sprache verwirft; so in der systemtheoretischen Verfügung Niklas Luhmanns: »Das Wirtschaftssystem richtet sich bei der Inanspruchnahme von Ressourcen und Motiven – Motiven für Arbeit und Konsum! – ausschließlich nach der eigenen Sprache der Preise. Nur in dieser Sprache kann wirtschaftlich kommuniziert werden.«[8]

Sollte das Interesse bezeichnet werden, dem der vorliegende Essay folgt, so bestünde es darin, eine Art Meditation über diese Einlassung zu versuchen. Denn was bedeutet es, daß ein System sich »ausschließlich« nach seiner eigenen Sprache richtet? Was gibt die Möglichkeit dieser »eigenen« Sprache und ihrer Ausschließlichkeit frei? Setzt dies nicht bereits eine »andere Sprache« oder *viele* andere voraus, die von ihr ausgeschlossen wurden? Unterstellt dies deshalb nicht eine Regel, die sich zwischen der »eigenen« und der »anderen« Sprachen eingerichtet hätte, um beider Beziehungen zu strukturieren oder gar zu diktieren? Und ginge es bei diesem Ausschluß dann noch um einen Austausch und eine Ökonomie? Sind es dann nicht eher Kriegsverhältnisse, in denen sich die Beziehungen zwischen der eigenen und der anderen Sprache entscheiden? Sollte dies so sein, so stellen sich nicht nur Fragen der Bewaffnung. Dann verschiebt sich, was die »Ökonomie der Ökonomie« genannt werden kann, um eine winzige, aber ausschlaggebende Nuance. Ihr hat sich bereits so etwas wie ein Kriegsverhältnis vorausgeschickt, das die Ökonomie niemals nur »sie selbst« sein läßt. Sie wäre von sich in einer Weise getrennt, die sich als Krieg entfesselt und als Frieden diktiert. Und dann spräche die Formel einer »Ökonomie der Ökonomie« nicht mehr nur von einer Autologie oder Selbstreferenz, in der sie sich anderen Sprachen gegenüber immunisieren und diese Sprachen ausschließen würde. Vor allem spräche sie von einer Dif-

8. Niklas Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S.38.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ferenz, die in ihr *bereits zum Zuge gekommen und gelöscht worden sein muß*, um eine Ökonomie als selbst-referentielles System im Sinne Luhmanns etablieren zu können. Als ökonomisch unausdrückliche Voraussetzung jeder Ökonomie allerdings geht diese Differenz nur um so unbeherrschbarer im »Innern« der Ökonomie um, unterbricht sie diese Ökonomie in asymmetrischen Wiederholungen oder sucht sie in gespenstischen Wendungen heim. Dieses »Gespenstische« ist, wie Jacques Derrida gezeigt hat, eben nicht nur eine »Metapher«, die bei Marx ein gewisses Privileg genießt.[9] Vielmehr führt es in die Struktur *jeder* Ökonomie und deshalb auch in die der Metapher selbst ein. Denn nicht anders als die Ökonomie geht die Metapher von Instanzen eines »Eigenen« oder »Eigentlichen« aus, die sich in Regionen einer »übertragenen« Bedeutung entlassen, um sich in ihnen zu realisieren und, reicher an »Sinn« geworden, als »Eigentliches« auf sich zurückzukehren. In dem, was Derrida deshalb die »odysseische Irrfahrt« von Ökonomie und Metapher nennen wird, realisiert sich nicht nur die Selbstreferenz des »Eigentlichen«. Sie stellt sich vor allem auch selbst in Frage. Denn ist nicht jeder »eigentliche« Ausdruck in sich schon eine sedimentierte, eine »tote« Metapher? Geht die vermeintlich irreduzible »Eigentlichkeit« eines Ausdrucks nicht bereits aus einem Vergessen hervor, das eine bestimmte Differenz im Innern der Metapher gelöscht hat? Und bricht die metaphorische Konstruktion deshalb nicht auch im Wiederkehren des Vergessenen in sich zusammen, sofern sie ihre Ökonomie im Zeichen eines »Eigentlichen«, »Irreduziblen« nicht völlig kontrollieren kann? Diese Subversion ist es, die jede Ökonomie in gewisser Weise immer und unausgesetzt der Frage ihrer eigenen Möglichkeit exponiert. Sie setzt sie ihrer eigenen Fragwürdigkeit aus. Und dies läßt jeden Text, in dem diese Fragwürdigkeit aufbricht, zwischen Legitimation und dem Entzug jeder Legitimation balancieren.

Von diesem Grat spricht allerdings auch die Systemtheorie. Sie bewegt sich in Bahnen einer Autologie, die mit dem *Unterschied* rechnet. Dieser Unterschied markiert jenes Außen des Systems, das systemtheoretisch dessen Umwelt heißt. Und über den Umweg dieser Umwelt gilt Luhmanns Sorge ausdrücklich dem System. Die »Sprache der Preise«, jene Metaphorik eines »Werts«, die sich in eine Welt entläßt, um auf seine systemischen Zentren zurückzukommen, bedarf des Unterschieds, um sich investieren, zirkulieren und zu sich zurückkehren zu können. Die eigene Möglichkeit dieser Sprache ist an eine Metaphorik gebunden, die sich in anderes ent-

9. Vgl. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M.: Fischer 1995, S.199ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

läßt und es einer bestimmten Kontrolle unterwerfen muß oder sich unterworfen hat. In seinen eigenen Termen muß sich das System seinem »Anderen« aussetzen. Die Metaphorik inszeniert sich in Techniken einer Transformation von Wert und Preis, in Transmutationen von Ware und Geld, in Transport und Verkehr, in Übertragungen und Übersetzungen einer »Arbeit«, aus der das System sich erhält. Von ihr hängt es in sich selbst ab. Was aber, so fragt Luhmann, wenn die »Umwelt« in der selbstreferentiellen Sprache des Systems nicht mehr zu Wort kommen kann? Wenn sich in der »Sprache der Preise« nicht sagen läßt, was als Differenz *zum* System gesetzt ist und *von* diesem System gleichwohl in Anspruch genommen wird? Dann fehlt dem System die Möglichkeit seiner Selbstbeschreibung. Es kann in einer Weise von sich selbst abhängig werden, die Luhmann sogar »unkontrollierbar« nennt.[10]

3.

Was aber läßt überhaupt von Kontrolle sprechen? Um welches Zentrum sollte sie sich errichten? Und geht es überhaupt um Kontrolle? Oder impliziert eine Theorie, die Fragen der Differenz von vornherein in Begriffen der Kontrolle, nicht als Frage der *Gerechtigkeit* aufwirft, nicht von vornherein eine bestimmte Gewalt, die in jeder Metaphorik, in jedem Ausdruck wirksam geworden sein muß? Jean-François Lyotard hat gezeigt, daß jede Logik des Ausdrucks ein anderes Sprechen, das sich in dieser Logik nicht ausdrücken kann, ihr jedoch unterliegt, auf einem Widerstreit (*différend*) und einem Unrecht (*tort*) beruht. In ökonomischen Begriffen verschlägt dies zwar ebenso wenig wie in systemtheoretischen. Wo sich wirtschaftlich nur die Sprache der Preise sprechen läßt, ist jeder andere Anspruch zum Schweigen verurteilt. Was Anspruch ist, kann sich nur in Relationen des Preises ausdrücken. Und doch schreibt er sich in ihnen als stumme Differenz fort, auch wenn sie unter ihrem Diktat unlesbar wird. Dieser *tort*, dieses Unrecht wird um so undarstellbarer dann, wenn das System, in dem es sich zuträgt, in diesem »anderen Sprechen« zugleich seine unabdingbare Voraussetzung findet; so konstatiert Lyotard: »Die Arbeitsbedingungen im kapitalistischen System entspringen insgesamt der Vorherrschaft der ökonomischen Diskursart, in der es um Zeitgewinn geht. Die Arbeit selbst kennt diesen Spieleinsatz nicht.«[11] Weil die Ökonomie eines Zeitgewinns

10. Vgl. Niklas Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft.*, S.40.

11. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, S.291.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bedarf, der sich ihm über die Ausbeutung der »Arbeit« herstellt, handelt es sich also nicht um einen Streit, der gleichsam an den Peripherien eines Systems ausgetragen wird. Der *différend* plaziert sich in dessen »Innern«. Hier setzt er Wirkungen einer Differenz frei, die vom System nicht symbolisiert werden kann. Um sie sich aneignen zu können und für sich arbeiten zu lassen, läßt es jede seiner Äußerungen also aus einer impliziten, stillschweigenden Gewalt aufsteigen. Sie besteht darin, das andere Sprechen bereits übersetzt, durch Idiome des Eigenen *er*-setzt und so gefügig gemacht zu haben.

Von dieser Art ist der systemtheoretische Zuschnitt der Differenz. Luhmanns Analyse zielt darauf ab, »den Faktor Arbeit […] durch den Begriff der Codierung von Kommunikation zu ersetzen«.[12] In dieser Ersetzung findet die Rationalität des Systems ihr *télos*. Figuren des Ersatzes konzentrieren sich auf eine »Arbeit«, derer das System zwar elementar bedarf, die sich in seinem Innern allerdings ebenso wenig codieren läßt wie an seinen äußeren Grenzen. Insofern bleibt die Übersetzung ebenso unveräußerlich wie unmöglich. Die Differenz schreibt sich in ihr als »blinder Fleck« jeder Übersetzung und jedes Ersatzes fort. So muß auch Luhmann konstatieren, »daß Arbeit in einem problematischen Verhältnis zur Codierung wirtschaftlicher Operationen steht«.[13] Um diesem problematischen Verhältnis zu entgehen, muß Arbeit durch eine Kommunikation »ersetzt« werden, die sich nur als Sprache der Preise ins Werk setzen läßt. Um so weniger aber wird die Systemtheorie damit einer Differenz Herr, die diese Sprache ihrer eigenen Rationalität bereits durchkreuzt haben muß, um sie als Übersetzung möglich zu machen. Worin nämlich besteht das Problem, auf das Luhmann anspielt? Was macht das problematische Verhältnis zur »Arbeit« aus? Und worin bedroht es dessen Codierung selbst? Weil sich die Arbeit als Differenz des Systems in das System bereits eingeschrieben hat, ohne anders denn als Ersatz in ihm auftauchen zu können, hält sie es auch geöffnet. Sie stellt das System, über alle codierbaren Ersatzfunktionen hinaus, in Frage. »Arbeit« erlaubt dessen Funktionieren, obwohl oder *weil* sie vom System kategorisch ausgeschlossen wird. »Arbeit« nämlich ist keine Instanz, die sich in die Sprache des Systems übersetzen ließe. Sie »ist«, was seinen Techniken einer Übersetzung oder eines Ersatzes eingezeichnet ist, ohne *in ihnen* verortet werden zu können. Alle Kategorien, in denen es sich dieses Entzugs zu versichern sucht, schreiben sich bereits in einer Ordnung der

12. Niklas Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft.*, S.46.

13. Ebd., S.210.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Metapher. Sie basieren auf der Löschung einer Differenz, die in jeder Metapher wiederkehrt. In nichts anderem aber besteht das Marx'sche Argument. Der Begriff der »Kritik«, aus der es hervorgeht, konstelliert sich eben nicht in der Anklage, daß der »Faktor Arbeit« (Luhmann) zu seinem Ausdruck nicht komme. Dies bliebe von einem »Reformismus«[14] gezeichnet, dem Marx in jeder Zeile Widerstand entgegensetzt. Marx zeigt vielmehr, daß Arbeit kein »Faktor« ist, der sich mit anderen zu einem Resultat multiplizieren ließe. Seine Analyse rekonstruiert in der »Arbeit« vielmehr jene unausdrückliche Instanz, die in der Sprache des Systems, in einer Ordnung des Ausdrucks nur als *Verbergung dieser Differenz* zur Sprache kommen kann. Von dieser semiologisch nicht zu vereinnehmenden Disposition her entfaltet Marx seine Strategeme.

Deshalb eröffnet sich eher ein Abgrund und keineswegs eine Lösung, wenn Luhmann den Begriff der Arbeit durch den der »Kommunikation« ersetzen will. Dieser Substitution widerstreiten nicht nur Phänomene weltweit eskalierenden Verelendungen, Entrechtungen und Zerstörungen, die jede Rede von »Kommunikation« eher als Euphemismus oder als Hohn erscheinen lassen. Mehr noch widersetzen sich dieser Substitution Kommunikationsbegriffe selbst. Im Innern dessen, was sich als »Kommunikation« schmeichelt, Distanz zur Gewalt genommen zu haben, ist der *tort* (Lyotard) nämlich bereits eingebrochen. Zwar wird die Gewalt vertagt; aber dies *ist ihr eigener Effekt*. Was sich im Ausdruck nicht ausdrücken kann, wird zum Verstummen gebracht. Was als bleiernes Schweigen der Opfer andauert und als Unrecht aufreißt, will Rede werden, ohne Rede werden zu können. Dies nicht, weil eine Gewalt, die »von außen« auf den Ausdruck träfe, nur *bestimmte* Ausdrücke zuließe, sondern vielmehr, weil schon die Ökonomie des Ausdrucks in sich selbst ein bestimmtes Schweigen impliziert. Gewiß, immer wird deshalb auch um die Möglichkeit des Ausdrucks gekämpft werden müssen. Keinen Augenblick wird, entsetzlich genug, vergessen werden dürfen: es gibt den Hunger, der weltweit grassiert; es gibt die Folter, es gibt den offenen Terrorismus von Systemen und Regimes, die sich an jenen Grenzen des kapitalistischen Weltsystems etablieren, die sich zusehends auch in dessen Zentren öffnen; wie *Amnesty International* weiß, wachsen die Räume einer offenen Gewalt auf allen Kontinenten. Ebenso wenig können alle erdenkbaren Formen der Zensur vergessen gemacht werden, die kalkulierte Willkür polizeilicher, militärischer und disziplinarischer Gewalten, mit denen verhindert wird, daß ein anderes Sprechen zum Ausdruck kommen könnte. –

14. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, S.296.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und doch reduziert sich die Marx'sche *Kritik* nicht auf die Anklage, die Mächte der Ökonomie würden nicht zum Ausdruck kommen lassen, was Ausdruck werden will. Diese Kritik richtet sich also nicht nur gegen eine Gewalt, die die Menge möglicher Ausdrücke begrenzt. Die *Kritik* sucht die Gewalt vielmehr »im Innern« des Ausdrucks »selbst« auf. Ungleich subtiler als der offene Terror nämlich sind die Mächte einer Ökonomie, aus denen er sich erhebt und die *sich in der Logik des Ausdrucks selbst festmachen*. Sie ersetzen das Unersetzbare durch Kommunikation. Sie übersetzen es in eine Sprache der Preise, in der sich nichts sagen läßt, was sich dem Diktat dieses Ausdrucks nicht zuvor gebeugt hätte oder unter ihm zerbrochen wäre.

Nicht der Ausdruck ist deshalb entscheidend; *zuvor sind es Techniken, die ihn Ausdruck werden lassen*. Sie haben sich einer Differenz bereits bemächtigt, die sich dem Ausdruck entzieht, um sie in Figuren eines Ersatzes aufzuschieben. Was die Metaphysik der Ökonomie im Geldsymbol inkarnieren wird, hat die entscheidende Frage also bereits zum Schweigen gebracht: was – *gerecht* wäre. Nicht zufällig münzt sich, heute erneut oder um so mehr, der Ausdruck des Geldmediums im triumphalen Gestus des Yuppies aus, der sich, unter Berufung auf Luhmann, über die Zahlungsmoral der Depravierten mokieren möchte: »Diejenigen, die Geld haben und ausgeben, erfahren es als symbolisch; diejenigen, die nicht zahlen können und deshalb beobachten müssen, wie andere kaufen, erfahren es als diabolisch. Diejenigen aber, die chronisch zahlungsunfähig sind, verlieren natürlich im Laufe der Zeit das Symbolische des Geldes aus dem Blick – vielleicht nennt man sie deshalb arme Teufel.«[15] Gewiß ist dieser Humor Besserverdienender durch Welten von dem getrennt, was man Luhmanns technokratische Sorge nennen könnte. Und doch wurde, was sich in der flotten Formel des Yuppies ausspricht, von einer Theorie des Systems auch vorbereitet. Nicht von ungefähr haben sich die vielfachen »Diskurs-Ökonomien«, unter Berufung auf Luhmann, mittlerweile auch in einem Medienbegriff eingerichtet, der sich durch eine entwaffnende Indifferenz auszeichnet. Geld wird als Medium begriffen, das es erlaube, zwischen Symbolik und Diabolik den gegenständlichen Reichtum zu zirkulieren – ganz so wie sprachliche Codes Informationen oder romantische Poesie. Im Zeichen medialer Anordnungen lassen sich so nicht nur »regionale Ontologien« konstruieren, die bei Luhmann »Systeme« heißen, auch wenn sie ihrerseits jeweiligen Medien auto-

15. Norbert Bolz: *Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse*, München: Wilhelm Fink 1993, S.100

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

poietischer Unschärferelationen ausgesetzt bleiben. Ebenso lassen sich genealogische Prinzipien formulieren, denen zufolge sich die leitenden Medien den Rang streitig machen, einander durchdringen und ablösen: vom Brot und vom Wein der *Kommunion* zum Geld und damit zum Horizont des *Kommunismus*, vom Geld schließlich zur Informationseinheit und damit zur medialen Ordnung der *Kommunikation*.[16] Aber stets gehen solche Konstruktionen mit einem legitimatorischen Gestus einher, der jenen, die »beobachten müssen, wie andere kaufen« (Bolz), eine Ontologie der Knappheit nahelegen will: da die Ressourcen begrenzt sind, sei ein symbolisch vermittelter Zugang zu ihnen, der Käufer von Nicht-Käufern unterscheidet, als Strategie der Gewaltvermeidung vor allem ein zivilisatorischer Gewinn, dessen Aufrechterhaltung ohne Alternative bleibe.

Derart lassen sich dann auch vielfache Diskurse analysieren, distanziert gleichsam und ohne Genesis und Geltung des »Symbolischen« in Frage stellen zu müssen. Nicht zuletzt darin schreibt sich zugleich eine bestimmte Geschichte des Gedächtnisses. Sollte »Diskurstheorie« einst eine Analyse von Verfahrensweisen im Horizont dessen sein, was von solchen Verfahren zum Schweigen gebracht wird, so erleidet sie mittlerweile längst und in sich selbst die Schicksale eines kalkulierten Vergessens. Denn in dem, was ein Medium als Differenz zu sich selbst ermöglicht und ebenso subvertiert, insistiert eine Frage, die sich *in* jedem Medium als Wirbel oder Turbulenz entziffern läßt: wie jedem Sprechen eines »Diskurses« die Insistenz eines Ver-Sprechens eingeschrieben ist, das den diskursanalytischen Aufwand über eine Erwirtschaftung akademischer Meriten hinaus erst lohnen würde. Und darin besteht die Herausforderung, heute dringender denn je. »Wenn es nun einen Geist des Marxismus gibt, auf den zu verzichten ich niemals bereit wäre, dann ist das nicht nur die kritische Idee oder die fragende Haltung (eine konsequente Dekonstruktion muß darauf Wert legen, auch wenn sie gleichzeitig lehrt, daß die Frage weder das erste noch das letzte Wort ist). Es ist eher eine gewisse emanzipatorische und *messianische* Affirmation, eine bestimmte Erfahrung des Versprechens, die man von jeder Dogmatik und sogar von jeder metaphysisch-religiösen Bestimmung, von jedem *Messianismus* zu befreien versuchen kann. Und ein Versprechen muß versprechen, daß es gehalten wird, das heißt, es muß versprechen, nicht ›spirituell‹ oder ›abstrakt‹ zu bleiben, sondern Ereignisse zu zeitigen, neue Formen des Handelns, der Praxis, der Organisation usw. Mit der ›Parteiform‹ oder mit dieser

16. Vgl. Jochen Hörisch: *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S.7ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder jener Form des Staats oder der Internationale zu brechen heißt nicht, auf jede praktische oder effektive Form von Organisation zu verzichten. Genau das Gegenteil ist es, was uns hier am Herzen liegt.«[17] Es gibt also nicht nur ein Sprechen der Ökonomie. Es gibt auch ein Ver-Sprechen dessen, was sich in ihr zwar nicht sagt, wohl aber *schreibt*. Möglicherweise besteht der »Sinn« dessen, was »Dekonstruktion« genannt wird, in nichts anderem als darin, den mehrfachen Sinn dieses *Ver*-Sprechens lesbar zu machen. Denn das Versprechen kündigt nicht nur an, und sei es auf die Gefahr hin, zu enttäuschen. Mehr noch verspricht es sich im Sprechen – ganz so, wie ein Ausdruck vom Lapsus aufgestört wird, der sich in ihm ereignet, als »Fehlleistung« einbricht, in der ein Palimpsest der Schrift die geruhsame Ordnung des Ausdrucks heimsucht. Zweifellos entspringt etwa die Aufmerksamkeit, die Jacques Derrida den *Marx'schen Gespenstern* widmet, keiner »marxistischen Orthodoxie«. Auch überrascht nicht Derridas Sensibilität Phantasmen gegenüber, die in Seancen gespenstisch wiederkehren. Sie wiederholt sich in seinen Texten vielmehr auf genuine Weise, und nicht anders kommen diese Texte auch unausgesetzt auf Probleme einer Ökonomie zurück.[18] Sehr wohl aber markiert sich in Derridas *Marx' Gespenstern* ein theoretisches Ereignis: ein Einbruch jener Frage nach dem Messianischen nämlich, die nicht abstrakt bleiben darf, sondern Ereignisse zeitigen muß.

Der folgende Essay stellt fragmentarische Versuche dar, an dieser Stelle oder vielmehr an Stellen, die sich hier abzeichnen, den Faden aufzunehmen – unzureichend gewiß, tastend und in vielerlei Hinsicht vorläufig. Er soll dazu beitragen, eine Logik von Ereignissen zu befragen, die akademisch jedenfalls nicht bleiben können. Sollten Namen genannt werden, die den vorliegenden Versuch inspiriert haben und ihn noch da begleiten, wo sie unzitiert bleiben werden, so müssen neben Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Félix Guattari und Jean-Luc Nancy nicht zuletzt die von Julia Kristeva und Jean-Joseph Goux genannt werden. Diese Namen verbinden sich – in diverser Weise, in unterschiedlichen Begriffen, Geschwindigkeiten und Intensitäten – mit einem Kontext von Fragen, deren Dringlichkeit nicht geleugnet werden kann. Was man mit einem unzureichenden Wort den »Neo-Liberalismus« nennt, der das »Globale« erzeugt, besetzt und beherrscht, läßt keine Zeit. Er zerreißt nicht nur die Horizonte möglicher Vertagung. Längst macht er zur unabweisbaren Drohung, was Marx als Möglichkeit einer »Ver-

17. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.144f.

18. Vgl. etwa Jacques Derrida: *Dissemination*, Wien: Passagen 1995, S.193ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wüstung der Zukunft« bezeichnete. Und dies läßt keinen Begriff unangetastet, der selbstverständlich erschiene: weder den des Raums, der Zeit oder des Prozesses noch dialektische Kategorien, in denen Marx seine Frage formulierte. Der folgende Versuch jedenfalls schuldet Begriffen der De-Konstruktion, der Dissemination geschlossener diskursiver Begriffe und Einheiten mehr, als sich von Fall zu Fall wird abtragen lassen. Er schuldet ihnen auch oder gerade dort, wo er solche Begriffe nicht oder noch nicht hinreichend wird durchdringen lassen. Denn dies ist nicht nur nicht ausgeschlossen. Es ist in bestimmter Hinsicht unvermeidlich. In jeder Zeile, die Marx niederschreibt, verbindet sich die »Revolution« mit einer Destruktion metaphysischer Bestände, denen sich Marx ausgesetzt sieht und mit denen er es zu tun hat. Doch nie, in keinem Begriff, die sein Denken einführt und transformiert, ist die revolutionäre Wendung von metaphysischen Überlagerungen bereits frei. Es gibt keinen Begriff, und sei es jener der »revolutionären Praxis«, der sich diesem Diktat schon entwunden hätte. Die Arbeit an den Archiven ist insofern niemals abgeschlossen, sondern steht stets am Anfang. Nie ist ein Archiv erschöpfend befragt, und sei es eines, das den Marx'schen Namen trägt.

An der Notwendigkeit dieser Arbeit indes besteht kein Zweifel. Aber auch das ist alles andere als neu. Auf die Frage nach der »Archäologie des Wissens«, in der es hieß, Marx könne dazu beitragen, eine »allgemeine Theorie der Diskontinuität, der Serien, der Grenzen, der Einheiten, der spezifischen Anordnungen der Autonomien und differenzierten Abhängigkeiten« formulieren, antwortete Foucault vor zwanzig Jahren, im Jahr 1984: »Selbst wenn man zugesteht, daß Marx jetzt verschwindet, so ist es doch gewiß, daß er eines Tages wieder auftauchen wird. Ich wünsche mir – und da habe ich meine Formulierung im Vergleich zu der von Ihnen zitierten verändert – nicht so sehr die Ent-Fälschung (›défalsification‹), die Wiederherstellung eines wahren Marx, sondern ganz sicher die Entlastung, die Befreiung Marxens von der Parteidogmatik, die ihn lange Zeit zugleich eingeschlossen, vorgespannt und hochgehalten hat. Der Phrase ›Marx ist tot‹ kann man einen konjunkturellen Sinn geben, der relativ gesehen wahr ist, aber zu sagen, daß Marx als solcher verschwindet …«[19]

19. Michel Foucault: *Nachtrag zu Marx. Aus einem Gespräch mit Gérard Raulet*, in: *Spuren* Nr.8, Hamburg 1984, S.9.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Preßfreiheit gestattet sind, nur die eine nicht, die vermittelst der Druckerschwärze zu meinem Geiste spricht?«[7] Tatsächlich geht es um Stratageme 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 Aufschüben. 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 Aufschüben: 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 dürftigste 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 transzendentale 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 transzendentales Privileg. Die einzi-

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 vereinzelten 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 vereinzelten 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die jeder Produktion oder Darstellung einer Sprache vorausgeht, indem sie das Gemeinwesen »ist«, *hat* bereits überbordet, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *oíkos*, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *ver*teilen, *zu*teilen und *ein*teilen 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *krísis*, 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' Engführung 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 verharrt 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 unnachgiebige Wachsamkeit eröffnet. Ohne Zorn ist Politik nur Gerangel und Geschacher um Einfluß; und wer ohne Zorn darüber schreibt, der schachert selbst nur mit den Reizen des Schreibens.«[22] Deshalb kann dieser Zorn auch nicht beiherspielend 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 transzendentale 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *gegenständlich*, *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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *epistéme* 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-Thesis« 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

müssen vielmehr aus einem Riß hervorgehen, der diese Anordnung selbst fragmentiert. Und dazu genügt es nicht, auf ihre Umwegigkeit zu rekurrieren, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *Anderen* 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ver*dankt, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 mißversteht 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 empfing. 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 Althussers 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 (*eídos*) 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 Anwandlung 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 transzendentale 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Strategeme 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 »strukturale« Lesart der Marx'schen Texte anderen gegenüber zu favorisieren; denn was sollte dazu berechtigen? Allerdings bietet seine »strukturale« 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 »strukturale«. 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 Arbeits*kraft*. 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»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 Althussers zum Trotz, eine bestimmte Metaphysik insofern nicht auch fort? Althussers »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?

Althussers 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 entwikkeln, 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 Althussers 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Unsichtbaren 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dium dieses Sehens, das sich mit dem Wissen bereits amalgamiert hat oder sogar von einem Wissen ausgeht. Es erfaßt 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Spinoza[55], 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. Althussers 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Althussers 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»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 Problemtitel 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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« wendet[63], 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.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Spiegel des Werts

Logik des Ausdrucks

Tatsächlich durchquert die differentielle Logik des Aufschubs alle ökonomischen Kategorien, die Marx in seiner *Kritik* einführt, und dies entwindet sie jeder zweiwertigen Logik, einschließlich einer dialektischen. Wie Deleuze deshalb sagen kann, ist das Ökonomische »niemals im eigentlichen Sinne gegeben, es bezeichnet vielmehr eine interpretationsbedürftige differentielle Virtualität, die stets durch ihre Aktualisierungsformen überdeckt wird, ein Thema, ein ›Problematisches‹, das stets durch seine Lösungsfälle überdeckt wird«.[1]

Wo es die Ökonomen nämlich mit Eigentlichkeiten zu tun zu haben glauben, da analysiert Marx die Differenzen, die von solchen Eigentlichkeiten stillgestellt werden sollen. Mehr noch: da zeigt er, wie diese Eigentlichkeiten aus Differenzen hervorgehen oder zu deren Effekten gehören. Und wo die Ökonomen Lösungen ins Auge fassen, da buchstabiert er vielfache Einschnitte und Verzweigungen, die in diesen Lösungen nur die problematischen Ausdrücke vielfacher Krisen lesbar machen. Die Beziehungen von »Krise« und »Kritik«, die sich in den Marx'schen Texten aufschlüsseln, werden also nicht erst dort virulent, wo sie später von einer »Krisentheorie« gesucht werden. Sie widersetzen sich jeder Anstrengung, sie in die Vorstellung eines einheitlichen Verlaufs der Kapitalentwicklung einmünden zu lassen. Während jede Theorie eines »Zusammenbruchs« apokalyptische Züge tragen müßte, ist der »Sinn« der Krise bei Marx ein differentieller. Er ist bereits in jeden einzelnen ökonomischen »Ausdruck« eingebrochen, *hat jeden Ausdruck immer schon und in sich unterbrochen*. Jeder Ausdruck ist nicht nur von einer Zäsur gezeichnet. Er zeichnet in sich selbst die Zäsur nach, von der er gezeichnet ist. Und dies hat ihn bereits einer Grenze ausgesetzt, die sowohl eine »innere« wie eine »äußere« Grenze seiner selbst

1. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, München: Fink 1992, S.238.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darstellt. Nichts anderes beschreibt eine *krísis*, wenn sie an den Bruchflächen von Unterscheidungen aufspringt, deren ungeregelte, unabsehbare, gewissermaßen anarchische Konturen unberechenbare Verläufe generieren. Selbstverständlich gibt es deshalb kapitalistische Krisen, und niemand schenkt ihnen größere Aufmerksamkeit als Marx. Aber bevor sie als Kollaps des Wertgefüges, als schlagartige »Entwertung« oder »Vernichtung«[2] des Kapitals Platz greifen können, von der die Gesellschaft wie von einem Naturereignis heimgesucht wird, haben sie auf die ökonomischen Ausdrücke als das eingewirkt, was sich in ihnen vergaß. Diese Krisen gehen aus Verkettungen hervor, in denen sich die vergessenen *Voraussetzungen* der ökonomischen Ausdrücke potenzieren oder akkumulieren. Dem Diktat der Aneignung unterworfen, kehrt in der Krise das Vergessene irregulär wieder: jenes fundamentale *Vergessen*, auf dem die Fundamente der Aneignung und Eigentlichkeit beruhen.

Dieses unbeherrschbare Spiel entspinnt sich bereits an der einfachsten Frage, was eine Gleichsetzung des Ungleichen, eine Identifikation des Diversen und damit den Austausch erlaubt. Sie betrifft die Möglichkeit, tauschen zu können, und damit die Voraussetzung einer Gleichheit »selbst«, an der sich die Verschiedenheiten messen lassen würden. Zwar scheint nichts selbstverständlicher als der Satz der Identität, das A = A, von dem diese Möglichkeit abhängt. Doch macht bereits diese Tautologie die Spur einer Differenz kenntlich, die »früher« ist als diese Gleichheit. Um nämlich sagen zu können, daß A es selbst ist, muß man auf den Umweg einer Schreibweise zurückgegriffen haben, die das A im A = A bereits verdoppelt hat und alle Identität als Wiederholung aus dieser Differenz hervorgehen läßt. »Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe. In der Selbigkeit liegt die Beziehung des ›mit‹, also eine Vermittelung, eine Verbindung, eine Synthesis: die Einung in eine Einheit.«[3] Worin aber besteht dieses »Mit«, an das Heidegger appelliert, dieses »Zusammen«? – Das erste A ist erstes A nur als Umweg über sich selbst als zweites. Deshalb ist es als »erstes« aber bereits ein »drittes«. Es ist sich selbst gegenüber verspätet, sich entzogen, ursprünglich in sich gespalten oder Spaltung jedes Ursprungs. Ganz so, wie das lesende Auge von der linken zur rechten Seite der Gleichung springt, um von hier auf den Ausgangspunkt zurückzukommen, der dadurch zum verspäteten Ausgangspunkt seiner selbst erst wird, markiert jeder »Anfang« in sich einen »Sprung«. Und dies stellt die eminent kritische Beziehung von Differenz und Form her, die Marx

2. Vgl. Marx: *Grundrisse*, S.359.

3. Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Stuttgart: Neske 1996, S.11.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

minutiös buchstabieren wird. Sie kennt die Form des Einen nämlich nur als Verfehlen der Differenz. »Der Austauschprozeß gibt der Ware, die er in Geld verwandelt, nicht ihren Wert, sondern ihre spezifische Wertform.«[4] Was aber ist dann der »Wert«? Worin ist er von seiner Form verschieden? In nichts anderem als in dieser Differenz. Damit A in sich selbst sein kann, was es ist, muß es als »ursprünglich« differentes A vorausgesetzt sein. Insofern ist es nicht einfach »mit sich« identisch, *sondern wird mit sich identisch gewesen sein*. Das zweite Futur, das sich hier aufnötigt, ist entscheidend. Seine paradoxe Zeitlichkeit spricht von einer Zäsur, die im Satz des »ausgeschlossenen Dritten« ebenso verschwiegen wird, wie sie in ihm zum Zug kommt. Alles, was den Wert betrifft, verläuft bei Marx deshalb notwendig über diesen Umweg. Wo das Gleichheitszeichen eine schlichte Sich-Selbst-Gleichheit suggeriert, muß eine bestimmte Operation der Nicht-Operation, die »Arbeit« einer Differenz bereits eingewirkt haben, über die sich die Gleichheit ebenso hergestellt wie subvertiert haben wird. Und damit hat sich der »Sinn« der Identität bereits auf unabsehbare Weise verschoben. Er läßt sich auf der Ebene des zweierlei A des Ausdrucks nicht fassen. Denn der *meinte* zwar das Selbe, doch *schrieb* er sich als zweierlei A. Indem sich diese Differenz nachträglich oder als ursprüngliche Verspätung ins »erste« A einschreibt, hat sich dieses A als etwas erwiesen, was nur »ist«, indem es in sich selbst gestrichen ist. Und deshalb gibt es kein »Erstes«. Was »es gibt«, »ist« jene Differenz zu Seiendem, die sich *in* Seiendem ereignet. Diese Differenz eines »Werts« hält alle Gegenständlichkeit auf Abstand zu sich. Sie erst ermöglicht das Spiel von Identität und Differenz, aus dem die Gegenständlichkeit des Gegenstands, sein Unterschieden-Sein von anderen hervorgeht. In gewisser Weise korrespondiert sie also dem, was bei Heidegger »Sein« heißt und Seiendes in Anspruch genommen haben muß, damit es als Seiendes angesprochen werden kann.

Gewiß entwickelt Marx dies nicht in Begriffen einer Differenz von Sein und Seiendem. Doch er schreibt sie. Im Innern des ökonomischen Ausdrucks reißt eine Differenz auf, die sich im zweiten Futur eines Umwegs niederschlägt und ihre eigene Uneinholbarkeit zu erkennen gibt. Unverzichtbar, um den Ausdruck zu ermöglichen, holt der Ausdruck der Identität diese Differenz also nicht *ein*. Er verfehlt sie im selben Moment, in dem er sich präsentiert; oder wie Marx schreibt: »Sobald es als Geld in die Zirkulation eintritt, ist sein Wert bereits gegeben.«[5] Stillschweigend ist der Ausdruck also von

4. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.105.

5. ebd., S.107.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Zäsur einer »Gegebenheit« oder »Gabe« gestrichen, die er nicht kontrolliert, sondern übersprungen haben muß. Nichts anderes als diese unausdrückliche Gegebenheit und ihre Übersetzung in einen Ausdruck beherrscht das berühmte Problem der Transformation von Wert in Preis. Es stellt die Homogenität oder die logische Kohärenz in Frage, mit der sich ein Ausdruck präsentiert – und damit die Anordnungen der politischen Ökonomie im »Ganzen«. Die politische Ökonomie weist sich als Formation aus, die sich nur herstellen kann, indem sie ihre eigenen Voraussetzungen *vergessen hat*. Und dieses Vergessen trägt sich überall zu. Jeder ihrer Ausdrücke muß an eine Differenz appelliert haben, die es ihnen gestattet, Ausdruck zu sein, die aber zugleich verworfen werden muß, um sich in Serien ökonomischer Gleichungen stabilisieren und präsentieren zu können. Der Ausdruck entsteht gleichsam über einer Vor-Gabe, die er sich nicht aneignet – aber als Umweg zur Sprache bringt, der ihn ermöglicht. Insofern geht es in dieser Differenz um eine *Bürgschaft*, wie Heidegger in einer überraschenden, doch nicht zufällig ökonomischen Terminologie notiert: »Durch diese Bürgschaft sichert sich die Forschung die Möglichkeit ihrer Arbeit. Gleichwohl bringt die Leitvorstellung der Identität des Gegenstands den Wissenschaften nie einen greifbaren Nutzen. Demnach beruht das Erfolgreiche und Fruchtbare der wissenschaftlichen Erkenntnis überall auf etwas Nutzlosem.«[6] Die Bürgschaft ermöglicht also eine »Arbeit« und ist doch völlig nutzlos: sie kann nicht zu Buche schlagen. Und berührt das nicht das Elend jeder Buchführung? Zumindest tangiert es, neben der »Nutzlosigkeit«, alle Fragen einer Zeitlichkeit oder jener Diachronie des Ökonomischen, die Marx als dessen *Krise* und *Kritik* nachzeichnen wird.

Was sich so auf der Ebene des elementaren Ausdrucks zuträgt, wiederholt sich nämlich in allen ökonomischen Konfigurationen. Unausgesetzt muß die Marx'sche *Kritik* Umwege gehen, wo sie ökonomische Begriffe analysiert. Kein ökonomischer Ausdruck spricht im einfachen, unmittelbaren Sinn von »Gleichheit«. Immer spricht er von dem, *was er gewesen sein wird*. Er ist einer anderen Zeitlichkeit ausgesetzt als der »seinen«, und darin ist er in sich aufs Spiel gesetzt, »ist« er einer Alterität geöffnet, die das Politische bereits ins »Zentrum« der Ökonomie eingeführt hat. Ökonomische Ausdrücke schreiben sich deshalb immer als differentielles Spiel aktueller Lösungsfälle, wie Deleuze sagt. Stets sind sie Gegenstand von Auseinandersetzungen, und dies gibt dem Marx'schen Begriff der »Transformation« jene Gebrochenheit, deren Diachronie sich in

6. Heidegger: *Identität und Differenz*, S.13.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allen Kategorien der *Kritik* wiederholt. Diese unausdrückliche Diachronie durchquert alle Kategorien von Ausdruck, Intention, Transformation und Aneignung, wie Marx sie in seiner Genealogie der Wertform analysiert.

1. Bekanntlich befragt Marx zunächst die »zufällige Wertform«, die in der einfachen Gleichung besteht: 20 Ellen Leinwand = 1 Rock. Oder noch weiter vereinfacht:

$$A = B.$$

Die Leinwand A steht in Relation zu einer anderen Ware B, dem Rock. Indem sie sich darstellt, befindet sie sich in »relativer Wertform«. Der Rock dagegen, in dem sie sich darstellt, bildet ihre »Äquivalentform«. Über sie artikuliert sich, daß die Leinwand dem Rock deshalb gleich ist, weil sie mit sich selbst gleich ist. Doch dies verläuft notwendig über eine erste Alterität dieses Ausdrucks. »Die erste Eigentümlichkeit, die bei Betrachtung der Äquivalentform auffällt, ist diese: Gebrauchswert wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts.«[7] Die Leinwand durchläuft ihr Anderes, um als Sich-Selbst-Gleiches auf sich zurückzukommen oder zuzukommen. Insofern manifestiert sich die Gleichheit der Ware aber nicht nur über eine »ursprüngliche Verspätung«, sondern zugleich *über eine Verteilung von Aktivität und Passivität*. Denn »die Leinwand drückt ihren Wert aus im Rock, der Rock dient zum Material diese Wertausdrucks. Die erste Ware spielt eine aktive, die zweite eine passive Rolle«.[8] All dies wird vom Gleichheitszeichen ebenso angezeigt wie *verborgen*. In ihm schreibt sich also nicht nur die Identität. In ihm schreibt sich vor allem die Differenz des zweiten Futur als Beziehung von *Aktivität* und *Passivität*. Ware A drückt ihren Wert im Gebrauchswert von Ware B aus, und das verleiht ihr eine »aktive Rolle«. Was sie »ist«, wird sie »gewesen sein«. Aber dies zeichnet auch eine bestimmte Unmöglichkeit der Gleichung vor; sie ist nicht weniger zeitlicher Art. Denn »die andere Ware, die als Äquivalent figuriert, kann sich nicht gleichzeitig in relativer Wertform befinden«.[9] Sie kann also nicht gleichzeitig »aktiv« sein, und das heißt: sie bleibt innerhalb des Ausdrucks *unausdrücklich*. Insofern ist es keineswegs gleichgültig, auf welcher Seite A und B jeweils stehen. Die Gleichung spricht, im Augenblick der Gleichsetzung, von einer *Ungleichzeitigkeit ihrer Plätze*. Und dies entwindet sie nicht nur

7. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.70.

8. Ebd., S.63

9. Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jeder Fiktion eines Abschlusses, sondern macht jede Vorstellung eines in sich geschlossenen Ausdrucks zu einer trügerischen Figur: zum Spiegelstadium des Warenwerts, der sich nur präsentiert, indem seine Darstellung einen Riß ebenso *verstellt* hat oder *verbirgt*. »In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel zur Welt kommt, noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem anderen Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch.«[10] Insofern regiert im Innern des Spiegelverhältnisses jedoch eine fundamentale Verkennung. Sie läßt die Fiktion eines Genus aufscheinen wie ein »Mehr« an Bedeutung; alle späteren Probleme des »Mehrwerts« kündigen sich hier bereits an. Denn diese Fiktion der Erscheinungsform ist *genealogisch* vom Intervall einer Nicht-Gleichzeitigkeit gezeichnet. In ihr zeigt sich ein ebenso temporaler Sprung an, der in der Spiegelung unterschlagen wird, und bereits dieser Sprung läßt die Gleichung »kippen«. Ihre Matrix, die Anordnung ihrer Plätze, kann die Gleichheit nur aussagen, indem sie sich subvertiert oder sich selbst gegenüber verschoben hat. Sie ist von einer Alterität taktiert, die sich als Unterbrechung ihrer Gleichzeitigkeit schreibt: »Ob eine Ware sich nun in relativer Wertform befindet oder in der entgegengesetzten Äquivalentform, hängt ausschließlich ab von ihrer jedesmaligen Stelle im Wertausdruck, d.h. davon, ob sie die Ware ist, deren Wert, oder aber die Ware, worin Wert ausgedrückt wird.«[11] Das Spiegelverhältnis des Ausdrucks ist also notwendig asymmetrisch. Aber dies ist lesbar nur als differentielle Notation, als Verteilung der Plätze, die von einer Schrift und einer Lektüre durchquert werden.

2. In irreduzibler Weise zehrt der Ausdruck von dieser Platzverteilung. Ware B kann nicht *gleichzeitig* in relativer Wertform stehen. Als Material der Wertbestimmung ist sie »passiv« oder »dient« dem Ausdruck. Wie in einer Mikrologie kehrt in dieser Konstellation die Beziehung von Herr und Knecht wieder, in der Hegel die dialektische »Bildungsgeschichte« der Arbeit vorgezeichnet hatte. Doch wie dort, so geht diese Beziehung auch hier im Imaginären einer Spiegelung oder im »Bilden« nicht auf. Das »Zufällige« der Beziehung, die Differentialität des Platzes von B macht dem Ausdruck sozusagen hinterrücks einen Strich durch die Rechnung, indem sie

10. Ebd., S.67 (Fußnote).

11. Ebd., S.64.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jede Möglichkeit eines Abschlusses aufschiebt. Dieser Aufschub korrespondiert hier mit der *Zufälligkeit* des Wertausdrucks. Denn es ist in der Tat *zufällig*, ob Ware B am Platz der Äquivalentform steht oder eine andere Ware (C, D oder E). Ware B besetzt lediglich einen Platz, an dem sie jede andere Ware *vertritt*. Sie steht nur zufällig an einem Platz, an den jede andere Ware auch hätte treten können. Sie ist, was sie ist, als Statthalter eines unausgesprochenen »Zusammen-Mit«. Um das Marx'sche Beispiel aufzugreifen, so ist es zufällig, ob sich Peter in Paul oder in Karl als »Genus Mensch« spiegelt. Dieser Zufall läßt den imaginären »Genus« zwar jeweils wie einen Zuschuß oder eine Ergänzung aufscheinen, über die sich Peter als »Mensch« identifizieren kann. Doch bleibt dies zufällig und wird allein über die Arbitrarität der Anordnung verfügt, in der dies erscheint. Insofern aber hat sich in dieser Zufälligkeit auch schon »mitbedeutet«, daß die Ware B, in der sich A ausdrückt, gegen jede andere beliebige austauschbar *wäre*. Das *ließe* sich auch darstellen, *könnte* B auf die Seite des Agens wechseln und sich in einer beliebigen anderen Ware darstellen (etwa: B = C). Aber dies zeichnet sich nur im Konjunktiv oder als *Möglichkeit* ab. Sie läßt sich innerhalb des Ausdrucks nur über einen Umweg anschreiben, der in ihm unausdrücklich bleibt; oder wie Marx hervorhebt: »die Gleichsetzung mit der Weberei reduziert die Schneiderei tatsächlich auf das in beiden Arbeiten wirklich Gleiche, auf ihren gemeinsamen Charakter menschlicher Arbeit. *Auf diesem Umweg* ist dann gesagt, daß auch die Weberei, sofern sie Wert webt, keine Unterscheidungsmerkmale von der Schneiderei besitzt, also abstrakt menschliche Arbeit ist.«[12]

Was sich hier sagt, läßt sich also ein weiteres Mal nur über einen »Umweg« sagen. Wo immer der »Wert« definiert werden soll, geht dies aus dem Umweg einer stillschweigenden Notation hervor, die sich innerhalb des Ausdrucks als bloße *Möglichkeit* eines Platzwechsels seiner Terme ankündigt. Der »gemeinsame Charakter menschlicher Arbeit« ist, was sich ergeben oder herausstellen *würde*, wäre es denn möglich, A und B *gleichzeitig* in relativer Wertform und Äquivalentform stehen zu lassen. Aber weil sich das weder sagen noch schreiben läßt, ist dieses »Gemeinsame« eine Chiffre, in der es sich selbst nur *vertreten* kann. Und das markiert die Differentialität oder die supplementäre Logik aller Gemeinsamkeit: den Entzug also, aus dem sie wie ein Versehen oder Versprechen im doppelten Wortsinn aufsteigt. Sie wird hier buchstäblich zu einer Frage von Notation und Lektüre, die sich in keinem einfachen Ausdruck stillstellen läßt: »Je nachdem dieselbe Gleichung vorwärts oder

12. Ebd., S.65. (Hervorhebung von mir, HJL)

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rückwärts gelesen wird, befindet sich jedes der beiden Warenextreme, wie Leinwand und Rock, gleichmäßig bald in der relativen Wertform, bald in der Äquivalentform.«[13] Wo sich die Rationalität der politischen Ökonomie also darin erschöpft, im Gleichheitszeichen des Ausdrucks einen Abschluß, eine Gleichmäßigkeit oder »Substanz« zu suggerieren, in der sich das System stabilisiere, erinnert die Marx'sche Lektüre an eine Zeitlichkeit, die jede »Substanz« sich selbst entzieht. Sie läßt sich nur in Diachronien des Lesens buchstabieren oder als *Umweg der Lektüre* bedeuten. Weshalb Deleuze sagen kann: »Es ist offenkundig, daß das leere Feld einer ökonomischen Struktur als Warenaustausch ganz anders bestimmt werden muß: es besteht in ›etwas‹, das sich weder auf die Termini des Austausches noch auf das Tauschverhältnis selbst reduziert, sondern das ein außerordentlich symbolisches Drittes in beständiger Verschiebung bildet und auf Grund dessen sich die Wechsel von Verhältnissen definieren. So ist der Wert als Ausdruck einer ›Arbeit im allgemeinen‹, jenseits jeder empirisch beobachtbaren Qualität, Ort der Frage, welche die Ökonomie als Struktur durchkreuzt oder durchzieht.«[14]

3. Insofern wiederholt sich im Gefüge einer *Kritik der politischen Ökonomie*, was sich in den früheren Ausarbeitungen Marx' als Intervention des »entzogenen Dritten« bereits angekündigt hatte. Dieser Entzug und dessen beständige Verschiebung ermöglichen Austausch, Transformation und Zirkulation. Doch darin fehlt er auch innerhalb einer Ordnung, die aus diesem Entzug erst hervorgeht. In gewisser Weise generiert er den Marx'schen »Gegenstand«, ohne selbst »Gegenstand« der Theorie werden zu können. Die Differenz, die sich hier abzeichnet, markiert ökonomisch die zwischen Wert und Preis, aber damit auch das, was jeder »Theorie« des Werts beständig entgehen muß. Entscheidend ist, daß jede Gleichung, die von einer Gleichheit und damit von der Möglichkeit des Austauschs spricht, diese Differenz ebenso voraussetzt wie verschweigt. Sie kann nicht zur Sprache bringen, was sich nur schreibend erarbeiten und lesend entziffern läßt. Und dies tangiert jeden Phonozentrismus der *Kritik*, alle Horizonte ihres Sagens, alle Phänomenologien ihres Sehens. Denn nirgends trifft die *Kritik* auf Bestimmungen oder Bedeutungen, sondern nur auf »Chiffren« einer Schrift, die zur Lektüre herausfordert. In allen Konstellationen, die die Gleichung A = B durchläuft, erweist sich die Äquivalentform B in diesem Sinn als

13. Ebd., S.82.

14. Gilles Deleuze: *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, Berlin: Merve 1992, S.50.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine »Chiffre«. Sie ist auf A verwiesen nicht nur, weil sie anders als A ist, sondern vor allem, weil sie anders als sie selbst ist – Stellvertreter, »passiver« Ersatz oder bloßes Supplement eines Anderen.

Allerdings stellt sich A in B als *Wert* dar, und diese Darstellung oder Selbstdarstellung entspricht einer gewissen »Passivität« von B. Doch um welche »Passivität« handelt es sich mittlerweile? Geht sie tatsächlich darin auf, »passiv« zu sein? Beschreibt sie nicht das *Paradox* einer Passivität, die der aktiven Seite der Gleichung bereits stillschweigend erteilt oder zugeteilt haben muß, was sie ist, und deren Aktivität insofern vor allem anderen auch *ermöglicht*? Und muß B dazu nicht »selbst« in gewisser Weise »aktiv« gewesen sein? Bei dieser »Aktivität« würde es sich jedoch um »etwas« handeln, was jeder Aktivität eines Ausdrucks vorangegangen sein wird. Deshalb kann es innerhalb dieses Ausdrucks auch nur als Passivität in Erscheinung treten – einer unausdrücklichen Reserve oder Bürgschaft gleich, die sich nicht präsentieren läßt. Es handelt sich also um eine Voraussetzung, *die weder aktiv noch passiv ist*. Die differentielle Logik des Entzugs, die am Platz von B aufbricht und weder einfach abwesend noch einfach anwesend ist, verteilt – als Möglichkeit jedes Platzwechsels – sämtliche Oppositionen von Anwesenheit und Abwesenheit, Aktivität und Passivität. Und dies bringt ins Spiel, was Derrida die *différance* nennt, die sich dem Ausdruck entzieht, indem sie »weder einfach aktiv noch passiv ist, sondern eher eine mediale Form ankündigt oder in Erinnerung ruft, eine Operation zum Ausdruck bringt, die keine Operation ist, die weder als Erleiden noch als Tätigkeit eines Subjektes, bezogen auf ein Objekt, weder von einem Handelnden noch von einem Leidenden aus, weder von diesen *Termini* ausgehend noch im Hinblick auf sie, sich denken läßt«.[15] Es handelt sich, vorläufig gesagt, um die unausdrückliche Voraussetzung einer Teilung, die jeder möglichen Aktivität in einer Art Anarchie der Zeit und ebenso einer Dislozierung des Raums vorausgegangen ist. *Diese Voraussetzung, die sich in jeder ökonomischen Transformation ebenso anzeigt wie verbirgt, beschreibt den unmöglichen »Gegenstand« der Marx'schen Kritik*. Der »Wert« ist eben nicht ohne weiteres eine ökonomische Kategorie. Er ist als *Möglichkeit eines Platzwechsels* jeder Kategorie des ökonomischen Universums deren stillschweigende Voraussetzung. In ihr verbürgt sich, was sich den ökonomischen Kategorien zuteilt und sie »Kategorien« sein läßt. Zugleich kündigt sich in dieser Zuteilung aber die Frage nach der Unausdrücklichkeit einer Teilung an, aus der sich diese Ökonomie herstellt, ohne deren bloßes Moment zu sein. Stillschwei-

15. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen 1988, S.34.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gende Reserve, vorenthaltene Bürgschaft, markiert der Begriff des »Werts« eine Grenze, die das Ökonomische als differentielles Spiel durchquert, aber »weder von diesen Termini ausgehend noch im Hinblick auf sie sich denken läßt«, wie Derrida sagt.

Und korrespondiert diese *différance* deshalb nicht dem, was Marx als Differenz jeder Sprache zu sich selbst markiert, wenn er erklärt hatte, Sprache sei ebenso das Produkt wie »in anderer Hinsicht selbst das Dasein des Gemeinwesens«? Die Zäsur, die den Wert nicht nur vom Ausdruck abgespalten sein läßt, sondern das Gespalten-Sein jedes Ausdrucks »ist«, macht zumindest jeden Ausdruck zum ebenso notwendigen wie vergeblichen Versuch, seiner eigenen uneinholbaren Voraussetzung innezuwerden. Jeder Ausdruck läßt unausdrücklich sein, was es ihm erlaubt, Ausdruck zu werden. Insofern könnte man allerdings sagen, daß jede Ökonomie in dem Versuch besteht, das Uneinholbare auszudrücken oder als Ausdruck einzuholen. Denn jeder Ausdruck setzt die unmögliche Aneignung einer Differenz in Szene, die Eigentum nicht sein kann, und bereits im Spiegelstadium der Wertform schlägt sich das als Gewinn an Bedeutung, als semantischer Mehrwert, nieder. So bedeutet, wie Marx schreibt, der Rock innerhalb dieses Wertverhältnisses zur Leinwand mehr »als außerhalb desselben, wie so mancher Mensch innerhalb eines galonierten Rockes mehr bedeutet als außerhalb desselben«.[16] Aber diese Mehr-Bedeutung, in der sich bereits alle Probleme des Mehrwerts ankündigen, geht aus einem Riß des Ausdrucks hervor, der in ihm nicht zum Ausdruck kommt. Er läßt sich auf der Ebene des Ausdrucks nicht selbst, sondern nur auf einem Umweg *mit-bedeuten*. Sollte es denn erlaubt sein, einen Terminus Husserls gleichsam zweckzuentfremden, so könnte von einer Appräsentation gesprochen werden, die der Präsenz etwas hinzufügt, was anders ist als sie und sie konstituiert, ohne sich in ihr zeigen zu können.[17] Mit-Gegenwart eines »Zusammen mit«, die der Gegenwart gestattet, Gegenwart zu sein; doch nur um den Preis, sie in sich unwiderruflich gespalten zu haben: differentiell ist nicht die Materiatur, an der sich dies zeigt, sondern ein Gefüge undarstellbarer Einschnitte, die alle Materiatur auf Abstand zu sich halten und darin eine bestimmte »Arbeit« der Differenz ebenso voraussetzen wie verschweigen. Nur deshalb wird, was Derrida *différance* nennt, von dieser Ökonomie des Ausdrucks ausgebeutet.

4. Diese Differenz nimmt »volle« Bedeutung auch dort nicht

16. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.66.

17. Vgl. Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Meiner 1977, S.112.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an, wo der Ausdruck in der Marx'schen Wertgenealogie von der »zufälligen« in die »entfaltete« übergeht. In der »zufälligen« bestimmte sich A an B nur, weil B unausdrücklich schon auf C, D, E usw. verwiesen und insofern in sich »geteilt« war. Dies nun sucht sich in der »entfalteten« Wertform Ausdruck verschaffen, die sich als disjunktive Serie schreibt:

$$A = B \text{ oder } C \text{ oder } D \text{ oder } E\ldots$$

Die entfaltete Gleichung stellt dar, was in der zufälligen Wertform implizit vorausgesetzt gewesen sein mußte, ohne in ihr ausgedrückt werden zu können. In gewisser Weise präzisiert sie, daß B nur Substitut oder supplementärer Term einer unmöglichen Gleichzeitigkeit, eines undarstellbaren »Zusammen-Mit« gewesen war. An die Stelle von B konnten auch andere Terme treten, und dies rollt sich in der entfalteten Wertform gleichsam aus. Doch damit hat diese unterbrochene oder sich selbst unterbrechende, nämlich disjunktive Serie die uneinholbare Differenz keineswegs eingeholt, die jedem Ausdruck vorausgeht. Sie hat sie zwar entfaltet, doch ebenso aufgeschoben. Sie schiebt sie vor sich her, einem Mangel gleich, der sich weder beheben oder aufheben läßt. Denn wie Marx schreibt, bleibt der Ausdruck der entfalteten Wertform erstens unfertig, »weil seine Darstellungsreihe nie abschließt. Die Kette, worin eine Wertgleichung sich zur andern fügt, bleibt fortwährend verlängerbar durch jede neu auftretende Warenart, welche das Material eines neuen Wertausdrucks liefert. Zweitens bildet sie eine bunte Mosaik auseinanderfallender und verschiedenartiger Wertausdrücke.«[18] In gewisser Weise mangelt es der entfalteten Wertform insofern an Allgemeinheit. Gewiß läßt sie sich niederschreiben, weil sie an jeder neu auftretenden Warenart auf »Wert« trifft, der sich in die disjunktive Serie einfügen läßt. Doch insofern setzt sie den »Wert« auch immer schon voraus, den sie darstellen soll, drückt sie ihn nur aus, ohne die Differenz einholen zu können, *als die* er sich wiederholt. Die Disjunktion übersetzt gewissermaßen in »ontische« Unterschiede, was ihr als Differenz *zu Ontischem* vorausgesetzt und unübersetzbar bleiben wird. So sehr sie damit die Entfaltung des Warenuniversums anschreibt, die jene des Kapitals impliziert, so wenig entgeht sie deshalb schon dem, was ihr als Fehl fehlt, oder dem Fehlen dieses Fehls.

5. Nie ist der Wert »selbst« also dingfest zu machen. Niemals ist die Äquivalentform der Wert »selbst«. Immer würde dies, wie

18. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.78.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marx erklärt, auf einen »Fetischismus« hinauslaufen. Niemals »gegenständlich«, ist die Äquivalentform stets differentiell, stützt sie sich in Gegenständlichem nur ab. Sie gehorcht einem Metrum, dessen Zeitlichkeit sich selbst entzogen ist und in den Topografien serieller Ausdrücke keinen definitiven Ort findet. In präziser Weise kann sich diese »Arbeit der Differenz« deshalb nur als *Ausschluß* aus dem von ihr eröffneten Feld symbolisieren, als Riß seiner eigenen Immanenz, als Term gleichsam, der das irreduzible Fehlen eines solchen Terms anzeigt. Dies nun manifestiert sich auf der Ebene der »allgemeinen Wertform«, die mit den Mängeln der entfalteten bricht. Sie tut dies jedoch nur, um den irreduziblen *Mangel des Allgemeinen* wiederherzustellen, nämlich ebenso zu vergegenständlichen wie als Gegenstand auszuschließen. Denn der Ausdruck der entfalteten Wertform A = B oder C oder D oder E… blieb unfertig, wie Marx sagte. Doch sobald aktive und passive Seite erneut die Plätze gewechselt haben:

$$B \text{ oder } C \text{ oder } D \text{ oder } E\ldots = A,$$

tritt A allen anderen Waren als ihnen allen gemeinsame oder als allgemeine Wertform gegenüber, *aber als von ihnen ausgeschlossene*: »Die allgemeine relative Wertform der Warenwelt drückt der von ihr ausgeschlossenen Äquivalentware […] den Charakter des allgemeinen Äquivalents auf. […] Ihre Körperform gilt als die sichtbare Inkarnation, die allgemeine gesellschaftliche Verpuppung aller menschlichen Arbeit.«[19] Entscheidend ist deshalb nicht einmal diese Inkarnation. Entscheidend ist, daß die Äquivalentware, indem sie sich inkarniert, aus dem Universum der relativen Wertform *ausgeschlossen* worden sein muß und erst *durch den Ausschluß* den Charakter eines allgemeinen Äquivalents der Darstellung erhält. Das Allgemeine, das sich so herstellt, ist Allgemeines qua Ausschluß, Kohärenz qua Unterbrechung, Eröffnung eines Feldes, das aus dem Riß des Allgemeinen sich selbst gegenüber hervorgeht.

6. Zum einen zeichnet dieser Ausschluß bereits vor, was die Genealogie des Geldes betreffen wird. Es ist eine »Ware«, die aus dem Universum aller Waren ausgeschlossen ist. Nur so kann sie als »allgemeine Ware« fungieren, über die sich jede Kommunikation *innerhalb* des Warenuniversums wird herstellen lassen. Etwas anderes aber ist noch entscheidender: eine gewisse, eine andere, eine an-ökonomische Exteriorität dieses Ausschlusses nämlich, die einen Bruch mit dem »Allgemeinen« selbst einleitet – und dies kommt im

19. Ebd., S.81.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marx'schen Text daher wie auf Taubenfüßen: »Die allgemeine relative Wertform drückt der von ihr ausgeschlossenen Äquivalentware […] den Charakter des allgemeinen Äquivalents auf.« Tatsächlich hat man es hier nämlich bereits mit *zwei Begriffen* eines Allgemeinen zu tun: mit einer Spaltung des Allgemeinen oder einem Allgemeinen der Spaltung. Die »allgemeine relative Wertform« drückt der ausgeschlossenen Äquivalentware auf, »allgemeines Äquivalent« zu sein: zwei Allgemeinheiten treten hier einander gegenüber, bedingen und durchkreuzen sich. Was aber generiert diese Spaltung des »Allgemeinen«, was verbirgt sich in ihr, indem es sich zeigt? Und was nötigt Marx eine Metaphorik des »Aufdrückens« auf, also einer Prägung oder einer Graphematik? Was die »allgemeine relative Wertform« betrifft, so scheint die Antwort einfach zu sein. Jede Ware resultiert aus einer *tatsächlichen*, *wirklichen* Verausgabung von Arbeit; deshalb drückt jede Ware »Wert« aus. Doch dazu bedarf es eines *anderen Allgemeinen*, jener »allgemeinen Äquivalentform« nämlich, in der sich im Unterschied zu jeder »wirklichen Arbeit« die *Möglichkeit* von »Arbeit überhaupt« symbolisiert haben muß. Für diese »Arbeit überhaupt« gilt, daß sie »faktisch stets nur in besondren Produkten existiert (als Gegenstand): Als allgemeiner Gegenstand kann sie nur symbolisch existieren, eben wieder in einer besondren Ware, die als Geld gesetzt wird«.[20] Anders gesagt, ist »Arbeit überhaupt« von jeder wirklichen oder tatsächlich geleisteten Arbeit unterschieden. Und dies macht den Begriff des Symbolischen an dieser Stelle unabweisbar. Das Symbol supplementiert und schließt den Riß jedes allgemeinen Ausdrucks. Zweierlei Allgemeinheit also, die sich in einem Chiasmus verschränkt hat und deshalb auch jeder »Arbeit« den Anschein einer Einheitlichkeit, Eigentlichkeit oder Substantialität nehmen wird: ein konstitutiver Riß durchzieht das Allgemeine und verdoppelt es. Dieser Riß wird jedes »Einzelne« affiziert haben, das sich unter diesem gespaltenen Allgemeinen begreift oder sich in ihm darstellt. Jede Darstellung ist von hier aus in sich gebrochen, oder jeder Spiegel muß bereits zersprungen *sein*, um ein Bild zu ergeben, die Ware darstellen zu können und ihren Austausch zu ermöglichen. Zwar sollte sich das Wertgefüge im Geldsymbol abschließen, sollte sich die endlose Kette möglicher Wertausdrücke symbolisch verendlichen lassen. Doch im gleichen Augenblick, in dem sich dieser Abschluß ins Werk setzt oder das Geldsymbol »diesen bevorzugten Platz«[21] besetzt, wird sich die »Arbeit überhaupt« nicht nur als Differenz zu jeder »wirklichen« Arbeit,

20. Marx: *Grundrisse*, S.100f.

21. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.83.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern auch als Differenz *zu jeder symbolischen Funktion* entzogen haben. Und dies eröffnet der *Kritik* eine andere Szene: es wird die Rekonstruktion des Symbolischen Zerstreuungen aussetzen, in denen die Marx'sche Frage erst kenntlich werden wird.

Geld – sýmbolon

Auf allen Stufen der Wertgenealogie hat man es mit Intervallen zu tun, die von einer Differenz *vor* jedem Ausdruck zeugen. Alles verläuft also über Umwege einer nicht-ausdrücklichen Differenz, die eine Differenz des Ausdrucks nur erscheinen läßt, ohne selbst in ihr zu erscheinen. Und dies wirft Fragen auf: »Wie läßt sich die *différance* als ökonomischer Umweg, der, in dem Element des Gleichen, stets die durch (bewußtes oder unbewußtes) Kalkül aufgeschobene Lust oder Gegenwart wiederzuerlangen sucht, und zugleich als Beziehung zu unmöglicher Gegenwart, als rückhaltlose Verausgabung, als nicht wieder gutzumachender Verlust von Gegenwart, irreversibler Verschleiß von Energie, selbst als Todestrieb und Beziehung zum ganz Anderen, unter scheinbarer Ausschaltung jeglicher Ökonomie, denken?«[22] Tatsächlich kulminieren solche Fragen, wo Marx von der allgemeinen Wertform zur Analyse der Geldform übergeht:

A oder B oder C oder D oder E oder F = G(eld)

Dieser Übergang, so notiert Marx zwar im *Kapital*, bereite keine besonderen Schwierigkeiten. Der Fortschritt bestehe »nur darin, daß die Form unmittelbarer allgemeiner Austauschbarkeit jetzt durch gesellschaftliche Gewohnheit endgültig mit der spezifischen Naturalform der Ware Gold verwachsen ist«.[23] Aber leicht könnten Formulierungen, die an eine »Gewohnheit« appellieren, auch in die Irre führen. Nicht zufällig hatte sich Marx in den *Grundrissen* erheblichen Anstrengungen ausgesetzt, um zu klären, was das Gold als Material dazu prädestiniert, derart mit der allgemeinen Äquivalentform zu »verwachsen«. Denn immerhin suggeriert die Metapher des »Verwachsens« eine Organik, fast einen Biologismus, wenn sie den Übergang der allgemeinen Äquivalentform in die Geldform wie einen Naturvorgang faßt. Und bekanntlich setzt Marx allen Vorstellungen einer Naturwüchsigkeit ökonomischer Beziehungen ent-

22. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S.45.

23. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.84.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schiedenen Widerstand entgegen. Metaphern des »Verwachsens« überwuchern nämlich nicht nur den Riß, der in der gespaltenen, ebenso verschränkten wie zerrissenen Allgemeinheit aufbricht. Sie machen nicht nur die Umwege oder Sprünge unlesbar, über die das Geld seinen »bevorzugten Platz« (Marx) einnimmt, und damit die Genese der Wertform selbst. Vor allem verbinden sie das »Verwachsen« oder die »Gewohnheit« mit einer Ökonomie des »Wohnens«, mit Vorstellungen einer Häuslichkeit oder des Hauses also, die jeder *oikonomía* ihr mythisches Gepräge geben. Und deshalb geht es darum, mit dieser Gewohnheit zu brechen.

1. Erkennbar kommt es Marx zunächst darauf an, das Geld als *symbolische* Funktion strikt von dem abzusetzen, was Zeichen oder Ausdruck sein könnte. Nur »weil Geld in bestimmten Funktionen durch bloße Zeichen seiner selbst ersetzt werden kann, entsprang der andere Irrtum, es sei ein bloßes Zeichen.«[24] Ebenso wenig aber, wie es Zeichen sein kann, kann Geld Ausdruck sein, und zwar deshalb nicht, weil es jeden beliebigen Wert»ausdruck« erst *ermöglicht* oder als allgemeines Äquivalent *Voraussetzung* jeden Ausdrucks ist. In ihm artikuliert sich der Wert aller zirkulierenden Zeichen, versehen sich die Waren erst mit einem »Geldnamen« (Marx). Kurz: ohne Ausdruck oder Zeichen zu sein, besetzt das Geld gerade deshalb einen bevorzugten Platz. Er läßt sich nur durch seinen *Ausschluß* aus dem Warenuniversum wie auch dem der Zeichen bestimmen. Geld ist dem ökonomischen Gefüge also ebenso immanent wie äußerlich. Es durchzieht dieses Gefüge als differentieller Term, der es ebenso abschließt wie geöffnet hält. Weder immanent noch transzendent, weder Teil der signifikanten Ordnung noch deren jenseitiges Regulativ, symbolisiert sich im Geld ein »Drittes«, das Ausdruck und Zeichen gleichermaßen durchquert. In ihm markiert sich eine mehrfache Grenze, die jeden einzelnen Term dieser Ordnung in sich gespalten hat. Der Immanenz ökonomischer Ausdrücke zugekehrt, deren Allgemeinheit es als »allgemeiner Wertausdruck« ermöglicht, schreibt sich das Symbol insofern von *anderswo*. Es führt sich nicht etwa organisch, sondern wie durch einen Schlag oder eine Zäsur ein. Es stellt die Allgemeinheit der Wertausdrücke nur her, indem es mit ihr gebrochen hat. Zwar errichtet sich mit dem Geld ein Spiegel, in dem sich der Wert jeder Ware »im allgemeinen« zu erkennen gibt. Aber um diese Spiegelung in Szene setzen zu können, muß das Geld dem Spiegelstadium auch entrückt sein, das es herstellt – muß es jeden Spiegel in sich schon *zerbrochen* haben.

2. Doch sofort tritt ein weiteres Moment hinzu, in dem sich

24. Ebd., S.105.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Symbolische der Ordnung nämlich auch zukehrt, die es eröffnet, und in sie eintritt. Um das Ökonomische zu ermöglichen, muß sich das Symbolische innerhalb dieser Ökonomie gleichwohl *ausdrücken* können. Es muß selbst *als Ausdruck* in die ökonomische Immanenz eintreten, um sie symbolisieren und damit abschließen zu können. Und dies affiziert das Symbolische mit einer »Materialität«, die nicht einfach arbiträr sein kann. Denn »das Material, worin dieses Symbol ausgedrückt wird, ist keineswegs gleichgültig, so verschieden es auch historisch auftritt. Die Entwicklung der Gesellschaft arbeitet mit dem Symbol auch das ihm mehr und mehr entsprechende Material heraus, von dem sie nachher wieder sich loszuwinden strebt; ein Symbol, wenn es nicht willkürlich ist, erfordert gewisse Bedingungen in dem Material, worin es dargestellt wird. So z.B. die Zeichen für Worte eine Geschichte haben. Buchstabenschrift etc.«[25] Das Material, in dem es sich inkarniert, ist dem Symbolischen also keineswegs gleichgültig. Seine Arbitrarität ist gebändigt oder selbst begrenzt. Das Symbol *muß* sich in einem *spezifischen* Material ausdrücken, um in einer bestimmten Ordnung Geltung zu haben und wirksam zu werden. Insofern ist es von der Logik des Ausdrucks auch affiziert, die es selbst stiftet, kommt es sozusagen von ihr nicht frei, *da es selbst Ausdruck werden muß*. Gewiß sucht es sich von jedem Ausdruck beständig »loszuwinden«, um so etwas wie die Geschichte monetärer Systeme zu durchlaufen, die Marx rekonstruiert: vom Gold zur Münze, von der Münze zur Banknote, zum Wechsel oder Schuldschein und – wie man hinzusetzen müßte – bis zur elektronischen Verrechnung in digitalen Systemen. Entscheidend jedoch bleibt dabei immer, daß das Symbolische »gewisse Bedingungen in dem Material, worin es dargestellt wird«, voraussetzt. Diese Darstellung, diese Inkarnation des Symbolischen generiert erst, *was bei Marx »Subjekt« heißt*. »Das Subjekt, worin dies Symbol dargestellt wird, ist kein gleichgültiges, da die Ansprüche an das Darstellende enthalten sind in den Bedingungen – Begriffsbestimmungen, bestimmten Verhältnissen des Darzustellenden. Die Untersuchung über die edlen Metalle als die Subjekte des Geldverhältnisses, die Inkarnationen desselben, liegt also keineswegs, wie Proudhon glaubt, außerhalb des Bereichs der politischen Ökonomie, sowenig, wie die physische Beschaffenheit der Farben und des Marmors außerhalb des Bereichs der Malerei und Skulptur liegt.«[26]

3. Hier zeichnen sich alle Probleme ab, die den Begriff des »Symbolischen« betreffen und ihn weit reichenden Fragen ausset-

25. Marx: *Grundrisse*, S.80.

26. Ebd., S.106.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zen werden. Offenbar ist das Symbolische auf ein je spezifisches Material verwiesen, um sich darstellen zu können. Je nach dem, in welchem Material es sich inkarniert, konstituiert es mit dem »Subjekt«, das es so hervorbringt, auch verschiedene Ordnungen oder »regionale Ontologien«. So gruppiert sich das Ökonomische um edle Metalle oder Banknoten, die Malerei um Farbe und Leinwand, die Skulptur um Marmor oder Bronze. Und gewiß müßte man hinzufügen: so gruppiert sich das Begehren um den »phallischen Signifikanten« oder das Politische um Symbole der Souveränität, Repräsentation und Dezision. Wie immer dem sei – deshalb gibt es nicht einfach »das« Symbolische. Es muß *seinerseits* aus Teilungen hervorgegangen sein, die es in diverse symbolische Funktionen aufgespalten und es damit in sich auch disseminiert haben. Wo immer ein Symbolisches sich plaziert, muß ihm eine Differenz vorausgegangen sein, die mit dem Symbol bereits gebrochen hat oder das Symbolische nur als Möglichkeit dieses Bruchs mit sich *als* Symbolischem einführen kann. Deshalb hält das Symbolische eine bestimmte Ordnung nicht nur geöffnet, um sie innerhalb ihrer auf sich selbst zurückkommen zu lassen – Ökonomie, Malerei oder Unbewußtes. Von einer Differenz gezeichnet, die nicht symbolisiert werden kann, muß sich das Symbolische *in sich selbst aufs Spiel gesetzt haben und setzen*. Darauf kommt es Marx in aller Schärfe an. »Daraus, daß das Geld in einer bestimmten Ware symbolisiert sein muß, dann diese Ware selbst (Gold etc.), die ordinären ökonomischen Widersprüche, die daraus hervorgehn, zu entwickeln.«[27] Und betrifft dies nicht ebenso auch die »anderen« Ökonomien, die der Kunst, des Begehrens oder der Macht? Zwar scheint die Frage eines Bruchs des Symbolischen mit sich über den unmittelbaren Marx'schen Gegenstand hinauszugehen. Sie betrifft nicht mehr nur die »politische Ökonomie« und deren Kritik, sondern die Möglichkeit jeder *oikonomía*, sofern sie um ein sich selbst entzogenes und deshalb symbolisiertes »Zentrum« angeordnet ist. Von einer vorgängigen, ihrerseits nicht symbolisierbaren Differenz gezeichnet, ist jede Ökonomie des Symbolischen ihrerseits zugleich der Möglichkeit ausgesetzt, sich auf den odysseischen Bahnen einer Rückkehr auch zu *verlieren*. Auf diesem Umweg allerdings taucht, was mit dem Symbolischen über den »eigentlichen« Marx'schen Gegenstand hinauszugehen schien, in dessen Zentrum auch wieder auf. Denn von dieser nicht-symbolisierbaren Differenz gezeichnet, wird sich alles in Frage stellen, was sich in den Horizonten einer Ökonomie als Eigenes, Aneignung oder Eigentum präsentieren läßt.

27. Ebd., S.103

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Ganz anders, als es eine Logik des Abstrakt-Konkreten nahelegen könnte, fügt sich das Geldsymbol also keiner einfachen ökonomischen Immanenz. Wort für Wort gelesen, läßt Marx keinen Zweifel daran, daß die symbolische Ordnung diese Immanenz erst *ermöglicht* oder herstellt. Sie bürgt für deren Funktionieren ebenso, wie sie sich zugleich der Gefahr eines Selbstverlustes aussetzt. Insofern mag zwar das *begriffliche Denken* einer genuinen Logik von Ableitungen unterliegen. Die »Wirklichkeit« dagegen hat es bereits, in der Zwischenzeit sozusagen, mit einem entscheidenden Zusatz zu tun gehabt: »Jeden Augenblick, im Rechnen, Buchführen etc. verwandeln wir die Waren in Wertzeichen, fixieren wir sie als bloße Tauschwerte, abstrahierend von ihrem Stoff und allen ihren natürlichen Eigenschaften. Auf dem Papier, im Kopf geht diese Metamorphose durch bloße Abstraktion vor sich; aber im wirklichen Umtausch ist eine wirkliche *Vermittlung* notwendig, ein Mittel, um diese Abstraktion zu bewerkstelligen.«[28] Genau gelesen, geht das »Mittel« oder Medium also nicht etwa aus der Abstraktion hervor, ist es nicht »Ausdruck« einer Abstraktion. Die Abstraktion resultiert vielmehr ihrerseits aus dem »Mittel«. Sie ist selbst Funktion eines Mediums, das diese Abstraktion »bewerkstelligt«, sie ins Werk setzt oder realisiert. Das Mittel oder Medium erfüllt insofern die Funktion eines symbolischen Supplements, das im ökonomischen Kreislauf einspringt. Es gehorcht einer Notwendigkeit, der die »eigenen« Mittel des Kreislaufs nicht nachkommen können. Und dies bricht nicht nur mit jeder Metaphorik des Organischen. Mehr noch stellt es jede Metaphorik »im allgemeinen« in Frage, sofern sie der Illusion unterliegt, es gäbe so etwas wie eine Ökonomie gleitender Übergänge, analoger Ausdrücke oder einer Organik des »Verwachsens«, die sich zur Immanenz eines Sinns abschließen ließe.

5. Alles konzentriert sich deshalb auf die supplementäre Funktion dieses Mittels oder Mediums, das einer Logik des Ausdrucks entgeht. Weder aktiv noch passiv, ermöglicht es den Austausch zugleich und wie auf *einen Schlag*. Marx erklärt dies ausdrücklich. Um die Ware »auf einen Schlag als Tauschwert zu realisieren und ihr die allgemeine Wirkung des Tauschwerts zu geben, reicht der Austausch mit einer besondren Ware nicht aus. Sie muß mit einem dritten Ding ausgetauscht werden, das nicht selbst wieder eine besondre Ware ist, sondern das Symbol der Ware als Ware, des Tauschwerts der Ware selbst […]«.[29] Wort für Wort gelesen, wird deutlich, worum es bei dieser Einführung des »Dritten« geht, und

28. Ebd., S.77

29. Ebd., S.79.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwar zum wiederholten Mal. Die Allgemeinheit des Tauschwerts ergibt sich weder aus der zufälligen noch der entfalteten oder allgemeinen Wertform. Sie läßt sich nicht über Gleichungen herstellen, die sich immer nur um die Ungleichzeitigkeit ihrer Plätze verschieben. Damit diese Verschiebungen möglich sind, ohne sich im Unabsehbaren zu verlieren, muß die Allgemeinheit *auf einen Schlag* hergestellt worden sein. Und dies kann sich nur als *Symbol* schreiben. Es ist weder das Produkt dieses Allgemeinen noch eine transzendentale Instanz, aus der es hervorginge. Das Gesetz des Symbolischen ist vielmehr relational und kombinatorisch: »Das Symbol repräsentiert die aliquoten Teile der Arbeitszeit; den Tauschwert in solchen aliquoten Teilen, als fähig sind durch einfache arithmetische Kombination alle Verhältnisse der Tauschwerte untereinander auszudrücken. Dies Symbol, dies materielle Zeichen des Tauschwerts ist ein Produkt des Tausches selbst, nicht die Ausführung einer a priori gefaßten Idee«.[30] Aber wenn der Schlag der Kombinatorik nicht aus einer transzendentalen Idee erfolgt, woraus erfolgt er dann? An diesem Punkt scheint Marx zunächst einen Rückzug antreten zu müssen. Das Symbol, so erklärt er, sei ein »Produkt des Tausches selbst«. Es würde also aus dem Tausch hervorgehen, mehr oder weniger organisch, mehr oder weniger naturwüchsig. Und nimmt dieser Hinweis nicht zurück, was Marx zuvor über die Schlagartigkeit des Symbolischen gesagt hatte, die der Ware die »allgemeine Wirkung des Tauschwerts« erst gibt? Eben noch brach das Symbolische ein, um die Ordnung des Ausdrucks herzustellen; nun scheint es, als solle es seinerseits aus dieser Ordnung als deren Produkt hervorgehen.

6. Was zunächst wie ein Rückzug erscheinen könnte, den Marx antritt, folgt jedoch nur dem Symbolischen »selbst«. Einerseits scheint es »zu früh« einzutreffen, wenn es die Allgemeinheit wie auf einen Schlag herstellt, ihr also vorangeht. Andererseits ist es dieser Allgemeinheit gegenüber auch verspätet, ist es deren »Produkt«, indem es sich in einem spezifischen Material ausdrückt und Geld*gestalt* annimmt, um als allgemeines Medium zirkulieren zu können. Dieser Hiatus von »Zu früh« und »Zu spät« versehrt das Symbolische mit einer gebrochenen Zeitlichkeit, die sich jedem ökonomischen Ausdruck mitteilt, der sich symbolisch herstellen läßt. Zumindest scheint Marx dies zu sagen, wenn er diese gebrochene Zeitlichkeit nunmehr als das einführt, was ebenso allen ökonomischen Ausdrücken »gleichzeitig« ist. Wie er erklärt, schreibt sich das Symbol zwar als Wert, aber »nicht in einer Ware, sondern in allen Waren

30. Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugleich und darum in einer besonderen Ware, die alle andren re-präsentiert«.[31] Die zeitphilosophische Implikation dieses »Zugleich« des Bruchs ist bemerkenswert. Gleichzeitig nämlich ist nicht »etwas«, sondern jener Bruch, der jede Zeitlichkeit sich selbst entzieht. Denn wie verhalten sich das »Zu Früh« und das »Zu Spät« des Symbolischen zu jenem »Zugleich«, in dem es nunmehr seine Funktion erfüllen soll? Diese Funktion ist zunächst jedenfalls unersetzbar. In keinem bisherigen Wertausdruck war eine »Gleichzeitigkeit«, ein »Zugleich« möglich gewesen. Überall hatte der Ausdruck Umwege beschreiben müssen, um an die Gleichzeitigkeit als eine *Voraussetzung* der Wertform appellieren zu können. Diese Voraussetzung blieb unausdrückliche Signatur, differentielle Bahnung, die in keinem Ausdruck zum Vorschein gebracht werden konnte. An diesem Platz springt nunmehr das Symbolische ein. Es re-präsentiert in allen Waren, was niemals »Gegenwart«, niemals präsenter Ausdruck oder anwesende Substanz hatte sein können. Alle Wertbestimmung ist dem »Wert« insofern nachträglich. Doch ist sie dies nur deshalb, weil sich die Arbeit einer differentiellen Bahnung, die ihn eröffnet, aus ihm zurückgezogen hat, die jedem möglichen Ausdruck vorangegangen sein mußte. Wie Marx erklärt: das Verhältnis, in dem die Ware »dem Geld gleichgesetzt wird, d.h. die Bestimmtheit ihres Tauschwerts, ist *vorausgesetzt* ihrer Umsetzung in Geld«.[32]

7. Die »Gleichzeitigkeit«, von der Marx spricht, kann von hier aus kein ökonomischer »Gesamtwert« sein, den eine »gegebene« Gesellschaft zu einem bestimmten »Zeitpunkt« hervorbringen würde. Sie ist ebenso wenig der Gesamtwert aller vorangegangenen und künftigen Warenbeziehungen. Die Gleichzeitigkeit des Symbols kann sich, anders gesagt, auf statistischen Mittel nicht stützen. Sie ist »zu früh«, als daß sie sich darstellen ließe, und »zu spät«, als daß sie vom Ausdruck eingeholt werden könnte. Sie beschreibt jenen Bruch einer sich wiederholenden Differenz jeder Wert-Darstellung, die alle Präsentation aufbricht und nur als Re-Präsentation zuläßt. Sie indiziert jede Gegenwart mit einem »Als Ob«, in dem sich der »Schlag« ebenso anzeigt wie zurückgezogen hat. In sich differentiell, korrespondiert diese »Gleichzeitigkeit« also einer an-ökonomischen, einer vor-ausdrücklichen Zerrissenheit oder *Diaspora*. Zwar ermöglicht das Geldsymbol die Ökonomie des Ausdrucks, der Gleichsetzung und des Austauschs. Doch damit ist ihm eine »Arbeit der Differenz« schon entgangen, in der sich das Symbol erst generiert haben muß. Und zeichnet sich hier nicht eine »Arbeit« der differentiellen

31. Ebd., S.100.

32. Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bahnung ab, die sich ökonomischen Formbestimmungen nicht fügt? Sie würde allerdings dem korrespondieren, was bereits auf der Ebene des A = A aufgebrochen war. Jeder Relation von Aktivität und Passivität entzogen, hatte sich in dieser Identität die Instanz einer »Bürgschaft« aufgenötigt, einer Rekurrenz oder einer »›Verschuldung‹ *vor jeder Kreditaufnahme*«.[33] Was Marx die »Arbeit« nennen wird, der sich das Symbolische ausgesetzt haben muß, bewegt sich von hier aus nicht nur an den Grenzen einer ökonomischen Immanenz. Sie »ist« diese Grenze, sie schreibt sie nieder. Die »Sprache des Geldes« geht ihrerseits aus einer Spur hervor, die in Relationen von Symbol und Ausdruck nicht aufgezeichnet werden kann. Und dies entzieht der »Gleichzeitigkeit«, mit der das Geldsymbol die Ordnung des ökonomischen Ausdrucks eröffnet, den Status eines »Ersten«: eines symbolischen Ordo etwa, das die Rückkehr jedes Terms an seinen Schickungsort verbürgen würde. Entscheidend ist vielmehr jene Instanz einer »Bürgschaft«, die von keiner Ökonomie abgetragen werden kann, weil sie sich ihr vorenthält – oder die eines Gesetzes, das ihr entzogen bleibt, indem es sich in ihr nur exponieren kann, also aufs Spiel setzt und *darin* wiederholt.

Dies nämlich wird die *Kritik* inspirieren. Denn erst dies erlaubt ihr, im »symbolischen allgemeinen Produkt«[34] so etwas wie eine »Sprache des Geldes« zu entziffern, ohne sich dabei in der einer Ökonomie zu erschöpfen. Was sich in dieser »Sprache« repräsentiert, ist eine Re-Präsentation ohne Präsenz, Vergegenwärtigung ohne Gegenwart. Die »Verschuldung vor jeder Kreditaufnahme« hat die Ordnung des Geldes also nicht nur geöffnet. Sie teilt nicht nur jeden Term, der in ihr zirkuliert. Vor allem unterbricht sie jede *Metaphysik* der Geldsprache: die Vorstellung etwa, es gebe eine Wertpräsenz oder Wertsubstanz, die sich im Geldsymbol als einem »Träger« anvertrauen würden, um sich darin zu *erhalten*. Ganz anders ist der »Wert« stets *anderswo*, steht er immer aus. Jeder Ausdruck und jedes Symbol, das ihn repräsentiert, re-präsentiert eine Nicht-Präsenz, einen Mangel an Wert, eine Differenz zu jeder Eigentlichkeit oder jedem Eigentum *an* »Wert«. Nie kann sich dieser Mangel deshalb *innerhalb* des ökonomischen Ausdrucks anders denn als Anweisung auf neuen Wert, auf mehr Wert niederschlagen oder übersetzen – und nie kann er anders, als sich darin zugleich »im Innersten« zu verkennen. Wo sich nämlich der »Sinn« im Geldausdruck vorstellig machen will, da entgleitet ihm der »Sinn dieses Sinns«.

33. Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg (Breisgau); München: Alber 1998, S.245.

34. Marx: *Grundrisse*, S.101.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und dies schreibt sich als virulente Unruhe des Geldsymbols, die alle Glieder der ökonomischen Ketten durchläuft. An jedem ihrer Plätze kann sie unversehens aufbrechen, um das Projekt einer odysseischen Heimkehr zu bedrohen. »In der Zirkulation, wie sie als Geldzirkulation erschien, ist die Gleichzeitigkeit beider Pole des Austauschs stets vorausgesetzt. Aber es kann Zeitdifferenz zwischen dem Dasein der auszutauschenden Waren eintreten.«[35] Marx formuliert dies wie stets äußerst präzise: Gleichzeitigkeit ist zwar vorausgesetzt, doch Zeitdifferenz kann eintreten. »Von wo aus« aber tritt sie ein? Welche »Exteriorität« entzieht sich dem Geldsymbol, wo es doch jede Warenbeziehung symbolisieren kann? Dieser Eintritt kann sich nur aus einer Differenz ereignen, der sich das Symbol aussetzt, *indem es das »Allgemeine« symbolisiert* und sich gerade *darin* der Gefahr seines Selbstverlusts aussetzt. Stets gebrochen, stets anderswo, kann der »Sinn des Sinns« deshalb immer auch in anderen Ordnungen aufbrechen – als Krise etwa, als Politisches, als Zorn, als Widerstand, Affekt oder Aufbegehren. Die Möglichkeit einer schlagartigen Entwertung ist dem Symbol ebenso inhärent, wie es seinerseits aus dieser Möglichkeit hervorgeht. Und deshalb ist die Gleichzeitigkeit, die sich im Geld artikuliert, kein Erstes. Sie steht bei jedem ökonomischen Zug selbst auf dem Spiel. *Wäre das Symbol nicht der Möglichkeit seines Selbstverlusts ausgesetzt, so wäre es nicht Symbol*. Es ist riskante Projektion, die von keiner Vorstellung einer präsenten »Substanz« stabilisiert werden kann. Und nichts anderes charakterisiert die Problematik des ökonomischen »Werts«. Einerseits ist er »zu früh«, teilt er sich wie auf einen Schlag mit. Andererseits ist er, wo er sich ausdrückt oder in ökonomischen Ausdrücken iteriert, nicht weniger von Unzeitigkeiten oder Ungleichzeitigkeiten gezeichnet, in denen sich dieser Schlag ebenso verstellt. Was sich als »Substanz« will, trifft immer nur auf seine eigene Gebrochenheit, und dies stellt die Logik des Symbolischen insgesamt in Frage. An ihren »äußeren Rändern« kehrt als Krise wieder, was im Innersten verdrängt worden sein mußte, um es auf den Weg zu bringen.[36] Das Symbol ist vor allem von Risiken umstellt, die es heimsuchen, sobald es Platz greifen oder sich ausdrücklich realisieren will. Diese Risiken markieren eine »Entgründung«, die das Symbolische selbst konstituiert, und darin besteht seine unveräußerliche *conditio sine qua non*

Alles in allem ist das System damit einer doppelten Aporie ausgesetzt. Die Verschiebungen in seinem Innern setzen eine Diffe-

35. Ebd., S.161f.

36. vgl. Ebd., S.128.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

renz voraus, die das System abschließt und es zugleich insgesamt in Frage stellt. Zwar ist das Symbol insofern »letztes Wort« einer Genealogie des Werts. Es besitzt den privilegierten Status, den strukturalen Wert jedes umlaufenden »Geldnamens« (Marx) zu verbürgen. Das Geld stellt das System also her und hält es geöffnet; aber zugleich soll es mit ihm abschließen können. Als Symbol allgegenwärtiger Gleichzeitigkeit suggeriert es, zu einem »reinen« oder »übersprachlichen Sinn« überzuleiten, der von keinem Riß mehr unterbrochen wäre. Insofern nimmt das Geld in der Warensprache allerdings jenen Platz ein, den die *Deutsche Ideologie* als den eines sprachlich-übersprachlichen Wortes decouvriert hatte. Das Geld ruft, in ökonomischen Relationen, jene Erzählung letzter Dinge auf, in denen die abendländische Semiologie ihrer Bestimmung oder ihrem Abschluß entgegengeht. Aber dazu muß der Riß, der die »Rationalität« dieses Abschlusses durchläuft, vor allem auch geschlossen werden. Um mit der Rationalität zu schließen, um mit ihr abzuschließen, bedarf es eines Ferments, das in sich jedoch nicht rational sein kann. In präziser Weise ist der Abschluß deshalb immer mythisch. Denn was charakterisiert den Mythos? Unablässig kehrt er zu sich heim; aber nicht, weil er aus einem Außen auf sich zukäme, sondern weil er stets schon heimgekehrt »ist«. In dieser Hinsicht bündelt er sich im Motiv einer *ursprünglichen Heimkehr* oder in einer Textur, die keinen ihrer Fäden abreißen und ins Leere laufen läßt. Insofern ist auch der Kapitalprozeß immer schon von einem bestimmten Mythos beherrscht, der sich allerdings praktisch herstellen und durchsetzen muß. »Es handelt sich in allen diesen Fällen darum, wie ein gegebner Wert, der im Produktionsprozeß der Ware ausgelegt wird, sei es Arbeitslohn, Preis des Rohstoffs oder Preis der Arbeitsmittel, auf das Produkt übertragen, daher durch das Produkt zirkuliert und durch seinen Verkauf zu seinem Ausgangspunkt zurückgeführt oder ersetzt wird. Der einzige Unterschied besteht hier in dem *wie*, in der besondren Art und Weise der Übertragung und daher auch der Zirkulation dieses Werts.«[37] Überall bindet sich in dieser Rückkehr zurück, was von sich ausging. Überall bewegt sie sich in einer Evidenz, die keine Frage zurückläßt, weil sie ihr als Antwort bereits zuvorgekommen ist. Deshalb ist das odysseische Epos der Ökonomie dem Mythos auch nicht nur entgegengesetzt. Vor allem stellt es ihn beständig her. Unterschiedlich ist zwar das jeweilige »Wie«, wie Marx erklärt; entscheidend aber bleibt die Zurückführung an den Ausgangspunkt. Entscheidend also ist, daß in den Techniken der Übertragung eine Instanz wirksam gewesen sein

37. Marx: *Kapital*, Bd.II, Ebd., S.227.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

muß, die sich als Zurückführung auf sich selbst kurzschließt und so der Gefahr ihres Selbstverlusts begegnet. Sie garantiert, durch alle Metamorphosen des Geldes hindurch, vor allem das eine: den Mythos dieser *Rückkehr zu sich*, die immer schon stattgefunden haben wird, oder eines in sich geschlossenen Universums, das von ubiquitären Entsprechungen regiert wird. Darin *organisiert sich die Macht des Zirkels*, und mythisch sichert sie sich ab. Um sich nicht im Unabsehbaren zu verlieren, müssen die Übertragungen gleichsam von Anfang an mythisch gebändigt gewesen sein. Und dies verschränkt den »eigentlichen« oder Geld-Ausdruck, seine Sich-Selbst-Gleichheit oder Identität mit der magischen Macht des Mythos, in dem das Geldsymbol mit seinem Ausdruck verschmilzt oder verwächst.

Das Geld kann Symbol und Ausdruck also nur sein, und dies kommt hier notwendig hinzu, indem es wie mit magischer Kraft ausgestattet ist. Sie erst etabliert und sichert den Mythos und damit die Rationalität einer Ökonomie. »Ohne ihr Zutun finden die Waren ihre eigne Wertgestalt fertig vor als einen außer und neben ihnen existierenden Warenkörper. Diese Dinge, Gold und Silber, wie sie aus den Eingeweiden der Erde herauskommen, sind zugleich die unmittelbare Inkarnation aller menschlichen Arbeit. Daher die Magie des Geldes.«[38] Das magische Supplement erstattet dem Symbol, was ihm als Ausdruck fehlt, um es selbst zu sein. Magisch erfüllt sich, was es als Präsenz seiner Materiatur lediglich versprechen konnte. Magie und Mythos nehmen, was eine Metaphysik des Zeichens nur versprechen kann, gewissermaßen in dessen eigene Erzählung auf: Sprechen wird zum magischen Sich-selbst-Sprechen der Dinge. Erst dies kann den »physikalischen Rest« (Saussure) des Zeichens davon erlösen, bloßer »Rest« zu sein. Es gestattet der Metaphysik des Zeichens, sich im Mythos einer Ankunft seiner Rationalität zu vollenden. Deshalb handelt es sich beim Mythos auch nicht einfach um einen Gegensatz zur »Rationalität«. Mythisch vielmehr ist, das Versprechen der Rationalität auf Erfüllung, Einlösung oder Präsenz von Bedeutung einzulösen, und dies bedeutet: *den Signifikanten seiner eigenen Bestimmung entgegenzuführen*. Die »Rationalität« selbst ist der Horizont, in dem sich der Mythos konstituiert. Er holt, was sich im Geldsymbol nur appräsentieren ließ, in den Ausdruck selbst hinein. Er läßt das Symbol zum Selbstausdruck seiner Materiatur mutieren. Er läßt die Materiatur, in der sich das Symbol inkarnierte, zur Form werden, die sich über der Differenz schließt, um sie für sich »arbeiten« oder zur Sprache des Mythos werden zu lassen. Und dies

38. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.107.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellt sich im »Geldsubjekt« (Marx) her. Sobald nämlich die Seiten des Wertausdrucks erneut gewechselt haben:

G(eld) = A oder B oder C oder D…,

hat das Geldsymbol aufgehört, als Passivum zu fungieren, das jedes Warensubjekt spiegelt und als Spiegelverhältnis zugleich unterbricht. Das allgemeine Äquivalent wird nunmehr selbst zum aktiven »Subjekt«, zum »Geldsubjekt«. Es spiegelt sich in allem, denn in allem hat es seine eigenen Spiegel bereits installiert; und nichts anderes charakterisiert den Mythos. Die Magie dieser Spiegelung ist in gewisser Hinsicht unbezwingbar. Sie schließt die Rationalität des Ausdrucks ab, indem sie die Spiegelfunktion ubiquitär gemacht hat: »Das Geld ist ursprünglich der Repräsentant aller Werte; in der Praxis dreht sich die Sache um, und alle realen Produkte und Artefakte werden die Repräsentanten des Geldes.«[39] Zwischen Rationalität und Mythos interferierend, konstituiert das Geld den Horizont einer Zeit und eines Raums, in denen sich eine ganze »Welt« erscheint. Sie vollendet sich im Mythos ihrer eigenen Erfüllung. Zur Materiatur oder »Substanz« geworden, tritt das Geld als Trugbild eines maßlosen Maßes in die Ordnung der ökonomischen Ausdrücke ein, um im Zeichen einer Aneignung zu wuchern und die Ordnung ihrerseits wuchern zu lassen. Das Intervall, die Zäsur, die Unzeitigkeit der Bürgschaft vergißt sich in einem spekularen, spekulativen Ermächtigungsgesetz, dessen Diktat man *überzeitig* nennen könnte. Nichts anderes als dieses Ineinander von *ratio* und *mythos* zeichnet die Marx'sche Genealogie des Werts nach. Der Mythos der odysseischen Rückkehr zum Ausgangspunkt, der sich im Geld inkarniert, unterstellt ein Immer-Wieder, in dem sich die Fiktion einer Selbstpräsenz universalisiert hat. Als Realgrund dieser Illusion greift es nicht nur auf die Zukunft über. Es »ist« diese »Zukunft« und schließt sie zu einer mythischen Ordnung der Zeit ab. Sie ratifiziert sich als mythische Evaluierung. Das allgemeine Äquivalent rückt an den Platz des Agens. Es wird »Subjekt« einer Selbstdarstellung und verwandelt den Riß in den *prozessierenden Unterschied*. Es ebnet die Bürgschaft zum bloßen Unterschied ein: »In der Tat aber wird der Wert hier das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mehrwert zusetzt, ist seine eigne Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung. Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier.«[40]

Eben dies nennt Marx den »Fetischismus« des Kapitals. In ihm ist das allgemeine Äquivalent selbst an den Platz des Agens gerückt, um den an-ökonomischen Riß zum prozessierenden ökonomischen Unterschied zu machen oder »Wert heckender Wert« zu werden. Oder, wie man auch sagen könnte: die »ontologische Differenz« zur metaphysischen einzuebnen. Denn dies gelingt nur im Zeichen des Mythos. Deshalb kann es auch nicht darum gehen, die ökonomischen Ausdrücke als fetischistische Formen zu analysieren, deren »rationaler Kern« lediglich entblößt werden müßte. Vielmehr entläßt jeder ökonomische Ausdruck ganze Serien von Ausdrücken, die sowohl »rational« wie »mythisch« sind: »rational«, *weil* »mythisch«, oder »mythisch«, *weil* rational – und darin unlösbar aufeinander verweisen. Auch ist es nicht um die »Emanzipation einer Vernunft« zu tun, die sich aus Verstrickungen in ihr Gegenteil herauszuarbeiten hätte. Bei Marx geht es um die Destruktion eines ökonomischen Aussagesystems, das seine Geschlossenheit nur um den Preis produzieren kann, ein gewisses Metrum von *mythos* und *ratio* ebenso einzuhalten wie fortzuschreiben. Es geht um die *Serialität des Ausdrucks* und um die Logik dieser Wiederholung. Jede ökonomische Kategorie weist in sich selbst eine Insuffizienz auf, die sich in anderen Kategorien ebenso selbst supplementiert wie an sich anschließt. Jede Kategorie ist ebenso Element einer Serie, wie sie Ausgangspunkt anderer Serien ist. Und dies entzieht der Metaphorik des »Verwachsens« ihren marginalen Status. Es läßt sie zum Zentrum einer Ökonomie »im Ganzen« werden. Die Gewohnheit fixiert den Wertausdruck. Aber sie ruft mit der Gewohnheit eines Wohnens, Häuslichen und Heimischen auch nicht weniger als eine ganze Ökonomie des *Unheimlichen* auf. »Die Metaphysik – weiße Mythologie, die die abendländische Kultur vereinigt und reflektiert: der weiße Mensch hält seine eigene Mythologie, die indoeuropäische Mythologie, seinen *lógos*, das heißt *Mythos* seines Idioms, für die universelle Form dessen, was er immer noch Vernunft nennen wollen soll.«[41] Immer zu spät, manifestiert sich der Wert *als Wert* eben nicht in der Repräsentation einer Präsenz, nicht als Spiegelbild eines Originals. *Er symbolisiert, was als Entzug nicht darstellbar ist*. Was ihm Gegenwart verleiht, ist allein dieser Mythos. In gewisser

40. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.169.

41. Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S.209.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weise ist die Sprache des Geldes nur der nachträgliche Versuch, dieser entzogenen Sprache innezuwerden, ihr gleichsam selbst zur Sprache zu verhelfen – sie »real« werden zu lassen, um sie als ihren eigenen Mythos auszumünzen.

Diese Sprache des Geldes entwirft sich insofern als ihr eigener Ursprung im Mythos der Präsenz. Sie läßt jeden Term einer ökonomischen Ordnung an seinen Platz zurückkehren oder gestattet und überwacht die odysseische Bewegung der Ökonomie. Ihre Rationalität ist in sich supplementär und bringt die Differenz, die sich in ihr anzeigt, in Ersatzformen zur Sprache, die sich im Mythos einer Substanz nur verstellen. Und dies eröffnet die Ambiguität der politischen Ökonomie, auf die Derridas eingangs zitierte Frage gezielt hatte. Wie nämlich läßt sich die *différance* als Umweg analysieren, auf dem sich die aufgeschobene Lust und Gegenwart im Element des Gleichen wiederzuerlangen sucht? Dies betrifft zunächst die Sphäre von Übersetzung und Ausdruck, von Verausgabung und Aneignung oder Wieder-Aneignung. Sie bewegt sich in Binnenbezirken einer Ökonomie, in Skansionen ihrer Öffnungen und Abschlüsse. Doch nicht weniger hat sich dieser Frage bereits eine andere eingeschrieben. Sie zeichnet sich in ihr wie ein zweiter Text ab, der den ersten ermöglicht und die Möglichkeit des Mythos schon unterbrochen hat. Denn wie kann diese Bewegung eines Umwegs ebenso als Beziehung zu einer unmöglichen Gegenwart gelesen werden? Als Spur, die weder Symbol noch Ausdruck ist? Als rückhaltlose Verausgabung, als nicht gutzumachender Verlust von Gegenwart, als irreversibler Verschleiß von Energie, wie Derrida sagt, selbst als Todestrieb oder Beziehung zum ganz Anderen, unter scheinbarer Ausschaltung jeglicher Ökonomie? »Gemeinschaftliche Produktion vorausgesetzt, bleibt die Zeitbestimmung natürlich wesentlich.«[42] Welche Gemeinschaft aber? Welche Produktion? Und wie ließe sich die Frage der Zeit stellen, um ins »Wesen« von Fragen zu bringen, vor die uns Marx damit stellt? In welcher Zeitlichkeit wird sich die vor-ausdrückliche *Zerrissenheit* dieser Gemeinschaft erscheinen, also entziehen können? In dem, was Marx »Kommunismus« nennt, würde dann insistieren, was über die Immanenz einer Gesellschaft hinaus exponiert ist – nutzlos, an-ökonomisch, differentiell – und sie deshalb ereilt hat wie ein Schlag. Oder wie ein Gespenst. Sie wäre, im Zeichen der unmöglichen Gleichzeitigkeit, die Exposition dieser Verpflichtung »selbst«. Doch wie ließe sich das denken? Und noch dazu – in Begriffen eines ökonomischen »Werts«?

42. Marx: *Grundrisse*, S.105.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Tode des »Werts«

In gereiztem Ton allerdings hat Marx auf die Frage reagiert, weshalb er an keiner Stelle den Begriff des »Werts« *präzisiert* habe, der doch in der Kritik der politischen Ökonomie eine zentrale Stelle einnimmt: »Das Geschwätz über die Notwendigkeit«, schreibt er an Kugelmann, »den Wertbegriff zu beweisen, beruht nur auf vollständigster Unwissenheit, sowohl über die Sache, um die es sich handelt, als die Methode der Wissenschaft. Daß jede Nation verrecken würde, die, ich will nicht sagen für ein Jahr, sondern für ein paar Wochen die Arbeit einstellte, weiß jedes Kind. Ebenso weiß es, daß die den verschiedenen Bedürfnismassen entsprechenden Massen von Produkten verschiedne und quantitativ bestimmte Massen der gesellschaftlichen Gesamtarbeit erheischen. Daß diese Notwendigkeit der Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit in bestimmten Proportionen durchaus nicht durch die bestimmte Form der gesellschaftlichen Produktion aufgehoben, sondern nur ihre Erscheinungsweise ändern kann, ist self-evident. Naturgesetze können überhaupt nicht aufgehoben werden. Was sich in historisch verschiednen Zuständen ändern kann, ist nur die Form, worin jene Gesetze sich durchsetzen. Und die Form, worin sich diese proportionelle Verteilung der Arbeit durchsetzt in einem Gesellschaftszustand, worin der Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit sich als Privataustausch der individuellen Arbeitsprodukte geltend macht, ist eben der Tauschwert dieser Produkte.«[43]

Von Anfang an ist bei Marx also eine gewisse Todesdrohung im Spiel. Eine Gesellschaft müßte verrecken, würde sie auch nur für kurze Zeit die Arbeit einstellen. Um sich reproduzieren zu können, muß sie Zeit aufbringen. Dies ist nicht nur evident. Es handelt sich um die Evidenz selbst, um etwas, das sich von selbst zu versteht. Jedes Kind weiß das. Alle Ökonomie ist eine des Lebens, dem Leben verpflichtet oder gar verschworen, indem sie den Tod umgeht oder vermeidet. Vielleicht ist es ja dies, was das Kindliche zum privilegierten Ort des Wissens um die Zeit eines Aufschubs dieses Todes macht? Die Vorstellung jedenfalls, es könne einen Genuß ohne Aufschub, ein Leben ohne Reserve, eine Gesellschaft ohne Vorbehalt geben, erledigt sich von selbst. Dieser Genuß würde unmittelbar mit seinem Ende, jede Gesellschaft mit ihrer Auflösung, jedes Leben mit dem Tod bezahlen. Deshalb muß man sich Zeit nehmen, um Arbeit zu leisten. Davon hängt die Möglichkeit des Genusses selbst ab: »Es gehört dazu, daß die Gesellschaft abwarten kann; einen großen Teil

43. Karl Marx/Friedrich Engels: *Briefe über das Kapital*, Erlangen 1972, S.184f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des schon geschaffnen Reichtums entziehen kann, sowohl dem unmittelbaren Genuß wie der für den unmittelbaren Genuß bestimmten Produktion […]«.[44] Dieser Entzug ist der Ökonomie jedenfalls ebenso wenig fremd wie der Aufschub dem Genuß. Der Aufschub ist, was das Genießen des Genusses ausmacht, seine Möglichkeit oder Bedingung – und damit auch die Voraussetzung jeder Ökonomie. Der »Wert« korrespondiert jenem Zeitquantum, das eine gegebene Gesellschaft darauf verwenden muß, diesen Genuß zu vertagen und darin zu ermöglichen, und in dieser Hinsicht fungiert der Wert »selbst« als differentielle Instanz dieses Aufschubs. Jede Arbeit, die gesellschaftlich ist, muß ihn durchlaufen, um gesellschaftlich zu werden. Darin besteht sie, und nur dies verleiht dem Arbeitsprodukt unter bestimmten Bedingungen jenen »Wert«, der es austauschbar macht. Hier zeichnet sich also zunächst die Grenze ab, an der Marx seinen Begriff der Arbeit formulieren wird: die Arbeit »*ist*« Figur dieses Aufschubs, in dem sich der Genuß unterbrochen haben muß, um Genuß werden zu können.

Damit bereitet sich zugleich ein bestimmter Begriff der Gemeinschaft vor. Nur gemeinsam können die Einzelnen dem Tod nämlich entgehen. Marx spricht in seinem Brief von Nationen, doch ist von untergeordneter Bedeutung, welche *Form* diese Gemeinsamkeit annimmt. Entscheidend ist, daß die Ökonomie einen Umweg vorzeichnet, der die Einzelnen in einen gemeinsamen Lebenshorizont versetzt. Einer Verschiebung gleich, in der sich ihre Gemeinsamkeit hervorbringt, stellt sich mit dem aufgeschobenen Tod ein bestimmter »Sinn« des »Lebens« her, den die Einzelnen miteinander teilen. Und doch, und darauf kommt alles an, wird diese Verschiebung, diese Hervorbringung eines »Sinns« nicht vollständig sein können. So sehr sie den Sterblichen ein gemeinsames Leben ermöglicht, so wenig enthebt der Aufschub sie ihres einzelnen, ihres singulären Todes. Ihm bleiben sie, durch alle Ökonomien des Lebens hindurch, ebenso ausgesetzt wie einander als Sterbliche. Und dies durchquert die umwegige Ökonomie des Lebens allerdings mit einem anderen, nicht-ökonomisierbaren Tod. Zwar fordert die Endlichkeit eine Ökonomie heraus, die das Leben ermöglicht; doch wird sie damit der Sterblichkeit der Einzelnen nicht schon Herr. Ohne explizit zu werden, hat man es also mit zwei Todesbegriffen zu tun. Explizit führt Marx einen Tod ein, der alle Einzelnen *gemeinsam* ereilen würde, sollten sie ihre gemeinsame Arbeit einstellen. Von hier aus bewährt sich der Umweg der Arbeit als Instanz des Lebens. Er garantiert die Gemeinsamkeit der Lebenden, ihr Einander-Er-

44. Marx: *Grundrisse*, S.603.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheinen in einer Gegenwart, die die »Form« des »Werts« annehmen kann. Hier ist das Geld unmittelbar »das *reale Gemeinwesen*, insofern es die allgemeine Substanz des Bestehns für alle ist und zugleich das gemeinschaftliche Produkt aller«.[45] Doch hebt diese Gemeinschaftlichkeit eine Differenz nicht auf, die ihr vorausgeht: jene Endlichkeit Singulärer, die eine Ökonomie des Lebens selbst erst herausfordert, ohne in ihr darstellbar zu sein. Und damit stellt sich ein eminent kritisches Verhältnis her. Indem sie den gemeinsamen Tod ökonomisiert, *verdrängt die Ökonomie ebenso die Endlichkeit der Einzelnen*. Sie umgeht gewissermaßen die Voraussetzung, aus der sie sich *als* Ökonomie selbst erhebt. Und dies macht den Begriff des »Werts« seinerseits problematisch, auf dem sie beruht, und setzt ihn einer unstillbaren Unruhe aus. Der »Wert« markiert nämlich *in sich selbst eine doppelte Grenze*, indem er sich um die des Todes gruppiert. Er erhebt sich über einer Zerrissenheit Endlicher, die sich im »Wert« zwar ausdrückt, doch ebenso verbirgt. Zwar muß die Gemeinsamkeit des Umwegs hergestellt werden. Doch geht sie aus der Erfahrung eines Todes Endlicher hervor, der sich in ihr nicht manifestieren läßt. Streng genommen läßt sich nicht einmal von einer »Erfahrung« sprechen, ist der singuläre Tod doch nichts, was sich »erfahren« ließe. Erst recht läßt er sich im »Wert« nicht darstellen. Er kann sich dem Gefüge dieses »Werts« nur *hinterrücks* einschreiben.

Der gereizte Ton, mit dem Marx seinem Briefpartner Kugelmann Bescheid gibt, dürfte mit dieser Erfahrung einer Nicht-Erfahrung zu tun haben. Tatsächlich ist der Tod, den er mit dem Wertbegriff einführt, wie bei Hegel zunächst ein »simulierter« Tod. Er sieht vom Tod der Einzelnen ab, um den Begriff des »Werts« zu gewinnen wie Hegel jenen des »Geistes«. Nicht anders simulierte Hegels Dialektik den Tod, um eine Bildungsgeschichte zu erzählen, in der »Dienst und Arbeit nur insoweit frei und schöpferisch sind, als sie in der aus dem Todesbewußtsein entstehenden Furcht geleistet werden«.[46] Bereits die Ironie des »Geistes« bestand also darin, ein Todesbewußtsein zu ökonomisieren, das vom Tod abgesehen haben mußte, um eine Furcht aufrufen zu können, die ihren Gegenstand ebenso hinwegzuarbeiten hat wie den Tod. Sie folgte einer Logik des Opfers, die den singulären Tod stillschweigend durch einen anderen *ersetzt* haben mußte. Diese Aufopferung der Einzelnen ist idealistischen Figuren der Versöhnung also nicht etwa peripher. Sie führt ins Zentrum der Sache. Um Begriffe der Freiheit, des

45. Ebd., S.152.

46. Alexandre Kojève: *Hegel*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, S.265.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schöpferischen, der nützlichen Arbeit und der gemeinsamen Produktion gewinnen zu können, muß die Differenz des Singulären in die Ökonomie einer Gemeinsamkeit verschoben, transferiert oder transponiert worden sein. Wenn Marx deshalb an eine kindliche Evidenz appelliert, anstatt eine Definition zu geben, so zeichnet er nur die Unmöglichkeit einer solchen Definition nach. Jedes weitere Wort müßte einer Dialektik des Geistes zumindest gefährlich nahe kommen. Deshalb der gereizte Ton, den Marx anschlägt. Mit dem Tod wirft der Wertbegriff in sich selbst Fragen einer Differenz auf, die sich im »Wert« als ökonomischem Maß dieses Aufschubs nicht abbilden läßt. Sie entzieht den Wertbegriff im gleichen Maß sich selbst, in dem er ihn präsentiert. Im »Wert« zittert eine Frage nach, die aus dem Einbruch eines anderen, eines nicht-ökonomisierbaren Todes rührt. Zwar verspricht die Ökonomie der Gemeinschaft deshalb das Leben. Aber diese Gemeinschaft ist bereits erpreßt, denn alle Begriffe, in denen sie sich ihrer versichern will, appellieren an ein Opfer, das sich in ihnen verschweigen muß. Nicht nur im »Geist«, auch im »Wert« wiederholt sich eine »säkularisierte christliche Theologie«.[47]

Insofern ist der Wertbegriff »kritisch« auch nicht schon von sich aus. Zumindest erweist er sich als theologisch unterfüttert. Zur kritischen Instanz wird er vielmehr, wo seine theologischen Implikationen destruiert werden. Nicht zuletzt darin koinzidieren die Anstrengungen, denen sich Marx unterzieht. Bereits im Fetischismus der Ware oder in der Magie des Geldes begegneten theogene Gestalten; und über der »Arbeit« wird sich eine ganze Theologie übernatürlicher Schöpferkräfte errichten. Überall handelt es sich um Techniken, die das Leben, den Tod in ökonomische Figuren der Aufopferung, des Aufschubs und des Genusses übersetzt haben. Doch wird diese Übersetzung der Vorgängigkeit einer Differenz nicht inne, von der sie ebenso veranlaßt wird, wie sie in ihr unübersetzbar bleibt. Denn dem singulären Tod läßt sich nichts abgewinnen, was sich in einen »Sinn« übersetzen ließe. Er »ist«, was die Endlichen endlich sein läßt. Er setzt sie also nicht nur ihrer Endlichkeit, sondern ebenso *einander als Endliche* aus, ohne daß sich diese Exposition anders als in Figuren einer »ursprünglichen« Verdrängung in die Gemeinsamkeit eines »Sinns« überführen ließe. Insofern macht der singuläre Tod auch jeden Versuch zunichte, der Verletzbarkeit und Sterblichkeit Begriffe einer »transzendentalen Subjektivität« zu extrahieren, auf der sich die Immanenz einer Gemeinschaft und eine Ökonomie ihres »Sinns« begründen ließe, und sei es eine

47. Ebd., S.266.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Subjektivität des »Werts«. Die Endlichkeit der Einzelnen untergräbt jede solche Metaphysik, und sei es die einer Ökonomie, die sich auf Umwegen eines Aufschubs dem Horizont einer Erfüllung des »Werts« verschreiben würde. In bestimmter Hinsicht unterbricht die Endlichkeit also *jede* Begründung einer Immanenz der Gemeinschaft, weil sie *jeden* »Sinn« auf Abstand zu sich hält.[48] Diese Unterbrechung schreibt sich als Instanz einer »Empirie vor jeder Erfahrung«. Sie widersteht jeder Aufhebung in einen »Sinn« oder fordert die Subversion jedes »Sinns« immer neu heraus. Auf diese Empirie des Unerfahrbaren stützt sich, was Marx »Materialismus« nennt. Alle Gemeinschaft, alle Ökonomie der Zeit ist bereits Resultat einer Erpressung, die diese Differenz einebnet, und jede Ökonomie des »Werts« die einer Unterwerfung. Und dies zerreißt den Wertbegriff in sich. Wo er den Horizont einer Gemeinschaft vorzeichnet, beruht er auf einem spezifischen Vergessen. Wo er dem »Sinn« des Gemeinsamen Fundamente verschaffen will, erweisen sie sich als in sich gebrochen. In Begriffen des »Werts« uncodierbar, in Figuren des Aufschubs undarstellbar, kehrt die verworfene Differenz allerdings in unbeherrschbaren Volten wieder, um das ökonomische Wertgefüge aufs Spiel zu setzen.

Nicht von ungefähr schreibt sich der »Wert« bei Marx deshalb in Logiken von Unterbrechungen, in Figuren der Wiederholung und Nachträglichkeit, und nuanciert zeichnet sich dies bereits im Brief an Kugelmann ab. Ohne ausdrücklich zu werden, artikuliert sich in ihm eine Empirie, die sich in Wertbegriffen nicht darstellen läßt, weil sie deren Voraussetzung »ist«. Folgerichtig unterzieht sie den »Wert« unausgesetzten Skansionen, und dies schreibt auch die Marx'schen Stratageme vor. Die implizite Theologie des Wertbegriffs, die aus der Verdrängung dieser Empirie hervorgeht, kann nämlich nur destruiert werden, indem solche Skansionen lesbar gemacht werden. Zunächst entziffert Marx deshalb eine Struktur, in der voneinander getrennte Privatarbeit geleistet wird. Deren gesellschaftlicher Charakter kann sich nur im Privataustausch individueller Arbeitsprodukte manifestieren, was ihnen den Charakter von Tauschwerten gibt. Sie sind die »Form«, wie Marx sagt, in der »der Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit sich als Privataustausch der individuellen Arbeitsprodukte geltend macht«. Insofern sind sie aber bereits Index einer Nachträglichkeit; der »Wert« setzt sich immer verspätet durch oder gibt sich als »Wert« zu erkennen. Denn die individuellen Arbeiten inszenieren sich voneinander ge-

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trennt, blind und planlos, ohne Wissen um die gesellschaftlichen Bedürfnismassen, auf die hin sie verausgabt werden. Sie kreisen um einen »Wert«, dessen seine Produzenten nicht inne sind. Erst im nachhinein, im Austausch ihrer Produkte stellt sich heraus, ob Verausgabung und Verteilung der Arbeit den gesellschaftlichen Bedürfnismassen entsprochen haben werden, auf die hin sie produziert wurden. »Die Teilung der Arbeit verwandelt das Arbeitsprodukt in Ware und macht dadurch seine Verwandlung in Geld notwendig. Sie macht es zugleich zufällig, ob diese Transsubstantiation gelingt.«[49] Bereits auf dieser Ebene eines Zufalls geben sich damit alle Probleme zu erkennen, die aus dem in sich gebrochenen Begriff des »Werts« hervorgehen. Bereits hier nämlich wird eine konstitutive Verdrängung lesbar, die als »Zufall« in der Wertstruktur wiederkehrt. So sehr die Einzelnen in einen gemeinsamen Horizont versetzt sind, den sie miteinander teilen, so wenig ist dieser Horizont eine ihnen transparente Größe. Vereinzelt, wie sie sind, entwerfen sie ihre Arbeit auf eine Wertgröße hin, die ihnen als Perfektfutur vorausgeht und sich ihnen deshalb nur verspätet oder hinterrücks zustellen kann. Zwar ist der »Wert« vorausgesetzt, beschreibt er den Horizont, in dem Produkte einen Tauschwert annehmen. Doch manifestiert er immer im nachhinein, was er gewesen sein wird. Deshalb ist der Tauschwert auch nicht etwa nur einfache Form eines Inhalts, sondern *Re*-Präsentation im Wortsinn. Er re-präsentiert eine nicht-gegenwärtige Gegenwart des »Wertes«, die sich geltend macht, indem sie sich *a posteriori* als Spiel von Preisen entspinnt. Der »Wert« ist eine Größe, die ökonomisch *gewesen sein wird*: jede ökonomische Intention adressiert sich an eine Wertgröße, die sich als Perfektfutur schreibt.

Dies allerdings verschärft alle Probleme ihrer »Konstitution«. Denn alles stellt sich zunächst dar, als entstehe der »Wert« im Augenblick seiner Realisierung: dort, wo das zirkulierende Warenkapital dem Geldsymbol gegenübertritt. In der Zirkulation nämlich muß sich erweisen, ob sich die Intention der Produzenten erfüllt, und dies markiert einen Einschnitt von äußerster Riskanz. Das Warenkapital ist in der Zirkulation ebenso »dem Schicksal ausgesetzt, daß es sich im Geld realisiert, als daß es sich nicht in ihm realisiert; d.h. daß sein Tauschwert Geld wird oder nicht. Sein Tauschwert ist daher vielmehr problematisch geworden – der vorhin ideell gesetzt war – als daß er *entstünde*«.[50] Nichts könnte präziser von der Temporalisierung des »Werts« sprechen, denn in diesem Problematisch-Wer-

49. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.122.

50. Marx: *Grundrisse*, S.232.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den spricht sich diese Zeitlichkeit »selbst« aus. Das »Ideelle« des Tauschwerts, die Intention der Warensprache erhebt sich wie ein Entzug über dem »Sinn«, der sich im »Wert« markiert. Zu »früh«, als daß er sich transparent und bewußt sein könnte, zielt jede Intention auf eine nachträgliche Bewährung dessen, was sie voraussetzt, ohne es einholen zu können. Dies gibt einerseits allen Illusionen des Ideellen Raum. Stets ist die Intention der Produzenten von der Vorstellung begleitet, sich realisieren zu können. Und dies inspiriert auch jeden »idealistischen« Kommunikationsbegriff, der davon ausgeht, Intention und Realisierung seien einander äquivalent. Jede Kommunikation bewegt sich im Horizont der Erwartung, daß sich ein Signifikant restlos im Bedeutungsgefüge eines Signifikats niederschlagen kann, um das Intendierte zu realisieren und als »sinnvoll« zu bewähren. Doch stets wird diese Illusion von den Voraussetzungen ebenso eingeholt, die ihr vorausgeschickt sind, ohne ihr transparent zu sein. Jede Kommunikation also kann mißlingen. Was sich in ihr intendiert, ist nicht nur der Möglichkeit des Scheiterns ausgesetzt. Die Möglichkeit dieses Scheiterns ist Voraussetzung jeder Intention. Alle Risiken suchen die Intention insofern nach Maßgabe eines Gesetzes heim, das sich ihr ebenso entzieht wie dem Ausdruck, der sie differiert. Und dies macht den Tauschwert »problematisch«, wie Marx sagt: im gleichen Augenblick, in dem sich eine Intention als Ausdruck realisieren will, kann sich herausstellen, daß ihre Investition verfehlt war.

Nicht jedes Geschick findet deshalb an den Ort zurück, an den es adressiert war. Nur in dieser Riskanz schickt es sich als Geschick. Zu seinen möglichen Schicksalen gehört, sich verlieren zu können wie eine Investition ohne Rendite. Stets nämlich kann »ein Moment eintreten, wo die selbständige Gestalt gewaltsam gebrochen und die innre Einheit äußerlich durch eine gewaltsame Explosion hergestellt wird. So liegt schon in der Bestimmung des Geldes als Mittler, in dem Auseinanderfallen des Austauschs in zwei Akte, der Keim der Krisen, wenigstens ihre Möglichkeit […]«.[51] Der Austausch fällt in Akte auseinander, in denen sich die Linearität einer Intention der perfektfuturischen Möglichkeit ihrer Unterbrechung aussetzen muß. Das Geldsymbol als Mittler oder Medium ist insofern keineswegs Garant einer Ankunft des »Werts« oder einer Realisierung des Intendierten. Die innere Einheit kann in der Krise äußerliche Explosionen durchlaufen. Offenbar wiederholt sich hier jene kritische Beziehung von »Innen« und »Außen«, der Marx wie stets alle Aufmerksamkeit widmet. In der gewaltsamen Explosion,

51. Ebd., S.128.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die sich »äußerlich« zuträgt, wird, wie er sagt, die »innere Einheit« wiederhergestellt. Aber dies ist nur möglich, weil das »Innen« seiner innersten Voraussetzungen nicht innegeworden war. Nur deshalb ereilt der gewaltsame Bruch die selbständigen Gestalt auch von »außen«. In ihr kehrt wieder, was sich in der Ökonomie des Aufschubs skandiert. Zwar steht auch die Krise im Dienst der inneren Einheit. Noch die Explosion arbeitet an der Wiederherstellung der odysseischen Immanenz. Doch blitzt hier ebenso etwas anderes auf. Die Ökonomie von Innen und Außen, von Verausgabung und Aneignung, von Aufschub und Genuß ist in sich selbst bereits von einer anderen Differenz durchkreuzt. Weder »innen« noch »außen«, läßt sie den Marx'schen »Materialismus« intervenieren. In dem Gesetz, das sich auf diese Weise durchsetzt, spricht keine wirkliche oder verwirklichte Allgemeinheit. Vielmehr wird sie von einem »Zufall« heimgesucht, der ihre Kohärenz durchbricht und aufs Spiel setzt. Dieser Zufall »ist«, was als »blinder Fleck« oder als Unbewußtes der ökonomischen Struktur wiederkehrt. Und insofern schreibt sich das Gesetz des »Werts« als Entzug des Allgemeinen oder als Anders-als-Allgemeinheit. Stillschweigend bedeutet sich in ihm ein anderer Text, der das System des Ökonomischen disfundiert hat, noch bevor es sich fundieren läßt. Er durchkreuzt die Horizonte von Intention und Erwartung, indem er sich ihnen verspätet zustellt. Die Ökonomie des »Werts« ist Intervallen und Abbrüchen, Einschnitten und Verlusten ausgesetzt, in denen ein gewisser »Tod« dieses »Werts« bereits wiedergekehrt ist. Zumindest meldet sich hier an, daß sich die Ersetzung des singulären Tods durch den gemeinsamen als blinder Fleck in jeder Übersetzung wiederholt, jeden »Idealismus« und jede »Wertgesetzlichkeit« heimsucht: unkontrollierbar, weil »zufällig«. Doch weil *alle* Ökonomie eine des Lebens ist, läßt sich dies in ökonomischen Begriffen nicht sagen – es sei denn, durch Leerstellen eines Schweigens hindurch. Perfektfuturisch skandiert, schreiben sich diese Leerstellen nämlich als Zäsuren ein; sie setzen das Leben von einer gewissen Nicht-Ökonomie des Todes ab, um die, in frappierender Analogie zu Freud, die Lebenstriebe kreisen wie Trabanten.[52]

Was der »Wert« ist, muß deshalb unausgesprochen bleiben. Er ist nicht Bestimmung einer Grenze, sondern Grenze möglicher Bestimmung. Jedes Kind weiß das. Der »Wert« durchkreuzt die Horizonte von Intention und Erwartung, indem er sie im Geldsymbol bricht und den Produzenten zustellt, was ihnen über diesen Umweg

52. Vgl. Freud: *Jenseits des Lustprinzips*, Studienausgabe Bd.III, Frankfurt/M. 1975, S.249.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Gewinn und Verlust, Triumph und Pleite im Realen widerfährt. Gewiß werden die Produzenten deshalb Anstrengungen unternehmen, um die Risiken des Aufschubs zu kalkulieren, denen sie sich aussetzen. Sie werden das Künftige Techniken einer Prognose unterziehen, um »Marktbewegungen« voraussagen zu können, in denen sich ihnen der »Wert« zustellt. In bestimmter Hinsicht vollziehen sie damit jenen Begriff der »Zukunft« selbst nach, der sich im »blinden Fleck« des »Werts« nur abzeichnet, um in den Horizont einer Zukunft projektiert zu werden: denn in ihr stellt er sich als das heraus, was er gewesen sein wird. Insofern beschreibt der »Wert« nicht nur eine ekstatische Zeitstruktur. In bestimmter Hinsicht ist er in sich selbst »ekstatisch«. Beständig übersetzt er in Ekstasen der Zeit, was ihm als Differenz seiner eigenen, uneinholbaren Voraussetzung vorausgeht. Und damit inszeniert sich das Unbewußte des »Werts« als *Simulation* einer Zukunft, die okkupiert wird, um den »Wert« sich darstellen zu lassen. Indem diese Simulation aber zugleich die »gegenwärtigen« Intentionen und Handlungen verbindlich diktiert, verwandelt sich noch die »Gegenwart« in einen Schatten, der von dieser Simulation einer Zukunft geworfen wird. Dies unterläuft alle Zeithorizonte oder unterwirft sie dem Diktat einer Wert-Ubiquität, die jede Zeitlichkeit für alle Zeit homogenisiert hat. Denn tauschen zu können, das reduziert sich keineswegs darauf, tauschen zu können gegen etwas, das »da« ist. Es bedeutet vor allem, tauschen zu können gegen ein anderes, an anderem Ort, zu anderer Zeit, immer und überall. Heute zu arbeiten heißt nicht nur, morgen zu veräußern und zu genießen. Es bedeutet, zu jedem beliebigen Zeitpunkt, an jedem beliebigen Ort genießen zu können. Was sich als »Wert« präsentiert, setzt also eine Art Präsens voraus, das ubiquitär geworden ist. Immer ist dem Wertsymbol die Anweisung auf ein Immer und Überall implizit. Deshalb hat der »Wert« auch nie nur die Lebenden unter sich gefaßt, sondern immer schon auch auf jene übergegriffen, die »nicht mehr« oder »noch nicht« sind. Er zitiert oder beschwört jene, die »tot« sind. Er ruft sie in gewisser Hinsicht ins Leben und macht sie zu Gestalten, die er verrechnet, »finanziell oder symbolisch, also gespenstisch«.[53] Die Gemeinschaft, die sich im »Wert« aufschiebt, im Geld symbolisiert, hat insofern immer schon *andere* in Anspruch genommen, die nicht »da« sind. Sie bewegt sich in deren Möglichkeiten, als wären es die eigenen. Wie in einem überzeitigen Diktat greift diese Gemeinschaft auf die Toten über, um sie einem Gesetz zu unterwerfen, das sich als Simulakrum ihrer Unsterblichkeit eingesetzt hat. Diese Ökonomie stiftet

53. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.140.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich, anders gesagt, im Zeichen einer Bürgschaft oder Gabe, die sich aus einer irreduziblen Abwesenheit in Anspruch nimmt, um sie in Kredit zu verwandeln. Sie unterstellt eine »Arbeit des Todes«, die in ihr zwar nicht zum Ausdruck kommt, doch alle Zeittechniken des Aufschubs in Gang setzt, in denen die Toten oder Nicht-Geborenen dem Diktat der Wert-Präsenz unterworfen werden. Was aber ruft sie ins Leben? Was ermöglicht es, jene, die irreduzibel abwesend sind, im »Wert« oder *als* »Wert« umgehen zu lassen und über sie zu verfügen?

Zumindest durchquert diese Frage den Wertbegriff in einer Weise, die alle Fragen von Leben und Tod aufwirft. »Arbeit« ist unter ihrer Ägide nicht nur Lebensäußerung derer, die gegenwärtig sind. Um sie arbeiten zu lassen, ist die Arbeit anderer vorausgesetzt, die nicht gegenwärtig sind und niemals gegenwärtig sein werden. Die Ökonomie des Aufschubs schiebt also nicht nur den Genuß auf, den die Lebenden haben werden. Sie schiebt sich im Medium einer ausstehenden Arbeit Abwesender auf, derer sie sich wie einer Bürgschaft bedient. Und dies setzt eine Reversion frei, in der Leben und Tod ebenso ununterscheidbar werden wie Gegenwart und Zukunft. Denn leben in diesem Sinne wenigstens jene, die »gegenwärtig« sind? In bestimmter Hinsicht »leben« nicht einmal sie. Ihr Leben ist eines ohne den Tod und damit ohne Endlichkeit. In präziser Weise ist es deshalb selbst ein Leben ohne Leben. Der Tod, der ihr Leben singulär sein läßt, wird von der Ökonomie des »Werts« nämlich nicht nur nicht symbolisiert. Dieser Tod wird vom »Wert« ebenso ersetzt wie annulliert, finanziell oder symbolisch, also gespenstisch. Deshalb könnte man zunächst versucht sein, von einer »Abstraktion« zu sprechen. Denn abstrahiert die Ökonomie des »Werts« nicht vom »wirklichen Tod«, von einer Endlichkeit Endlicher? Übergeht sie ihn nicht, um ihn als Abstraktion einer »Gemeinschaft« zu überantworten, die ihn in einer Ökonomie des Lebens aufschiebt? Müßte sich deshalb nicht ein Begriff des »Konkreten« fassen lassen, sobald diese Abstraktionen auf ihre Voraussetzungen zurückgeführt werden? Und doch ist, was die Endlichen endlich sein läßt, kein »Konkretes«. Der singuläre Tod ist niemals ein »Etwas«, nie eine ontische Größe. Dies hätte ihn bereits einer Ökonomie unterworfen, die in Äquivalenten rechnet und auf Lebensgewinne aus ist. Als Endliche sind die Endlichen vielmehr sich selbst, weil einander ausgesetzt, und zwar »unaufhebbar«. Alle transzendentalen Versuche, dieser Exposition einen positiven Sinn zu verleihen, und sei es der des »Konkreten«, müssen an dieser doppelten Grenze zerfallen. Diese Grenze setzt jedem Versuch, eine Gemeinschaft der Immanenz zu begründen, einen unüberwindbaren Widerstand entgegen, wie Nan-

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cy entwickelt.[54] Weder abstrakt noch konkret, weder sinnlich noch intelligibel, führt diese Grenze ein unmeßbares Maß in die Ökonomie des Sinns, in den Sinn einer Ökonomie ein, das jede Logik von Äquivalenten, eines Tauschs und einer Ersetzbarkeit überfordert und sprengt. Denn so sehr sich der singuläre Tod im Medium des gemeinsamen aufschiebt, so wenig wird er in dieses Medium deshalb schon »aufgehoben«, findet er in ihm ein »Äquivalent«. Nie geht der »Wert« deshalb aus einer Abstraktion, sondern immer aus einem Vergessen hervor. In ihm »vergißt« sich nicht »etwas«; in ihm zeichnet sich die Möglichkeit des Vergessens und Erinnerns, des Verlusts und der Aneignung »selbst« ab. Aber deshalb ist diese Möglichkeit auch »unvergeßbar«. Als entzogene Voraussetzung jeder Ökonomie kehrt sie an-ökonomisch in ihr wieder, bleibt sie als Voraussetzung jedes Aufschubs »unaufschiebbar«. Dies allerdings trägt der Zeitlichkeit, die sich im »Wert« vorschreibt, eine andere ein, von der sie heimgesucht wird wie von einem Gespenst.

Tatsächlich setzt jede Ökonomie von Äquivalenten nämlich einen »absoluten Wert«[55] voraus, der die Logik ihres Austauschs eröffnet und kontrolliert: ein unmeßbares Maß also, das den Termen einer Ökonomie ihr Maß erst zuteilt. Ganz so führt sich der »Wert« zunächst in die Ordnung der Äquivalente auch ein. Von Anfang an, sollte dies noch gesagt werden können, entzieht er sich jeder positiven Bestimmbarkeit. Denn gewiß muß eine gegebene Gesellschaft ein bestimmtes Arbeitsquantum aufwenden, um eine bestimmte Bedürfnismasse zu befriedigen. Doch sobald der Versuch unternommen würde, dieses Quantum positiv zu bestimmen, muß er an der Zeitlichkeit zerfallen, die der »Wert« sich selbst gegenüber beschreibt. Denn welcher Zeitraum einer Gesellschaft sollte als Ausgangspunkt für eine statistische Erhebung dienen können, die dieses Arbeitsquantum berechenbar macht? Welche Zyklen einer Ökonomie würden ausreichen, um den Begriff des »Werts« zu positivieren? Marx spricht von einigen Wochen, vielleicht von einem Jahr. Doch reicht dies aus? Immer bliebe diese Voraussetzung zirkulär, und immer würde sie sich, um sich präsentieren zu können, in einer odysseischen Bewegung erschöpfen, die Anspruch auf das Unendliche erhebt, ohne es sich ereignen lassen zu können. Denn tatsächlich ist der ökonomische »Wert« nichts, sofern er nicht symbolisch zirkulieren kann. Immer muß er sich, um sich realisieren zu können, auch verendlichen. Und diese Verendlichung stellt sich über das

54. Vgl. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*

55. Vgl. Jean-Luc Nancy: *Koste es, was es wolle*, In: *Zäsuren* Nr. 1, Kassel 2000, S.51ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geldsymbol her. In ihm nährt sich zwar die Fiktion, dem Unendlichen Gestalt verliehen zu haben. Doch darin besteht nur die trügerische Figur seiner Ökonomie. Zwar gibt das Geld vor, »allgemeine Ware zu sein, aber ihrer natürlichen Besonderheit wegen ist es wieder eine besondre Ware, deren Wert sowohl von Nachfrage und Zufuhr abhängt als er wechselt mit seinen spezifischen Produktionskosten. Und da es selbst in Gold und Silber sich inkarniert, wird es in jeder wirklichen Form einseitig; so daß, wenn das eine als Geld – das andre als besondre Ware und vice versa erscheint, und so jedes in beiden Bestimmungen erscheint. Als der absolut sichre, ganz von meiner Individualität unabhängige Reichtum, ist es zugleich als das mir ganz äußerliche, das absolut unsichre, das durch jeden Zufall von mir getrennt werden kann.«[56] Auf der Spitze dieses Zufalls balanciert der Einsatz der *Kritik*. Der »Zufall« ist dem Symbolischen, das es zerreißt, nicht etwa äußerlich. Die Möglichkeit, die Zufälligkeit und die Notwendigkeit, die Gestalt gewaltsam zu brechen, sind dem Geldsymbol vielmehr ebenso inhärent, wie sie ihm nicht-symbolisierbar sind. Zwar erteilt es der ökonomischen Immanenz das Gesetz, und sei es als Explosion der Krise, in der sich diese Immanenz wiederherstellt. Aber in dieser Krise bricht wie als Anamnese einer »Durcharbeitung« (Freud) ein, daß die symbolische Ordnung weder ihrer innersten Voraussetzungen noch ihrer äußersten Peripherien Herr geworden war. Und deshalb genügt sich das symbolische Register auch nicht. Vielmehr kehrt in seinen Schicksalen als Riß wieder, was sich von ihm weder erinnern noch aneignen, weder schließen noch unterwerfen läßt. Deshalb auch ist die Nachdrücklichkeit, mit der Marx im Geld eine Differenz von Symbol und Ausdruck nachzeichnet, alles andere als eine begriffliche Haarspalterei. In ihr schreibt sich nieder, was weder als Ausdruck noch als Symbol zirkulieren kann, weil es jeden ökonomischen Begriff des »Werts« sich selbst gegenüber geöffnet hat und zerreißt – Gabe *vor* jedem Kredit, wie Derrida erklärt. Diese Gabe gibt sich in dem, »was das System unterbricht und das Symbol zerbricht, in einem rückkehrlosen Aufbruch, in einer Division ohne Dividende, das heißt ohne das *sys*tematische oder *symbolische* Mit-sich-sein eines Gabe-gegen-Gabe.«[57] Division ohne Dividende, Teilung ohne Ertrag, rückkehrloser Aufbruch von System *und* Symbol also: *nur in deren Unterdrückung kann sich die politische Ökonomie als Disziplin konstituieren – und in einer Archäologie des Vergessens ihre Kritik.*

Um so schneidender setzt sich jede Ökonomie des Äquiva-

56. Ebd., S.160.

57. Jacques Derrida: *Falschgeld. Zeit geben I*, S.24.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lents einer Frage aus, die mit der Logik des Äquivalents gebrochen haben muß. Dies ist es, was die Marx'sche *Kritik* ins Spiel bringt, indem sie die implizite Theologie des »Werts« in Skansionen destruiert, die den unmöglichen *tópos* einer »materialistischen Ethik« variieren. Die Ökonomie von Ausdruck und Symbol iteriert als Differenz, die sich als Unzeitigkeit jedes Ausdrucks wiederholt, aber gerade darin den »absoluten Wert« verfehlt. Keine Gegenwart wird dieser Unzeitigkeit Herr. In jeder Ökonomie insistiert sie als An-Ökonomie eines Tabus, in jeder Verschiebung als Unaufschiebbares – in gewisser Hinsicht also als eine Traumatologie des »Werts«, die kein Äquivalent hat und auch im Symbolischen nicht finden wird. Keine Antizipation wird jener »Zukunft« deshalb Herr, die sie simuliert, denn jeder Entwurf dieser »Zukunft« kann nur den Versuch darstellen, die uneinholbare Voraussetzung seiner selbst einer Metaphysik der Zeit anzuverwandeln. Dem aber setzt die singuläre Zeitlichkeit »selbst« unüberwindbaren Widerstand entgegen. Erst darin besteht das unmeßbare Maß jener Gabe, von der Derrida spricht, die bereits annulliert ist, sobald sie angenommen wird und als »Wert« zirkuliert. Kein System läßt sich deshalb schließen, und zwar bereits *symbolisch* nicht. Insofern interveniert der Marx'sche »Materialismus« in einer Differenz, in der sich die Möglichkeit abzeichnet, daß die Wiederkehr eines an-ökonomischen »Todes« jeden Versuch einer Verfügung über die Zeit *selbst* zerreißt. In gewisser Weise kündigt sich diese Möglichkeit immer an, und jede einzelne ökonomische Kategorie ist ihr ausgesetzt. Das Unaufschiebbare stellt nämlich keinen Wert dar, der in eine Ökonomie eintreten und in ihr als Wert unter anderen getauscht werden könnte. Es ist dem Tausch entzogen oder »ist« dieser Entzug. Und dies schlägt ein völlig anderes Register als das einer Onto-Ökonomie an. Inmitten jeder Ökonomie relativer Werte bricht die Unaufschiebbarkeit eines »absoluten Werts« auf, der in ihr undarstellbar ist; und jede Ökonomie wäre ihrem eigenen Zerfall ausgesetzt, wollte sie versuchen, diesen »absoluten Wert« als Äquivalent in sich einzuschließen. Denn der »absolute Wert« ist nicht »Etwas« und schon gar nicht religiöse Instanz, mythische oder kultische Größe, so sehr sich die Kulturen seiner auch so haben versichern wollen. In ihm präsentiert sich keine Entität und keine »Humanität« einer »Gemeinschaft«, die sich als Unverletzbarkeit schöner Seelen den Zumutungen der Ökonomie sperren würde. All dies hieße noch immer, ökonomisch zu denken. Tatsächlich geht es um anderes. In einer Ökonomie, so gibt Kant zu bedenken, »hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist,

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde«.[58] In diesem Sinn aber bricht der »absolute Wert« mit jeder ökonomischen Zuteilung von Nutzen und Zugewinn. Er spricht von einer Teilung vor jeder Zuteilung, von einer Differenz »vor« jedem qualitativen oder quantitativen Ausdruck, wie ihn Ausdruck und Symbol verfügen.

Denn zwar teilen und verteilen sich über das »Wertgesetz« quantitative und qualitative Bestimmungen der Ökonomie in Relationen von Tausch- und Gebrauchswerten. Und dies stiftet ihre Immanenz. Sie schließt sich darin ab, sich nicht nur auf eine »Zukunft« zu erstrecken, sondern die Erfindung dieser Zukunft selbst zu sein. Doch gerade in dieser Verteilung oder durch sie hindurch hat sich bereits ein anderes »Gesetz« geltend gemacht, das in gewisser Hinsicht gar kein ökonomisches Gesetz ist. Es spricht vom »absoluten Wert« als einer Differenz, die von einer Ökonomie des Systems nicht adressiert werden kann und in ihm immer einen »exterioren« Status einnimmt, weil er zugleich »immanenter als jede Immanenz« ist. Es gibt insofern nicht nur das Gesetz einer Ordnung, einer Macht, eines Systems oder einer Ökonomie. »Früher« noch als dieses Gesetz gibt es ein anderes, das sich aus der unmöglichen Erfahrung her schreibt, daß die Endlichen einander in ihrer Endlichkeit ausgesetzt sind. Dies sprengt jede Möglichkeit, als »Sinn«, als »System«, als »Äquivalent« oder in einer Hierarchie konstruiert zu werden, in der die Toten den Lebenden untergeordnet wären. Dieses Gesetz unterbricht nicht nur die Logik eines Aufschubs, die einer Ökonomie ihre Form verleiht. Indem es diese Logik seinerseits herausfordert, erteilt es ihr selbst das Gesetz oder skandiert es sie in Einbrüchen eines *Unaufschiebbaren*. Und dies kommt einem Befehl gleich. Denn »die Gerechtigkeit wartet nicht«.[59] Die Differenz des Unaufschiebbaren betrifft deshalb aber nicht nur die Lebenden. Sie betrifft nicht weniger, vielleicht noch mehr die Toten oder jene, die nicht oder noch nicht geboren sind. Von ihnen schreibt sich die Logik des Aufschubs her, und an sie ist sie adressiert. Nichts aber erlaubt, über sie zu verfügen und als Äquivalente zu handeln. Nichts ermächtigt dazu, den singulären Tod durch eine Ökonomie zu substituieren, die den gemeinsamen als »Wert« aufschiebt. In diesem Tabu zeichnet sich eine Differenz ab, die noch das Symbolische von sich gespalten haben wird, indem sie es ebenso herausfordert wie unterbricht, und in

58. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 77, Werkausgabe Bd. VII, Frankfurt/M. 1977, S.68.

59. Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S.53.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nichts anderem besteht die Möglichkeit jener »Revolution«, von der Marx spricht. Die unausgesprochene Voraussetzung, daß die Todesfurcht der politischen Ökonomie bereits eine Übersetzung, die Gemeinsamkeit des Aufschubs die Transposition eines Unaufschiebbaren darstellt, berührt den sterblichen Gott, zu dem sich der »Wert« aufrichtet, mit der Möglichkeit seines Sturzes. Ein Wink nur, und er würde am Einspruch der Endlichen zerfallen, die er in Gespenster verwandelt, aber nicht bannen kann und deshalb wiederkehren lassen muß. Dem Geldsymbol jedenfalls bleibt unlöschbar eingeschrieben, daß es einer Traumatologie nicht Herr wird, aus der sich seine Gestalt erhebt. Und dies wird nicht nur freisetzen, was jede Ökonomie eine *politische* Ökonomie sein läßt. Früher noch eröffnet es die Frage nach dem, was bei Heidegger *Bürgschaft*, bei Derrida *Gabe* heißt: die Frage nach jener Instanz, die sich als Unzeitigkeit in jedem ökonomischen Ausdruck eingeschrieben haben und in ihm annulliert worden sein muß, um ausgedrückt zu werden. »Es ist nicht so, daß erst ein Tausch von Dingen oder Gütern stattfände, der sich dann in einen symbolischen Tausch verwandelte. Vielmehr stellt das Symbolische den Tausch allererst her, es eröffnet und konstituiert die Dimension des Tausches und der Schuld, mitsamt dem Gesetz oder dem Befehl der Zirkulation, in der die Gabe annulliert wird.«[60] Alles kommt deshalb auf diese Annullierung an, über deren Gewalt sich die der Ökonomie erhebt. Denn das Symbolische ist ökonomisch zwar ein »Erstes«. Es stellt den Tausch her und verbürgt dessen Möglichkeit und Gesetz. Doch hat es damit bereits annulliert, was ihm *vorausgegangen* sein muß und jede Instanz eines »Ersten« gestrichen haben wird. Erst dies allerdings macht lesbar, was Marx über die Ökonomie des Aufschubs erklärt – vor allem aber seine Weigerung, die Odysseen einer symbolischen Zirkulation als letztes Wort oder im Namen des Gesetzes zu autorisieren. Zwar gewährleistet das Symbolische die Zirkulation *innerhalb* einer Ökonomie. Es läßt jeden Term an seinem Schickungsort eintreffen, und sei es als Verlust, der den Produzenten im blinden Fleck ihrer Intention oder als Pleite widerfährt. Doch geht diese Möglichkeit nur aus einer anderen hervor. Sie besteht darin, daß sich das Symbolische bereits disseminiert haben muß, um Symbol zu »sein«. Ein unhintergehbarer Schnitt zeichnet sich hier ab, der das Symbolische sprengt: er entzieht die traumatologische Präsenz des »Werts« jeder Metaphysik, die Logik des Aufschubs jeder zeitlichen Linearität und das Symbolische jeder Möglichkeit, für eine Rückkehr zu *bürgen*. In diesem Schnitt allerdings skandiert sich das Gefüge der Ökonomie

60. Jacques Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S.24.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in Leerstellen eines Schweigens, aus denen die *Kritik* hervorgeht und sich zur Schärfe eines Angriffswissens zuspitzt.

Ebenso wenig wie Kant geht es Marx deshalb darum, der Ökonomie von Äquivalent und Wert eine »Ethik« zu injizieren, die sie in ihren Anmaßungen gleichsam »von außen« moderieren oder begrenzen würde. Vielmehr entzieht Marx jenen Term, den Kant auch den »inneren Wert« nennt, jeder Opposition von »Innen« und »Außen«, wie sie von einer Ökonomie hergestellt werden mag. Die Risse, die den ökonomischen Ausdruck als Ungleichzeitigkeit zu sich selbst präsentieren, sind keine ökonomischen Größen. Als Differenz, die Differenzen »macht«, läßt sich die Arbeit dieser Differenz nicht tauschen. »Kritisch« ist insofern, lesbar zu machen, was sie der Opposition von Innen und Außen, Subjekt und Objekt, Ethik und Ontologie vorausgehen läßt. Kritisch ist die Signatur dessen, was sich traumatisch, auf einen Schlag als stillschweigende Inschrift eines unmöglichen *Zusammen* eröffnet, die noch mit dem Symbolischen bricht, sofern es *Ausdruck* und *Zeitökonomie* ist. Deshalb mußte sich bereits Kants Begriff des »Erhabenen« allem widersetzen, was Gestalt werden könnte oder an ein spezifisches Material gebunden sein muß, um »regionale Ontologien« wie »Sprache« oder »Ökonomie« definieren zu können. Entscheidend nämlich ist jene *kritische* Scheidung, die sich als Unmöglichkeit des *Zugleich* in jeder Ordnung des Ausdrucks ereignet. Dieses Ereignis öffnet, was Ausdruck nicht sein kann und kein Äquivalent verstattet. Deshalb kann es auch nicht darum gehen, die ontologische Frage »ethisch« zu supplementieren, ihr, hinterrücks sozusagen, eine andere, »ethische«, einzuschreiben. Die Zumutung, die von der *Kritik* ausgeht, ist ungleich größer. Sie besteht darin, in den Texturen der Ökonomie jene Leerstellen aufzusuchen, in denen sich, über jede mögliche Symbolisierung hinaus, die ungreifbare Voraus-Setzungen eines *Zusammen* niederschreiben, das keine Hierarchie von Lebenden und Toten kennt. Wenn denn »tot« zu sein heißt, der symbolischen Zirkulation entzogen zu sein, die alles an seinen Bestimmungsort zurückkehren läßt, dann spricht die Traumatologie des »Werts« *von den Lebenden selbst als Toten*. Diese Traumatologie hat sie aus dem symbolischen Gefüge des »Sinns« herausfallen lassen. Zwar verbürgt das Symbolische den Sinn wie ein Diktat. »Das Kapital ist Sinn, der reinen Sinn (und nach allen Richtungen hin) produziert, der für kein verortbares Subjekt Sinn macht, außer für diesen Prozeß selbst. Und das Spiel – der Krieg – des Finanzmarktes ist die verfeinertste, verselbständigste Form dieser blasenartig in sich abgeschlossenen Entwicklung: die verlockende Luftblase eines zugleich überdrehten wie schlaf-

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trunkenen *Koste es, was es wolle*.«[61] Doch zerplatzt diese Luftblase an dem, was sich im Innern des Marx'schen Wertbegriffs als »Empirismus der Differenz« aufnötigt, in dem sich der unmögliche *tópos* einer »materialistische Ethik« zustellt. Sie entzieht sich jedem Begriff. Denn sie registriert nicht das Sinnliche, sondern den Abstand, der es sinnlich sein läßt. Sie entziffert die Spur einer Arbeit, die Sinnliches und Intelligibles voneinander absetzt, weil mit der unmöglichen Gabe eines »Dritten« signiert hat, die sich dieser Opposition nicht fügt, weil sie in Kredit nicht zu verwandeln ist. Dieser Empirismus des Ethischen bricht nicht nur mit Relationen von Gebrauchswert und Tauschwert, in denen sich die Immanenz einer Ökonomie herstellt. Er bricht mit allen dualen Anordnungen, in denen jede Ökonomie einem bestimmten Platonismus unterstellt ist. Denn er entzieht die traumatologische Nicht-Präsenz den »Wert« jeder Metaphysik des Ausdrucks, und sei es der des Symbolischen.

Jedes Kind weiß das. Und deshalb bleibt der Begriff des »Werts« bei Marx letzthin unbestimmt, weil ontologisch ebenso unbestimmbar wie ökonomisch. Darin nämlich besteht sein »Materialismus«. Im übrigen ist sein Brief an Kugelmann, in dem das Kindliche das Wort ergreift, gerade in dieser Hinsicht äußerst beredt. Zwar spricht er von Bedürfnismassen, von Produktmassen und von Massen einer gesellschaftlichen Gesamtarbeit, die zur Produktion der entsprechenden Güter aufgewandt werden muß. Er tut also in bestimmter Hinsicht so, als handle es sich um gegebene, statistisch anschreibbare Größen, gut genug, um im Horizont der *Kritik* die Möglichkeit eines »ökonomischen Plans« der Gesellschaft erscheinen zu lassen. Doch nicht zufällig fassen sich diese Relationen am Ende der berühmten Briefpassage keineswegs im Begriff des »Werts« zusammen. Sie lassen Marx nur davon sprechen, die Proportionen des jeweiligen Austauschs seien der »Tauschwert dieser Produkte«.[62] Die Vorsicht, die Marx hier an den Tag legt, gehorcht der Scheu, eine Differenz zu bestimmen, die dem »Tauschwert« als »Wert« immer *vorausgeht*, ohne in der ökonomischen Ordnung als Entität oder symbolische Größe erscheinen zu können. Ontologie, die ihrer ethischen Dissemination insofern ebenso wenig entgeht, wie sie diese Dissemination beherrschen kann: zwar ermöglicht diese Konstellation den Tauschwert ebenso wie den Gebrauch einer Ware. Sie gestattet die Immanenz des Ökonomischen und läßt eine bestimmte Gemeinschaft »leben«. Doch hat sich diese »Gemeinschaft« ihrerseits in einer unaufhebbaren Differenz disfundiert, die

61. Jean-Luc Nancy: *Koste es, was es wolle*, S.54.

62. Karl Marx/Friedrich Engels: *Briefe über das Kapital*, S.185.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Horizont ihrer Ökonomie des Lebens vom Nicht-Horizont dessen abgesetzt hat, was ihr als »Arbeit der Differenz« entzogen oder vorenthalten bleibt. Von nichts anderem wird sprechen, was bei Marx »Arbeit« heißt und was deshalb nicht weniger, als Differenz *vor* jeder Differenz nämlich, ohne jede distinkte Bestimmung bleiben muß, die aus einem »Symbolischen« hervorgegangen wäre.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Barbarei der Arbeit

Die Zirkulation der Zwecke

Der Begriff der Arbeit bezeichnet bei Marx nicht einfach eine Naturbedingung menschlichen Lebens und ebenso wenig eine anthropologische Gegebenheit. Wo sich die *Kritik* solchen Vorstellungen zu nähern scheint, da zerfallen sie sofort in andere Bestimmungen, mit denen sie korrespondieren oder die an ihre Stelle treten, um etwas ganz anderes zu sagen. Es gibt keinen kohärenten Begriff der Arbeit bei Marx. Es gibt multiple Sequenzen, die um den *fehlenden Begriff der Arbeit* kreisen. Entfremdete Arbeit, Arbeit als Selbstverwirklichung und Entwirklichung; konkrete und abstrakte Arbeit; produktive und unproduktive Arbeit; lebendige und tote Arbeit; und schließlich: Arbeit überhaupt, »Arbeit sans phrase« – überall verzweigen und vervielfachen sich die Bestimmungen, kommentieren sie wechselseitig ihr Ungenügen, um von etwas ganz anderem zu sprechen. Wollte man das gemeinsame Gravitations-Zentrum bezeichnen, um das sie sich gruppieren, so wäre es die Anstrengung, in Begriffen der Arbeit metaphysischen Oppositionen zu entkommen, die diese Begriffe beherrschen und sich in ihnen wiederherstellen, sobald sie wirksam werden. Die »Arbeit«, von der Marx spricht, ist jedenfalls zunächst keine *ökonomische* Größe. Zunächst ist sie ein Begriff, der einen gewissen Kampfwert aufweist. »Die Nationalökonomie geht von der Arbeit als der eigentlichen Seele der Produktion aus, und dennoch gibt sie der Arbeit nichts und dem Privateigentum alles.«[1] So weit die Anklage. Aber was hieße es, der Arbeit zu »geben«? Was bleibt die Nationalökonomie der Arbeit schuldig, wenn sie von ihr als eigentlicher Seele der Produktion ausgeht? Welcher Begriff von »Eigentlichkeit« liegt diesem Ausgang zugrunde? Und worauf führt er zurück? Was also hätte die Nationalökonomie der Arbeit zu erstatten, gerade *indem* sie von ihr ausgeht und sich von ihr beseelen läßt? Und welche Verschiebun-

1. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844*, S.520.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen könnten sich in dieser Erstattung, diesem »Stattgeben« ankündigen?

Von Anfang an findet sich Marx jedenfalls in einer Situation ein, die durch eine einschneidende Marginalisierung charakterisiert ist. So sehr die Arbeit das ökonomische Gefüge beseelt, so wenig ist sie eine ökonomische Größe. Sie fehlt an dem Platz, den sie innehat. Sie umschreibt ihr eigenes Fehlen in einem Kontext, der von ihr wie von seiner eigenen Seele besessen ist, sie unentwegt aufruft und zitiert. Stets präsent, fehlt die Arbeit immer, und immer fehlt es an Arbeit. Es ist, als beschriebe sie einen »Subtext«, auf den die Ökonomie beständig rekurriert. Und doch kann sie ihn nicht anders als in Fußnoten oder Randbemerkungen auftauchen lassen, in denen sie ihn vor allem verstummen läßt. Stillschweigend bleibt die Arbeit, Voraussetzung aller ökonomischen Kommunikation, aus dieser Kommunikation ex-kommuniziert. Die »Seele« der Ökonomie, dieses ebenso unverzichtbare wie ungreifbare Fluidum, das dem ökonomischen Corpus seine Gestalt gibt, geht aus einer Verbannung hervor, die das Verbannte in immer anderer Gestalt wiederkehren läßt. Insofern ist die Arbeit ebenso Effekt einer Verschiebung, wie die »Seele« ein solcher Effekt gewesen war. Um als Arbeit zu erscheinen, muß die Arbeit durch einen Hiatus von sich selbst getrennt sein – ganz so, wie die »Seele«, um einem *Ich* die Gewißheit seiner Selbstpräsenz zu geben, nicht nur jedes andere Ich als beseelt und sich beseelend durchlaufen haben wird, sondern an eine göttliche Geld-Instanz appelliert haben muß, die »Seele erst gibt«. Exkommunikation und Wiederkehr bedingen einander und lassen in ihrer Verschränkung einen Spalt aufreißen, in dem sich das Problem erst zeigt. Es geht nämlich um nicht weniger als um eine Theologie der Arbeit, der sich Marx konfrontiert sieht. Und es geht um die Verlustmeldungen, in denen sich diese Theologie schreibt, wenn sie den Arbeiter sein läßt, was er ist. »Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. Je größer also dieses Produkt, je weniger ist er selbst.«[2] Dies könnte die Anklage immerhin präzisieren. Denn zwischen Produzent und Produkt herrschen Gesetze des Maßes: Relationen des Größer und Kleiner, Gleichungen eines Weniger und Mehr. Aber nie erreicht dies die Arbeit. Sie entzieht sich allen Gleichungen. Jeder Größenrelation geht »etwas« voraus, das die Größe ihrerseits erst schätzbar macht und deshalb seinerseits unschätzbar bleibt. Es markiert eine Zäsur, die ökonomisch nicht adressierbar ist. Sie plaziert sich inmitten einer metaphysischen Dualität und durchläuft deren Oppositionen von Körperlichem und Ideellem,

2. Ebd., S.512.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Materialitäten und Wesensschau nur, um sich in ihnen zu dislozieren. Und dies trägt sich jeder Ökonomie als Unruhe ein, die das System als Virulenz, als affektive Ladung oder Konfusion durchläuft.

Noch Niklas Luhmann, nicht unempfänglich für solche Konfusion, registriert diese Nicht-Adressierbarkeit, wenn er der Arbeit eine »parasitäre« Struktur attestiert; und das wird hier nicht nur erwähnt, um ein Schlaglicht auf Seelenverwandtschaften der Systemtheorie zu werfen. »Mit Ausschließung der Arbeit erreicht, oder symbolisiert zumindest, der Eigentumscode die Totalität der Kontrolle der Knappheit, die Universalität der Ordnung seines Bereiches und die technische Eindeutigkeit der Informationsverarbeitung. Arbeit bleibt eine diffuse Kategorie. Sie bleibt natürlich unvermeidbar und bleibt im System erhalten. Man arbeitet weiter. Arbeit ist demnach das ausgeschlossene eingeschlossene Dritte – der Parasit im Sinne von Michel Serres.«[3] Das währende *skándalon* der Arbeit besteht also darin, von einer nicht-adressierbaren Zäsur zu sprechen, deren an-ökonomische Unverortbarkeit jedes System in Unruhe versetzt. Der »Parasit« als ausgeschlossener eingeschlossener »Dritter« erschüttert alle Grenzziehungen von Innen und Außen. Er greift jede Theorie des Systems an, die sich auf solchen Grenzziehungen oder Definitionen begründen will. Das »System« muß einen ihm unverzichtbaren Term bereits ausgeschlossen haben, um ihn wiederkehren lassen und darin affirmieren zu können. Es beruht auf einem Umweg, dessen es nicht habhaft wird und der seine eigenen Fundamente unterhöhlt. Darin besteht, worauf Marx insistiert, jener Konflikt, den die Intervention seiner *Kritik* aufreißen läßt und verschärft. Wenn die Nationalökonomie die Arbeit nämlich als ihr beseelendes Prinzip aufruft, dann als Effekt eines Ausschlusses, eines Umwegs und eines Aufschubs, der sich in nationalökonomischen Begriffen nur diffus adressieren läßt. Deshalb »gibt« die Nationalökonomie der Arbeit auch »nichts« und kann sie ihr nichts geben. Unvermeidbar, wie sie ist, bleibt sie dem System zwar erhalten, unterläuft aber auch um so unbeherrschbarer die technische Eindeutigkeit seiner Informationsverarbeitung. Erkennbar schreibt sich in diesen Figuren etwas nieder, was mit jedem *einfachen* Arbeitsbegriff gebrochen haben muß. Die Arbeit als »beseelendes« Prinzip jedenfalls ist kein Erstes, keine Wesenheit oder Substanz. Wo sie sich einer Ökonomie der Aneignung aussetzt oder aussetzen muß, da allein im Modus eines Wieder-Eintreffens oder einer Wiederkehr, des Auftauchens aus einer »Exteriorität« also, die sich vom System nicht verorten läßt.

3. Niklas Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, S.212.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was also hieße es unter diesen Voraussetzungen, der Arbeit zu »geben«? Was blieb man ihr schuldig, was muß ihr erstattet werden, um ihr gerecht zu werden? Doch ebenso: wie sollte man ihr »geben« können, wenn sie den Regelkreisläufen des Tausches doch entzogen ist? Schon in den *Manuskripten* von 1844, dies verbietet sich nach all dem von selbst, kann Marx diese Frage nicht mehr in ontischen Relationen aufwerfen. Der Arbeit zu »geben«, das kann nicht heißen, sie im bestehenden System der Verteilung nur angemessener zu bedenken, ihr Los zu erleichtern, sie zu »humanisieren« oder ihr Anerkennung zu zollen. In Terminologien der »Entfremdung«, die er zunächst den Arsenalen der Metaphysik entlehnt, sucht Marx etwas ganz anderes zur Sprache zu bringen. In ihnen meldet sich etwas an, was deren Logik in Unruhe versetzt und insgesamt durchkreuzen wird. Was nämlich erklärt Marx?[4] Zunächst, daß der Arbeiter vom Produkt seiner Arbeit entfremdet sei; denn dieses Produkt sei nicht Gegenstand einer Aneignung durch den Arbeiter, sondern des Genusses des Herrn. Diese erste Entfremdung hat aber nur den starken Wert eines vorläufigen Symptoms. Vom Produkt seiner Arbeit entfremdet, ist der Arbeiter auch vom Prozeß der Produktion entfremdet, aus dem der Gegenstand hervorgeht, ist seine Arbeit also entfremdete Arbeit oder tätige Selbstentfremdung des Arbeiters. Diese zweite Entfremdung indiziert eine dritte, und sie scheint noch tiefer in metaphysische Bestimmungen hineinzuführen. Von sich, seiner menschlichen Natur oder seinem »Wesen« entfremdet, ist der Mensch auch von anderen Menschen oder von seiner »Gattung« entfremdet. Drei Stufen oder Stadien der Entfremdung also, deren phänomenologische Kohärenz unabweisbar zu sein scheint. Und doch werden sie nur durchlaufen, um sie wie auf einen Schlag zu destruieren. Wie Marx nämlich überraschend konstatiert, hat er damit das entscheidende Niveau der *Kritik* überhaupt noch nicht erreicht. Denn er hat »den Begriff der *entäußerten Arbeit* (des *entäußerten Lebens*) aus der Nationalökonomie als Resultat aus der *Bewegung des Privateigentums* gewonnen. Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffes, daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverwirrung sind. Später schlägt dies Verhältnis in Wechselwirkung um.«[5] Erst *später* also: einerseits Resultat des Privateigentums, kündigt sich im Begriff der Entfremdung eine Verschiebung an, die alle bis-

4. Vgl. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844*, S.510ff.

5. Ebd., S.520.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

herigen Anordnungen erfassen und destruieren wird. *Die Entfremdung ist nämlich schon in sich »verspätet«*. Das Privateigentum, zunächst Grund oder Ursache der Entfremdung, ist seinerseits nur Konsequenz einer ganz anderen »Entfremdung«, die gleichsam »früher« als Privateigentum und entfremdete Arbeit »ist«. Und dies bricht mit der Phänomenologie, die die Marx'sche Lektüre zunächst geleitet hatte. Was immer sich in Phänomenen der Entfremdung zeigt, kann nur wiederholen, was sich nicht etwa als Phänomen zeigt, sondern bestenfalls »an« ihm wiederholt. Wenn sich in diesen Symptomatologien also etwas manifestiert, so nur, indem es sich zurückgezogen hat. Zwar erklärt Marx, noch das Privateigentum sei Resultat der »entäußerten Arbeit«. Doch ganz so, als wolle er der Gefahr eines Zirkelschlusses zuvorkommen, die in dieser Äquivokation angelegt ist, setzt er sofort hinzu, auch die Götter seien nur eine »Wirkung der menschlichen Verstandesverwirrung«.

Um diese Verwirrung wird es gehen. Längst hat nämlich auch die *Kritik*, ohne daß sich dies in Kategorien der Ökonomie zur Sprache bringen ließe, eine verwirrende, in sich gespaltene Begrifflichkeit eingeführt. Nicht anders als Freud, der die Verdrängung nicht denken kann, ohne eine »Urverdrängung« zu denken, die sich den Ökonomien der Verdrängung entzieht, sie jedoch ermöglicht und auf sie einwirkt, schreibt Marx der Entfremdung mehrfache Tempi ein. Zwar gibt es die »entfremdete« Arbeit. Sie resultiert aus dem Privateigentum, ist von ihm verursacht oder generiert. Aber beider Verhältnis geht aus einer »anderen« Entfremdung hervor, die »früher« ist als sie. Sie kann sich in den Phänomenologien der Entfremdung nur als Spur einer »Verwirrung«, als Diffusion oder Konfusion niederschreiben. Längst betrifft die Marx'sche Frage deshalb anderes als nur die Beziehungen von Privateigentum und Arbeit. Sie reduziert sich nicht auf die nach einer »Entfremdung«, wie sie sich einer Phänomenologie der Arbeit unter Bedingungen des Privateigentums zeigt. Allen diesen Phänomenen muß eine andere »Entfremdung« vorangegangen sein, die das Spiel von Entäußerung und Aneignung, von Verwirklichung und Entwirklichung eröffnet. Was eine Ökonomie einsetzt, was sie funktionieren läßt, resultiert aus dieser »ersten« Entfremdung wie aus einem Trauma. Sie ist kein historisches Datum, kein urgeschichtliches Ereignis. Ebenso wenig geht sie der Entfremdung im Sinn einer zeitlichen Abfolge voraus. Sie »ist«, was auf die Phänomenologien der Entfremdung ebenso einwirkt, wie sie deren Wirkungen erst freisetzt. Sie »ist«, was sich in der Entfremdung *wiederholt* und darin *verschiebt*. Was sich in der Arbeit zeigt, ist in einer Weise von sich getrennt, in der sich die *Genealogie* Nietzsches bereits ankündigt: daß eine Kraft reaktiv sei, sofern sie von

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem getrennt wird, was sie vermag.[6] Immer ist die Arbeit Signatur einer solchen Trennung. Doch ebenso antizipiert sich damit auch der Einspruch, der sich erheben läßt, wo Nietzsche diese Teilung mitunter selbst noch im Horizont eines »vollen«, von sich nicht getrennten oder in sich ungeteilten »Vermögens« zu denken versucht. Was Marx schreiben läßt, obsessionell und zornig, das sind keine Ganzheiten. Es sind Teilungen, Zäsuren und Differenzen »vor« jeder Ökonomie einer Gänze. Wie, so ließen sich diese Obsessionen, dieser Zorn auf einen vorläufigen Begriff bringen, sind diese Teilungen »vor« jedem Begriff einer Ökonomie oder »vor« jeder Ökonomie eines Begriffs zu denken? Wie also die an-ökonomischen Teilungen dessen, was »gerecht« wäre? Und was trennt die Arbeit deshalb von dem, was sie kann?

Tatsächlich gibt es keine Ökonomie ohne Teilungen, denn alle Ökonomie ist Einteilung, Zuteilung und Mitteilung. Ihnen ist die Arbeit ausgesetzt, oder aus ihnen geht sie hervor. Und dies setzt Wege voraus, die sie gehen kann, indem sie ihr einen »Zweck« vorschreiben. Arbeit wäre blinde Verausgabung von Energie, willkürliches Spiel von Einfällen, also keine Arbeit im ökonomischen Sinn, wäre sie nicht um Zweckbestimmungen geordnet, denen sie auf bestimmten Wegen, methodisch also, nachgeht. Nützlich wird Arbeit erst, wo sie einem *télos* unterstellt ist, das sie nicht schon von sich aus hat. Sie muß in Hinblick auf etwas geleistet werden, was ihr als Zweck oder Idee vorgegeben wird. Von Anfang an ist Marx damit einem »Idealismus« konfrontiert, der in dieser Anordnung der Arbeit wirksam wird und die Polemik immer neu herausfordern wird. Die Logik des Zwecks läßt sich nämlich nicht nur als *eídos* auf der Arbeit nieder. Sie bringt die Arbeit gewissermaßen selbst hervor. Sie setzt ihr Zwecke und bändigt die parasitäre Virulenz, die sie daran hindern würde, Arbeit zu sein. Um »Arbeit« zu sein, deren Resultate als nützliche Güter zirkulieren können, bedarf es, wie bereits Platon konstatiert, eines »gehörigen Bildes«, das der Arbeit nicht einwohnt und dem sie gehorsam sein muß; die Urszene kündigt sich an: »Wer wird nun aber erkennen, ob das gehörige Bild der Weberlade in irgendeinem Holze liegt? Der sie gemacht hat, der Tischler, oder der sie gebrauchen soll, der Weber?«[7] Erst der Gebrauch, den der Weber vom Produkt des Tischlers macht, setzt jenes *eídos* ein, das über die Tauglichkeit des Produkts entscheidet. Erst so wird die Arbeit nämlich nützlich, weil in ihrem Resultat kommunizierbar, und dies

6. Vgl. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd.3, S.781.

7. Platon: *Kratylos*, Sämtliche Werke Bd. II, Reinbek bei Hamburg 1986, 390b.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bereits verschränkt die Frage der Arbeit mit jener der Sprache. Nicht von ungefähr thematisiert auch Platon seine Teleologie der Arbeit in einem Kontext, in dem es um die »Bildung« richtiger Wörter geht, die zirkulieren können müssen: wie nämlich läßt sich das Zeichen in einer Weise auf das »Ding« festlegen, die es bloßer Willkür enthebt, die es nämlich zirkulieren läßt und als Bedeutung austauschbar, weil für einen anderen brauchbar macht? Dazu muß die Gefahr einer bloßen Verausgabung ohne nützlichen Zweck, einer Setzung ohne *télos* im Innern jener Arbeit gebannt werden, die die zirkulierenden Zeichen hervorbringt. Wäre sie anders doch, was vielleicht unter Vorbehalt der Kunst zu tun bliebe: *mímesis* ans Dingliche, die alle Gefahren der Konfusion und Diffusion heraufbeschwört. Und deshalb ist unverzichtbar, daß die Arbeit des wortbildenden Gesetzgebers »zum Aufseher hätte einen dialektischen Mann, wenn er die Wörter gut bilden soll«.[8] Dies aber teilt nicht nur die Macht zwischen Produzent und Aufseher, sondern verschiebt sie bereits grundsätzlich. Der Dialektiker ist es, der dem arbeitenden Gesetzgeber beim Verfertigen der Worte das Gesetz gibt. Als Protagonist von Zirkulationstechniken, der die Zeichen zu tauschen oder »zu fragen und zu antworten versteht«, bedient sich der Dialektiker der Worte im Horizont von Zwecken. Dies erst läßt die Worte zum »Werkzeug« werden – ganz so, wie der Weber es ist, der einer Weberlade ihr *eídos* gibt, nicht aber der Tischler. Die Arbeit des Gesetzgebers also muß von der Dialektik kontrolliert werden wie die des Tischlers vom Weber, der Gesetzgeber muß selbst beaufsichtigt werden, um nützliche Arbeit leisten zu können. Offenbar bereitet sich hier nicht nur eine Metaphysik der Arbeit vor, sondern eine ganze Geopolitik des Oiko-Semiotischen. Denn »wer könnte am besten Aufsicht führen und seine Arbeit beurteilen, hier sowohl als unter den Barbaren? Nicht der, der sie auch gebrauchen soll?«[9] Das Allgemeine kennt keine Ausnahme. Zirkulation und Gebrauch universalisieren die Logik der Aufsicht in einer Weise, die noch die Barbaren unter sich begreifen wird.

Und doch ist die Gefahr, die von der Arbeit ausgeht, damit keineswegs gebannt. Ganz im Gegenteil kehrt sie im Innern der Arbeit wieder. Denn sie birgt *in sich* das beständige Risiko, die Logik von Zirkulation und Nutzen zu durchkreuzen. Deshalb genügt es auch keineswegs, die Aufsicht nur wie eine Endkontrolle zu handhaben, in der die Dialektik nachträglich über das Produkt urteilt. Deren Aufsicht muß bereits im *Innern* der Produktion dafür sorgen,

8. Ebd., 390d.

9. Ebd., 390c.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daß sie keine parasitären Elemente freisetzt, die sich in das Produkt einschleichen könnten, um seinen »Sinn«, seine Bedeutung und Zirkulationsfähigkeit zu verunstalten. Wie eine Elementarlehre möglicher Arbeit muß die Aufsicht in deren Innerstes eindringen, muß sie die Arbeit in ihre Atome aufspalten, um im eidetischen Horizont von Zwecken sicherzustellen, »daß das Wort von Natur eine gewisse Richtigkeit hat und daß nicht jeder versteht, es irgendeinem Ding gehörig beizulegen«.[10] Dies nämlich ist entscheidend: das Wort muß *von Natur aus* eine gewisse Richtigkeit haben. Die Beziehung von Ding und zirkulationsfähigem Zeichen muß bereits im Prozeß ihrer Herstellung unauflösbar garantiert worden sein. Jede Spur einer Herstellung muß getilgt werden, die sich im eidetischen Reich der Zirkulation als dessen Störung niederschlagen könnte. Nur wenn nicht nur die Weberlade, sondern der Prozeß ihrer Herstellung völlig im Zweck des Webers aufgeht, ist sichergestellt, daß die Arbeit ihren »Sinn« erfährt. Oder nur, wenn die Arbeit des »Signifikanten« restlos im »Signifikat« verschwindet, ohne eine Störung oder Verwirrung zurückzulassen, wird die nützliche Arbeit ihren eigenen Begriff eingeholt haben. Dies allerdings verlangt nach einer Elementarlehre der Arbeit, die über die Verfügbarkeit von Sinn und Begriff wacht. – Doch sofort wiederholt sich in ihr die selbe Konfusion, die eine Geopolitik des Nutzens hatte bändigen sollen, nur auf anderer Ebene. Unvermeidlich bricht diese Konfusion erneut auf, sobald sich die Analyse folgerichtig ins »Innere« der Produktion versenkt, hier jedoch auf etwas trifft, was ihr wiedersteht: eine Differenz nämlich, die sich in Zweckbestimmungen nicht übersetzen läßt und deshalb alle Möglichkeiten einer dialektischen Kontrolle überfordert. Mit hoher Intensität freilich dringt die platonische Elementarlehre zunächst in die Mikrologien der Herstellung ein. Sie spaltet die Sprachzeichen in Partikel, in Silben, Phonemen und Buchstaben auf, um sicherzustellen, daß die Worte von Natur aus ihre Richtigkeit haben. Nur so kann an ihnen der Nachweis geführt werden, daß sie als »Material« der Sprache von vornherein auf einen zirkulationsfähigen »Sinn« festgelegt sind. Denn tatsächlich gibt es, wie Platon erklärt, keine bessere Art von Darstellungen, »als wenn man sie möglichst so macht wie dasjenige, was sie ausdrücken sollen«.[11] Eine Art ursprünglicher Verschränkung von »Wort« und »Sinn«, von Zeichen und Ding soll sich so manifestieren, die dafür einstünde, daß Darstellung und Dargestelltes bereits eine »gemeinsame« Herkunft haben. Diese Ursprünglichkeit allerdings kann nur mythisch

10. Ebd., 391a-b.

11. Ebd., 433d.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konstruiert werden. Und insofern stützt sich die platonische Dialektik der Arbeit ebenso auf den Mythos, wie sie auch auf Abwege gerät, indem sie sich gezwungen sieht, ihrem vermeintlichen Widerpart, der mythischen Unvernunft also, die Stimme zu leihen.

Zwar kommt ihm »wild und lächerlich« vor, was er im folgenden über die ursprüngliche Verschränkung von Ding und Zeichen vorbringt. Doch muß sich der platonische Sokrates dieser Begeisterung, zumindest einem kalkulierten Enthusiasmus hingeben, um Zeichen und Bezeichnetes als gleichursprünglich denken zu können. Unvermittelt muß sich Sokrates also von der mythischen oder göttlichen Macht eines Orakels berühren lassen. Der Mythos ersetzt an einem markanten Punkt, wonach unter dem Problemtitel der Arbeit zunächst gefragt worden war. Denn die Arbeit einer ursprünglichen Verschränkung von Ding und Zeichen ist selbst göttlich, und deshalb bahnt sich im Innern der platonischen Konzeption die Arbeit des Mythos nicht weniger als ein Mythos der Arbeit an. Er stattet sie mit übernatürlichen Potenzen aus. Und dies treibt die Versenkung in den göttlichen Ursprung der Zeichen, in dem jedes Gefahrenmoment einer Willkür getilgt wäre, aber versetzt die Dialektik auch in eine gewisse Opposition zu sich selbst. Sie wird mantisch, anagrammatisches Spiel der Zeichen, enthusiastische Feier einer Göttlichkeit der Arbeit, des Zwecks und der Bezeichnung. Deren Konfusion überfällt den dialektischen Willen zur Transparenz wie eine *manía*, die ihn ebenso affirmiert wie subvertiert. – Und doch, an einem bestimmten Punkt muß selbst dieser Enthusiasmus aussetzen, wie Sokrates konstatiert. Die »Urworte« eines »gemeinsamen Ursprungs«, auf den sie zurückgehen, lassen sich an einem bestimmten Punkt nämlich nicht weiter erklären. Die Elementarlehre der Arbeit scheitert, und insofern kehrt die barbarische Fremde unversehens, geopolitisch zunächst besiegt, unübersetzbar im Innern ihrer Ökonomie als Unmöglichkeit eines Verstehens und einer Kontrolle wieder. Sie widerfährt dieser Ökonomie als Fremde, die allem Nutzen und aller Bedeutung vorangeht und deshalb kein Terrain möglicher Aneignung und Aufsicht sein kann. Sie unterbricht insofern auch den göttlichen Mythos, auf den die Dialektik sich stützen mußte, um Dialektik bleiben zu können. Nunmehr nötigt sie nämlich dazu, »zu sagen, wenn wir etwas nicht verstehen können, dies sei ein barbarisches und ausländisches Wort. Und vielleicht ist manches unter diesen in der Tat ein solches; es kann aber auch von ihrem Alter herrühren, daß die ersten Worte uns unerforschlich sind. Denn da die Worte so nach allen Seiten herumgedreht werden, wäre es wohl nicht zu verwundern, wenn sich die alte Sprache zu

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der jetzigen nicht anders verhielte als eine barbarische«.[12] Eine gewisse Barbarei, von der dialektischen Geopolitik des Nutzens und der Bedeutung zunächst überwunden, steht damit im Innern von Arbeit und Zeichen wieder auf. Sie setzt jeder Hermeneutik eines Verstehens, das sich auf Zirkulationsbegriffe kapriziert, einen unüberwindbaren Widerstand entgegen. Nicht weniger zerstreut sie damit auch die *manía* ursprünglicher Bedeutungen, in der die Dialektik sich hatte abstützen wollen. Deren Enthusiasmus scheitert also nicht etwa, weil sie auf eine »dingliche Härte« träfe, die der Sprache undurchdringlich wäre, auf einen opaken Rest des Materiellen etwa, der sich seiner Aneignung entzöge. Ganz im Gegenteil: indem sie die Worte immer neu »herumdreht«, hat es die Dialektik mit einem »Zu Viel« an Sprache, einem »Zu Viel« der Differenz oder einer Barbarei zu tun, deren Sprechen jede Geopolitik des Verstehens überfordert. Diese Fremde läßt sich *als Differenz* nicht ökonomisieren. Und dies erst läßt sie auch als »dingliche Härte« im Innern der Arbeit auftreten. Zwar kann diese Härte einer Alterität theologisch oder mythisch überwölbt werden. Doch wird das Denken damit jener barbarischen Anderheit nicht Herr, die mit der Rationalität des Gebrauchs ebenso schon gebrochen hat wie mit dem Mythos ursprünglicher Verfertigung.

Im gleichen Augenblick nämlich, in dem »die Worte so nach allen Seiten herumgedreht werden«, wie Platon konstatiert, sprechen sie von unvorhersehbaren Wendungen, die jedem Diktat einer Anwendung, eines Nutzens oder einer Bedeutung entgehen. Von diesem Spalt, der sich in ihrer Mitte auftut und in jeder Vermittlung das Barbarische einbrechen läßt, wird keine Dialektik frei. Zwar bedarf sie der Arbeit, um Nutzen und Bedeutung zirkulieren zu lassen. Unvermeidbar wird ihre Ökonomie aber deshalb von barbarischen Beziehungen aus Abständen und Differenzen auch durchkreuzt, die »in« ihr unbeherrschbar bleiben. Der Gedanke, diese andere Sprache sei »alt«, bietet Platon zufolge nämlich keinen Ausweg. Im Grunde gibt es gar keine »alten Sprachen«, wie er erklärt. Es gibt nur fremde, andere oder barbarische, deren Einbruch die Beziehung von *lógos* und *mythos* ebenso herstellt wie bedroht.[13] Und weil die Möglichkeit der Dialektik an diese Barbarei gebunden ist, taucht die Gefahr einer fundamentalen Verwirrung immer neu in ihren Binnenbezirken auf. Sie bedroht sogar den Mythos, der sie stillstellen sollte. Wo die Dialektik also Nutzen und Bedeutung zirkulieren läßt und Geopolitiken einer Entfremdung des Fremden

12. Ebd., 421d.

13. Vgl. Jacques Derrida: *Dissemination*, S.187.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

folgt, ist sie von irreduziblen Rissen gezeichnet, selbst wo sie sich im Mythos abstützen will. Nichtsdestoweniger muß sie sich der Arbeit aussetzen. Ohne sie wäre das geopolitische Spiel von Eigenem und Fremdem nicht einmal möglich. Aber damit werden Verwirrung, Konfusion und Diffusion geopolitisch auch grenzenlos. Sie sind nicht einfach eine Verwirrung des *lógos*, die eingesetzt hätte, als er – in einem Augenblick mangelnder Wachsamkeit etwa – die zirkulären Bahnen einer Rückkehr zu sich verlassen hätte. Diese Verwirrung ist kein Aussetzen seiner Kohärenz, kein Absturz, der auch hätte vermieden werden können. Sie ist *Doppelgänger* dieses *lógos* oder Double seiner Ökonomie. Und deshalb eskaliert die Verwirrung geopolitisch im gleichen Maß, in dem die Systeme der Informationsverarbeitung sie ihrer Kontrolle unterwerfen. Nie hat die Metaphysik anderes versucht als dieser Konfusion der Arbeit Herr zu werden. Stets sollte, was ist, auf einen Grund zurückgeführt werden, der klar und eindeutig adressierbar wäre. Daß nichts ohne Grund sei, grundierte die Metaphysik aber nur mit einer Theologie letzter Instanzen, und dies stattet auch die Arbeit mit göttlicher oder mythischer Dignität aus. Nur als theogen kann sie – zirkulieren.

Und dies läßt die Marx'sche Frage einsetzen, entwirft ihren Angriffsplan gegen eine platonische Konzeption der Arbeit, von der auch die politische Ökonomie beherrscht wird. Es gibt keine göttliche Substanz, die den Begriff dieser Arbeit regieren könnte, sondern nur eine Differentialität fremder Sprachen, in welche die Arbeit als Unmöglichkeit einer Übersetzungs-Arbeit eingesetzt wird. Und deshalb gibt es auch keinen kohärenten Arbeitsbegriff, kann es ihn nicht geben. Wie Platon legt Marx in der Arbeit vielmehr eine Undurchdringbarkeit frei, die sich jeder »Hermeneutik« widersetzt, und sei es die einer »Praxis«. In der Gegenständlichkeit des Gegenstands insistiert, was jede dialektische »Aufhebung« unterbricht und sie im Modus einer Wiederholung aus Wiederholungen skandiert. Anders aber, als das ein naiver Materialismus unterstellen würde, ist diese Gegenständlichkeit keine Substanz, keine metaphysische Wesenheit. Die Gegenständlichkeit schreibt sich vielmehr aus Barbareien einer Alterität oder aus einer »fremden Sprache« her, die den Gegenstand erst auftauchen läßt. Dies ist es, was den »Materialismus der Arbeit« immer neu einsetzen läßt. Und deshalb kann es diesem »Materialismus« der Alterität auch nicht um die Versicherung gehen, ein Gegenstand sei gegenständlich, und ebenso wenig um den beschwörerischen Gestus, mit dem der Arbeit eine solche Gegenständlichkeit attestiert würde. All dies bliebe metaphysisch und könnte nur einen Mythos der »Materie« dazu einladen, seinerseits als Dogma eines Denkens Platz zu greifen. Der entscheidende Gesichtspunkt ist, was die Dialektik aussetzen läßt: jene Barbarei einer

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alterität, die als Fremdsprache unübersetzbar ist und darin die »Gegenständlichkeit des Gegenstandes« erst freigibt. Von hier aus zitiert sich der antiplatonische Affekt, der Marx schreiben läßt; denn von hier aus besteht Marx immer neu darauf, »daß das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ihm erst *gegenständlich*, *wirklich* ist durch sein Verhältnis zu dem anderen Menschen«.[14] In der Durchlässigkeit dieses »Durch« bündeln sich alle Fragen. Medialen Zuschnitts, erschöpfen sie sich nicht darin, einem Gegenstand eine Bedeutung zu geben, und sei es die, »materiell« zu sein. Viel eher steht in dieser Medialität, dieser Beziehung zum Anderen so etwas wie der »Sinn« des Gegenständlichen »selbst« auf dem Spiel. Und damit der eines »Seins«. Er erschöpft sich nicht in der platonischen Auskunft, daß erst der Gebrauch, den der Weber von der Weberlade macht, über die Nützlichkeit der Tischlerarbeit entscheidet und ihr so »Bedeutung« gibt. Dieser »Sinn« übersteigt jede Möglichkeit einer bloßen Vergabe von Bedeutungen oder Zwecken, wie sie sich als Zirkulation herstellen mag, und zwar im gleichen unmeßbaren Maß, in dem der »Andere« jeder Gegenständlichkeit vorangeht, an der sich eine Produktion festmachen mag. Zwar bewährt sich die Arbeit immer als gegenständlich an ihrem Gegenstand. Doch schreibt sich diese Gegenständlichkeit nicht von der Arbeit her, sondern von der Barbarei des Anderen. Diese Zuschrift, diese Medialität »vor« aller Zirkulation läßt jede platonische Zuweisung von Ding und Bedeutung aufplatzen, um innerhalb ihrer Zweckbestimmungen den »Sinn« einer ganz anderen Frage zu öffnen. Genau so, wie der platonische Aufseher im Innern der Arbeit auf Barbarei und Fremdsprache trifft, entziffert Marx eine Alterität, die sich jeder hermeneutischen Investition eines platonischen Kapitals entzieht. »Proudhon hat aus diesem Widerspruch zugunsten der Arbeit wider das Privateigentum geschlossen. Wir aber sehn ein, daß dieser scheinbare Widerspruch der Widerspruch der entfremdeten Arbeit mit sich selbst ist und daß die Nationalökonomie nur die Gesetze der entfremdeten Arbeit ausgesprochen hat.«[15] Aber die Entzifferung dieses Verhältnisses folgt längst einem anderen Text, einem Gesetz nämlich, das »anders« ist als das der Aufsicht und ihrer Zwecke. Und dies tangiert, was jeder Phänomenologie einer Entfremdung vorhergeht.

Nur *deshalb* nämlich schneiden sich in der Entfremdung zwei Ordnungen, die nicht aufeinander abbildbar sind. Sie überkreuzen sich chiastisch, unübersetzbar, und erst in dieser Unübersetzbarkeit

14. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844*, S.519.

15. Ebd., S.520.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schreibt sich die entzogene »Ur-Szene«. Zwar läßt sich die eine Ordnung, die der »entfremdeten Arbeit«, sozusagen phänomenologisch lesen. Sie durchläuft verschiedene Stadien: die der Entfremdung vom Produkt, die der Entfremdung vom Prozeß des Produzierens und damit vom menschlichen Wesen, und schließlich: die der Entfremdung von der Gattung und vom anderen Menschen. Aber alle diese Stadien, in denen sich die Entfremdung präsentiert, indem sie immer größere Bögen um das »Subjektzentrum« schlägt, in dem sie sich abstützt, gehen aus einer ganz anderen Ordnung hervor. Sie ermöglicht diese Entfremdungen, ohne ihnen zu unterstehen. Das »Verhältnis zum anderen Menschen« umreißt nicht nur den Rahmen des Gegenständlichen, in dem eine Ökonomie der Entfremdung erscheinen kann. Vor allem unterläuft es diesen Rahmen, setzt es ihn unabsehbaren Vielheiten möglicher Brüche aus. Es durchquert die Ordnungen der Entfremdung, und zwar in jedem einzelnen ihrer Gestalten. In der Gegenständlichkeit stehen also ganz andere Fragen auf dem Spiel als die einer Zirkularität, die den Begriff des »Fremden« im Horizont des »Eigenen« konstruieren würde. »Früher« noch als diese Konstruktionen, fremder als diese Fremde sozusagen, weil intimer und barbarischer als alle Immanenz ist das Verhältnis zum Anderen, aus dem sich die Gegenständlichkeit ergibt oder *gibt*. Einer ersten, barbarischen »Entfremdung« gleich, die alle weiteren Entfremdungen nach sich zieht und im Bann ihrer Anziehungskraft festhält, läßt sich dieser Chiasmus weder als Bild noch als Bildungsgeschichte einer Arbeit aneignen oder präsentieren. Er »ist«, was sich in gewisser, kaum bestimmbarer Weise jeder möglichen Aktivität entzieht – und damit auch jeder bestimmten Arbeit, die sich in einem mythischen Urzustand begründen würde.

Und dies erlaubt erst dessen Kritik. »Versetzen wir uns nicht wie der Nationalökonom, wenn er erklären will, in einen nur erdichteten Urzustand. Ein solcher Urzustand erklärt nichts. Er schiebt bloß die Frage in eine graue, nebelhafte Ferne. Er unterstellt in der Form der Tatsache, des Ereignisses, was er deduzieren soll, nämlich das notwendige Verhältnis zwischen zwei Dingen, z.B. zwischen Teilung der Arbeit und Austausch. So erklärt die Theologie den Ursprung des Bösen durch den Sündenfall, d.h., er unterstellt als ein Faktum, in der Form der Geschichte, was er erklären soll.«[16] Nur als Mythos ließe sich der Entfremdung »vor« aller Entfremdung ein urgeschichtliches Datum zuweisen. Dagegen spricht die *Kritik* von einem währenden Anfang, einem ursprungslosen Ursprung des Anderen. Sie iteriert eine Zerstreuung von Sprüngen, die noch den

16. Ebd., S.511.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ursprung durchziehen und dessen Temporalität generieren. Ihr gegenüber bleibt jede Ordnung einer Entfremdung im phänomenologischen Sinn sich selbst gegenüber verstellt oder verschoben. Privateigentum und Arbeit sind historische Gestalten einer Differenz oder einer Fremdsprache, die beider Verhältnis ebenso durchquert, wie sie sich ihm entziehen. Im Innern aller Entfremdung, ihr vorausgehend und sie überbietend, vor aller Ökonomie des »Eigenen« und »Fremden«, spricht eine andere, eine barbarische Fremde, die Eigenes und Fremdes erst verteilt. Ihr Name ist nicht von sich aus »Arbeit«, und doch kann sie ihn in bestimmten metaphysischen Konstellationen annehmen. Entscheidend bleibt, daß sich diese Arbeit jeder Ökonomie der Aneignung nur als Verwirrung mitteilen kann, von der sie sich ebenso absetzen muß, wie sie sich aus ihr erhebt. Wo immer eine Arbeit deshalb Platz greift, wo sie »wirkliche« Arbeit, »tatsächliche« Herstellung nützlicher Güter ist, da ist sie bereits von dem getrennt, was sie vermag. Nicht, weil sie »allmächtig« wäre, sondern im Gegenteil: weil sie sich aus einer irreduziblen Distanz herstellt, die sie von sich getrennt hält.

Was also hieße dann, der Arbeit zu »geben«? Was müßte ihr erstattet werden, um ihr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen? Was »gibt« Marx ihr, was spricht er ihr zu? Zumindest gibt er sich keinen Augenblick der Illusion hin, es fehle der Arbeit an Anerkennung. Bereits in den *Manuskripten* von 1844 wird diese Anerkennung ebenso durchkreuzt wie in den Polemiken gegen eine Sozialdemokratie, der die Arbeit sogar zur »Quelle allen Reichtums« wird. »Die Bürger haben sehr gute Gründe, der Arbeit übernatürliche Schöpfungskraft anzudichten; denn grade aus der Naturbedingtheit der Arbeit folgt, daß der Mensch, der kein andres Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft, in allen Gesellschafts- und Kulturzuständen der Sklave der andern Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben. Er kann nur mit ihrer Erlaubnis arbeiten, also nur mit ihrer Erlaubnis leben.«[17] Was als Übernatürlichkeit von Seele und Schöpferkraft erscheint und so um Anerkennung buhlen soll, geht aus Voraussetzungen hervor, die sich von einer Metaphysik des Einen und Eigenen nicht adressieren lassen. Die Erlaubnis, arbeiten und deshalb leben zu können, geht mit der Vorstellung einer übernatürlichen Potenz der Arbeit unauflösbar einher. Die Metaphysik der Arbeit, die Seele der Ökonomie, wird zum Gegenstand mythischer Anerkennung und enthusiastischer Verehrung erst unter Voraussetzungen dieser Unterwerfung. *Denn diese Unterwerfung ist es, die auch das platonische*

17. Marx: *Kritik des Gothaer Programms*, MEW Bd. 19, S.15.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Trugbild einer Übernatürlichkeit einsetzt. Deshalb kennt die Marx'sche *Kritik* die Arbeit nicht als Äußerung einer Substanz, einer Wesenheit oder Grundlage. Sie entziffert in ihr die Niederschrift einer barbarischen Differenz, die sich in einander substituierenden Begriffen ebenso wiederholt wie skandiert, um jede Substanz aufzustören. Nicht nur rührt deshalb die Unruhe, die von der »Arbeit« ausgeht, aus dem Abstand, den sie zu ihren Bedingungen einhält und herstellt. Sie rührt aus einer Distanz der Arbeit zu sich – aus einer Ökonomie von Brüchen, in denen sie sich als Arbeit *wiederholt*. Was also hieße es deshalb, noch einmal, der Arbeit zu »geben«? Was, ihr zu erstatten, was ihr zukommt, oder ihr »Gerechtigkeit« widerfahren zu lassen? Zumindest dies: in ihr einen anderen Text sich abzeichnen zu lassen, einen *Sprung*, der die Odysseen der Ökonomie ebenso rahmt wie barbarisch durchbricht. Dieser Sprung markiert eine Differenz, nämlich einen Abstand, den die Arbeit zu sich hergestellt haben muß, um in Erscheinung treten zu können. Was immer Erscheinung wird, geht aus diesem Abstand hervor – und sei es die Arbeit *als* Erscheinung. Allen ontischen Unterschieden vorausgeschickt, ist sie nichts »Ontisches«. »Seele« aller Ökonomie, gehört sie der Ökonomie nicht an und ist deshalb nicht einmal deren »Seele«. In einem bestimmten Sinn könnte von einer »Arbeit der Differenz« gesprochen werden, die allen Differenzen von Eigenem und Fremdem, Subjekt und Objekt vorausgeht: im Sinn einer enigmatischen Schrift nämlich, die jedes platonische Diktat ihrer Präsentation als »Quelle von Nutzen und Gewinn« zerstreut. »Sie wissen, daß ich, im Zusammenhang mit der nicht-idealen Äußerlichkeit der Schrift, des Gramma, des Textes usw., nie aufgehört habe zu betonen, daß man diese nie von der *Arbeit* – einem Wert, der selbst einmal, unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu Hegel, neu zu überdenken wäre – trennen darf.«[18]

Delta G

Alles entscheidend jedenfalls ist, daß die »Arbeit« bei Marx keinen transzendentalen Status besitzt. Zwar unterstellt jede Ökonomie Arbeit, und deshalb könnte naheliegen, sie als Bedingung der Möglichkeit dieser Ökonomie, transzendental also, anzusetzen. Doch Marx, sensibel für alle guten Gründe der Bürger, der Arbeit übernatürliche Schöpferkräfte anzudichten, greift vor allem diese Struktur an. Transzendental gedacht, bildet die Arbeit tatsächlich »Mehrwert,

18. Jacques Derrida: *Positionen*, S.128f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der den Kapitalisten mit allem Reiz einer Schöpfung aus dem Nichts anlacht«.[19] Aber deshalb wird vor allem dieser Schöpfermythos aufgelöst werden müssen. Arbeit ist zunächst keine »theologische« oder »natürliche« Bestimmung, sondern eine der umwegigen Distanz zu ihnen. Ebenso wenig ist sie »anthropologisch« fundiert; denn es ist keine menschliche Wesensbestimmung, unter bestimmten ökonomischen Bedingungen eine bestimmte Arbeit zu verrichten. Was also stattet den Mehrwert statt dessen mit dem Reiz einer Schöpfung aus dem Nichts aus? Naturalismus und Anthropologie wurzeln in einem Transzendentalismus, in Wesensbestimmungen, die ihrer Historizität beraubt sind. Was aber bedeutet hier »Historizität«? In transzendentalen Wesensbestimmungen ist zur Substanz geronnen, was aus einem differentiellen Spiel *vor* aller Ökonomie, *vor* aller Zirkulation von Nutzen und Bedeutung hervorgeht. Insofern verbirgt jede anthropologische Bestimmungen der Arbeit deren Genealogie. Privateigentum und Arbeit, Entfremdung und Aneignung stellen Phänomene *innerhalb* einer Ökonomie des Gegenständlichen dar. Diese Gegenständlichkeit »selbst« jedoch schreibt sich aus einer Beziehung zum Anderen, die in diese Ökonomie nicht als positive Bestimmung, sondern nur als deren Unterbrechung eintreten kann. Zwar ermöglicht die Arbeit insofern Nutzen und Bedeutung. Aber sie »ist« nicht »etwas«, weder Entität noch Substanz, weder Wesenheit noch Vermögen. Sie entzieht sich jeder Bestimmung. Und deshalb kann sie auch nur als Verwirrung, als Konfusion und Diffusion in die Binnenbezirke der Ökonomie einfallen.

Nirgends wird dies deutlicher als am Begriff dieser »Arbeit« selbst. Denn einerseits soll sie, wie die Nationalökonomie erklärt, die »Quelle« und damit auch der Maßstab des Werts sein. Je mehr Arbeitszeit auf die Herstellung einer Ware verwendet wurde, desto größer ihr Wert. Doch wenn die Arbeit »Quelle« des Werts »ist«, worin besteht dann der Wert dieser »Quelle«? Als »Quelle« allen Wertes wäre dieser Wert tatsächlich unermeßlich. Und wie sollte »bezahlte Arbeit« dann möglich sein? Ihr Wert müßte die gesamte Ökonomie der Wertäquivalenz in den Strudel ihrer eigenen Unschätzbarkeit hineinziehen. Darin besteht die Konfusion der Nationalökonomie, auf die Marx trifft; und darin besteht sogar die Konfusion, die ihm selbst zu schaffen macht und ihn in gewissem Umfang bis 1859 gefangen hält.[20] Die Arbeit, »Quelle« des Werts, kann nicht als Wert unter anderen gekauft und verkauft werden, ohne das Sy-

19. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.231.

20. Vgl. Marx: *Lohnarbeit und Kapital*, darin: Engels: *Einleitung zur Ausgabe von 1891*, MEW 22, S.202.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stem in einen performativen Selbstwiderspruch zu stürzen. Deshalb ist die Lösung, die Marx unterbreitet, von weitreichender und kaum absehbarer Bedeutung. Wenn er erklärt, nicht die »Arbeit«, sondern die *Arbeitskraft* werde gekauft und verkauft, so ist das keine terminologische Marginalie. Marginal, wie diese Differenz von Arbeit und Arbeitskraft zu sein scheint, führt sie vielmehr ins Zentrum jedes Mythos, unter dem die »Arbeit« begriffen würde. Denn die Produktion der Arbeitskraft verlangt *selbst* Arbeit. Das Tauschobjekt muß bereits hervorgebracht worden sein. Die Arbeitskraft muß physisch erhalten werden: sie erfordert Ausbildung, Qualifikation und Subsistenz. Sie wird produziert wie jede andere Ware auch, und *als solche*, nicht als »Arbeit«, tritt sie in die Zirkulation ein. Nicht die Arbeit ist deshalb Tauschobjekt, sondern die *Arbeitskraft*. Die *Verausgabung* von »Arbeit« erscheint unter bestimmten Bedingungen zwar als deren »Gebrauchswert«, aber dies ist bereits Resultat einer komplexen Transformation, die mit Wesensbestimmungen »der« Arbeit nichts zu tun hat. Marx tut also zweierlei. Zunächst durchkreuzt er den performativen Selbstwiderspruch der Nationalökonomie. Doch indem er die »Arbeit« derart der Ökonomie entzieht, durchkreuzt er auch jede Möglichkeit einer Apotheose, einer Vergöttlichung oder Vergötzung dieser Arbeit. Im Innern wie an den Grenzen dieser Ökonomie macht er vielmehr eine andere Differenz lesbar, die sich ökonomisch nur *nachträglich* oder um den Preis einer Mythisierung vereinnahmen läßt. Daher der Marx'sche Umweg, der alle guten Gründe der Bürger unterläuft. *Er umschreibt in der Differenz von Arbeit und Arbeitskraft, daß »Arbeit« keine ökonomische Kategorie ist.* Und damit hat sich eine unüberbrückbare Differenz ins Spiel gebracht, die sich weder vom *lógos* noch vom *mythos* dieser Ökonomie beherrschen läßt. Ein Sprung bricht in ihr auf, der sie mit einem gewissen Nicht-Sinn bedroht: »Der Wert oder Preis der Arbeitskraft nimmt das Aussehn des Preises oder Werts der Arbeit selbst an, obgleich, genau gesprochen, Wert und Preis der Arbeit sinnlose Bezeichnungen sind.«[21] In dieser »Sinnlosigkeit« aber hat sich die – im platonischen Sinn – »nützliche« Arbeit bereits von sich selbst getrennt, ist sie der Bestimmbarkeit ihres Aufsehers entwunden. Sie unterläuft jede Bestimmung der »Arbeit« in Barbareien einer Fremdsprache, die *in ihr* nicht bestimmbar oder entzifferbar ist.

Zum kritischen Begriff, zur Instanz einer *krísis* wird die »Arbeit« deshalb auch nicht, indem sie philosophisch positioniert wird. Sie ist kein Term, der unter anderen zirkulieren könnte. Von keiner Ökonomie bestimmbar, »ist« sie vielmehr die Möglichkeit einer Un-

21. Marx: *Lohn, Preis, Profit*, MEW 16, S.134.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

terbrechung der odysseischen Zirkels eines ökonomischen »Sinns«. Und damit kündigt sich in der *Kritik* etwas an, was jede ökonomische Systemik unterläuft. Daß eine Nation verrecken würde, die nur für wenige Wochen die Arbeit einstellt, weiß zwar jedes Kind. Dies schickt sich jeder Analyse von Wertformen, von Ausdruck und Symbol voraus. Doch tritt es in ihnen nicht in Erscheinung. Es ist, was sich von selbst versteht und die ökonomischen Bestimmungen mit Intensitäten einer Evidenz durchläuft, die sich nur an ihren Bruchstellen entziffern lassen wird. Immer wird deshalb enttäuscht sein, wer bei Marx eine »positive Arbeitslehre« erwartet. Enttäuscht nämlich wird der Anspruch, in seinen Texten auf eine andere Grundlegung oder eine andere Metaphysik zu treffen, die sich jener des Kapitals einfach entgegensetzen ließe. Wie sehr sich »sozialdemokratische« oder »kommunistische« Orthodoxien darin auch getäuscht haben mögen: keinen Augenblick gibt Marx der Versuchung nach, in der Arbeit ein Prinzip oder eine Wesenheit, einen Inhalt oder einen Stoff zu fixieren. Sein Argument schreibt sich anders. »Durch die zweckbestimmte Form aber, worin sie Arbeit überhaupt zusetzen und daher Neuwert, durch das Spinnen, Weben, Schmieden werden die Produktionsmittel, Baumwolle und Spindel, Garn und Webstuhl, Eisen und Amboß, zu Bildungselementen eines Produkts, eines neuen Gebrauchswerts.«[22] Wie *in nuce* faßt sich hier zusammen, worum es geht. Arbeit unterliegt zwar Formen, in denen über ihren Zweck verfügt wurde. Aber deshalb ist sie nicht schon »Inhalt«, der sich in dieser Form ausdrücken, und ebenso wenig »Stoff«, der in ihr Gestalt annehmen würde. Formbestimmungen werden bei Marx viel eher *medial* gedacht. In ihnen *setzt sich Arbeit zu*, wie er erklärt, ganz so, als käme sie von »außen« oder als würde sie die Form nur durchlaufen, ohne selbst der Dualität von Form und Inhalt zu unterliegen. Nicht »Inhalt« also, der sich ausdrücken, und auch nicht »Stoff«, der Gestalt annehmen würde, handelt es sich bei der »Arbeit überhaupt« um einen *Zusatz*, der sich durch eine bestimmte Form hindurch wie an den äußeren Rändern des Produkt festmacht. Alles wird sich auf das Rätsel dieser Formulierung, dieses Zusatzes oder Festmachens konzentrieren. Offenbar setzt sie sich von allen anderen Bestimmungen ab, die Marx zur Arbeit gibt, etwa von der »allgemeinen« Arbeit, einer »abstrakten« oder einer »abstrakt-allgemeinen« Arbeit. Von all dem unterscheidet sich »Arbeit überhaupt«, indem sie wie aus einem Außen in die Bezirke der Ökonomie eintritt und sich deren Produkten »zusetzt«. Was Marx über die stoffliche Seite der Arbeit, über das Spinnen, Weben oder Schmieden sagt, ist

22. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.214f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deshalb kein »Erstes«, sondern *Spur* einer Bewegung, die sich in den »Bildungselementen eines Produkts« oder eines »neuen Gebrauchswerts« niederschlägt, nicht aber in ihnen aufgeht. Im präzisen Sinn ist »Arbeit überhaupt« in Oppositionen von Gebrauchswert und Tauschwert nämlich überhaupt nicht aufzuzeichnen.

Vielmehr entzieht sie sich oder »ist« jener Entzug, der sie selbst durchquert hat, bevor sie sich in dualen Oppositionen fixieren läßt. Arbeit ist, wie Marx dieses Paradox umschreibt, »das immanente Maß der Werte, aber sie selbst hat keinen Wert«.[23] Als Immanenz des Werts, das heißt, als eine sich aus jeder Immanenz ausschließende Immanenz, gehört sie sich selbst nicht an. Um so entscheidender wird der Begriff dieser »Arbeit überhaupt« oder, wie Marx ebenso sagt, einer »Arbeit sans phrase«. »Sans phrase« nämlich, wie sie »ist«, läßt sich nichts über sie aussagen, kein weiterer Satz an sie binden. In bestimmter Weise sprachlos, läßt sie im ökonomischen Ordo eine Bestimmungslosigkeit aufbrechen, an der jeder Versuch ihrer syntaktischen, pragmatischen oder semantischen Einordnung scheitern wird. Die Arbeit »ist« insofern die Niederschrift eines Risses. Er setzt die Logik der Unterbrechung, die sich im Symbolischen niederschreibt, einer ganz anderen Unterbrechung aus: einem Spalt, der noch das Symbolische von sich selbst getrennt haben wird und in sich selbst reißen läßt. Deshalb hat die Arbeit auch keinen transzendentalen oder »transzendenten«, erst recht keinen symbolischen Status, der sich von einer Metaphysik des Ausdrucks oder einer Ordnung des Begehrens verorten ließe. Schon gar nicht ist sie Moment eines »dialektischen Widerspruchs«. Vielmehr führt sie sich in die Oiko-Semiotik des Systems als etwas ein, was alle Oppositionen von Innen und Außen, Immanenz und Transzendenz, relativer Wertform und Äquivalentform, Ausdruck und Symbol in Frage stellt – und damit jene Ökonomie des Aufschubs selbst, die sich als »Wert« schreibt. »Der Wert der Ware aber stellt menschliche Arbeit schlechthin dar, Verausgabung menschlicher Arbeit überhaupt.«[24] Das »Überhaupt« aber verweigert sich jeder Einordnung. Es ist ebenso unausdrücklich wie nicht-symbolisierbar. Alle Versuche, Marx zufolge, die »Arbeit« als Wesensbestimmung zu fassen, die im Verlauf einer menschlichen Geschichte verschiedene – und darunter auch kapitalistische – Erscheinungsformen durchlaufen würde, scheitern an dieser Nicht-Bestimmbarkeit. Das »Überhaupt« ist Index einer »ontologischen Zäsur«, die zwar in jeder Bestimmung vorausgesetzt wird, ihr aber zugleich unbestimmbar bleibt. Sie markiert

23. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.559.

24. Ebd., S.59.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Differenz jeder Bestimmung zu sich, die, einer stillschweigenden Reserve gleich, ökonomische Kategorien zwar ermöglicht, aber selbst eine solche Kategorie weder ist noch werden kann. Überall entzieht sich »Arbeit überhaupt« den Bestimmungen eines Zirkels, mag er sich in Ausdrücken eines *mythos* oder eines *lógos* artikulieren. Wo die Bürger die übernatürlichen Wesenskräfte einer Arbeit feiern, die in die Ökonomie eingelassen wäre, spricht Marx deshalb von einer *Erfindung* der Arbeit. Sie besteht darin, »Arbeit überhaupt« einer »Form« zu unterziehen und damit als solche »Arbeit« hervorzubringen, die sich dem Produkt zusetzen läßt.

Wie aber *erfindet sich* diese Arbeit? Oder was nötigt zu dieser Erfindung? Sie geht jedenfalls nicht aus einem »Wesen« dieser Arbeit hervor. Diese *Erfindung* trägt vielmehr jener symbolischen Ordnung Rechnung, die sich im Geldsymbol niederschreibt, innerhalb dieser Ordnung aber nicht zu schließen ist. Tatsächlich birgt die symbolische Ordnung nämlich in sich einen nicht zu behebenden Mangel, der als Drohung eines Nicht-Sinns in ihr aufsteigt und sie der Gefahr ihres eigenen Zerfalls aussetzt; oder wie Marx erklärt: »Ware gegen Ware umzutauschen hat einen Sinn, da die Waren, obgleich als Preise Äquivalente, qualitativ verschieden sind und ihr Austausch so schließlich qualitativ verschiedne Bedürfnisse befriedigt. Dagegen Geld gegen Geld umzutauschen hat keinen Sinn, es sei denn, daß quantitativer Unterschied stattfindet, weniger Geld gegen mehr umgetauscht wird, teurer verkauft als gekauft wird, und mit der Kategorie des Profits haben wir noch nichts zu tun.«[25] Diese Aporie ist alles andere als ein peripherer oder zu vernachlässigender Effekt. Sie bedroht die Möglichkeit des Systems an jedem einzelnen seiner Plätze. Denn indem das Symbol im Geld selbst Ausdruck wird, tritt es nicht nur allen anderen ökonomischen Ausdrükken, sondern auch sich selbst als Ausdruck gegenüber: als G – G. Und diese Tautologie birgt eine elementare Gefahr. Wo sie sich selbst gegenübertritt, steht die »Geldsprache« vor der oiko-semiotischen Notwendigkeit, sich ebenso auf sich selbst als Mittel wie als Zweck beziehen zu müssen. Von dieser Möglichkeit hängt die Kohärenz des Systems oder der Horizont ab, den es entwirft. Könnte sich das Geld nicht selbst gegenübertreten, sich in sich ausdrücken oder zum Zweck seiner selbst werden, so bliebe die ökonomische Ordnung in gefährlicher und virulenter Weise geöffnet – und zwar an jenem Platz des Geldsymbols, an dem diese Ordnung sich doch hatte abschließen sollen. Das Geld könnte nicht leisten, was es als Symbol zu leisten hat: das ökonomische Spiel von Substitution und Ver-

25. Marx: *Grundrisse*, S.131f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schiebung, Metapher und Metonymie einer Wertsprache als System insgesamt zu eröffnen und zu kontrollieren. *An diesem kritischen Punkt, an diesem Punkt einer* krísis *erfindet sich die Arbeit*, und hier erweist die Marx'sche Differenz von Tauschwert und Gebrauchswert der Arbeitskraft auch ihren strategischen Wert. Denn tatsächlich läßt sich Geld auf Geld beziehen – sofern am Ende dieser Beziehung »mehr« Geld steht als am Anfang: G' oder G+*Delta* G; oder wie Marx erklärt: »In der Tat aber wird der Wert hier das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet.«[26] Dies löst die Aporie zwar nicht auf, doch es verschiebt sie. Sobald sich die Gleichung nämlich als »Geld gegen mehr Geld«, als G – G+*Delta* G, schreiben läßt, als *Mehrwertproduktion* oder als *Ausbeutung* einer »Instanz«, die dem Symbolischen nicht unterliegt, ist der performative Selbstwiderspruch des Systems zugunsten eines widersprüchlichen *Prozesses* zumindest vertagt oder aufgeschoben. Auf diese Weise läßt sich das Geldsymbol deshalb auf dem »Überhaupt« nieder und installiert alle Techniken des platonischen Aufsehers im Reich einer Arbeit. Mehr noch: in diesen Techniken wird die Arbeit selbst hervorgebracht oder mit der Bestimmung versehen, mit übernatürlichen Schöpferkräften ausgestattet zu sein. Der theoökonomische »Sinn« des Systems wird damit also nicht nur stabilisiert. Er wird im Delta G selbst zuallererst hergestellt und teilt sich von hier aus allen möglichen ökonomischen Ausdrücken wie aus einer Verspätung seiner selbst mit.

Die Erfindung der Arbeit vollzieht sich insofern, als sich die symbolische Ordnung der Ökonomie auf dem Riß niederläßt, der sich in der ontologischen Zäsur eines »Überhaupt« der Arbeit markiert. Diese Erfindung spricht also zunächst gar nicht von der Arbeit. Zunächst spricht sie von einem spezifischen Mangel der symbolischen Ordnung oder von der Drohung eines bestimmten Nicht-Sinns, der in ihr aufbricht und nur durch die Erfindung der Arbeit zu schließen ist. Deshalb wird die *Kritik* immer mehrere Texte sprechen müssen. So sehr sich das Geldsymbol mythisch abschließen oder zur magischen Instanz verschweißen soll, so sehr muß es sich *gerade deshalb* einer Differenz der Arbeit aussetzen, die weder logisch noch mythisch von ihm vereinnahmt werden kann. *Lógos* und *mythos* der Ökonomie sind *in sich* von einem Mangel gezeichnet, der sich nicht beheben läßt. Er muß sich an »Anderem« zu sättigen suchen: und auf diesem Umweg stellen sich auf der Ebene des Symbolischen die

26. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.169.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Übertragungsbeziehungen von G – G vor allem anderen erst her. Im Innern der Beziehung G – G muß eine verschwiegene Ökonomie der Differenz zum Zuge gekommen sein, die sich als *Delta* G oder G' niederschreibt, sich darin aber ebenso manifestiert wie verbirgt. Alles, was Heidegger im Spiel von Identität und Differenz freilegen konnte, wiederholt sich in dieser Beziehung G – G. Denn tatsächlich handelt es sich um die Bewegung einer Übertragung, in der sich ein Term einem anderen substituiert, um ihm als Ausdruck zu erstatten, was er gewesen sein wird. Indem das Geld allgemeines Äquivalent wurde, wird es zugleich »allgemeines Subjekt« oder »eigentlicher Ausdruck«, der sich in alle anderen Ausdrücken des Systems überträgt, um reicher aus ihnen zurückzukehren. Insofern gibt es allerdings keinen »eigentlichen Ausdruck« ohne die Metaphorik eines »übertragenen«. Doch wie ist diese Übertragung von Identität möglich? Wie kann sie sich herstellen und kurzschließen? Heidegger zufolge muß im Innern jeder Identität bereits eine Differenz aufgebrochen sein, die sich im »Mit Sich« anzeigt: *mit sich* selbst ist jedes A das Selbe. Das »Mit Sich« gestattet die Identität des A = A, weil es das A bereits in sich gespalten oder von sich getrennt hat. Die Identität ist Identität nur als Differenz vor allem »Eigentlichen«. Es »ist« in sich Beziehung auf sich als Anderes, Zeitigung seiner selbst, die sich vergessen hat. Und wenn »Metaphysik« der Name für dieses Vergessen ist, dann ist alle Metaphorik nur im Horizont einer Metaphysik möglich, wie Heidegger notiert.[27] Denn jede Metapher hat einen unausdrücklichen, nur graphematisch anschreibbaren Umweg durchlaufen, aus dem sie sich herstellt und den sie löscht. Nur über diese – in der Gleichung der Identität oder Selbstbezüglichkeit undarstellbare – Spur einer graphematischen Arbeit kann das »Eigentliche« auf sich zukommen, kann es sich darstellen und an einen Platz setzen, von dem aus es die metaphorische Bewegung ökonomischer Wertübertragungen kontrolliert. Davon zehren die »Identitätsbegriffe« der Metaphysik, doch läßt sich dies symbolisch nicht darstellen. Die Spur der Inschrift wird vom Symbolausdruck nicht beherrscht, über den sich seine Identität oder Eigentlichkeit als Ausdruck herstellt. Um »eigentlich« zu sein, muß die Spur seiner Genese gelöscht worden sein.

Nicht anders zeigt Marx, daß die metaphorische Trope des Geldausdrucks von einer spezifischen »Arbeit der Differenz« gezeichnet ist. Sie muß den »eigentlichen« wie auch den »übertragenen« Ausdruck bereits durchquert haben, um das Spiel von »Eigenem« und »Übertragenem« überhaupt eröffnen zu können. Diese

27. Vgl. Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske 1986, S.88f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Arbeit« läßt das Eigentliche »mit sich« differieren und münzt es immer neu als Differenz des *Delta* G aus – als Mehrwert. Und damit liegt die Last der Frage auf jener differentiellen »Instanz« einer »Arbeit«, die dem Symbolischen einen »Sinn« einschreibt, ohne in ihm selber »Sinn« zu haben. Diese Instanz darf einerseits *kein* Element des Systems sein. Doch ebenso *muß* sie ein solches Element sein, um in das System eintreten und dessen oiko-semiotische Insuffizienz abfangen zu können. Es muß sich um eine Alterität handeln, die sich weder als Reales noch als Imaginäres oder Symbolisches adressieren läßt, sondern diese drei Register graphematisch selbst schon durchquert hat. Oder, wie Marx diese Aporie zeitphilosophisch umreißt: »Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen.«[28] Alle Konflikte der Zirkulation entzünden sich zeitanalytisch erneut in diesem »Zugleich und Zugleich-Nicht«. Bereits dem Zirkel des einfachsten ökonomischen Ausdrucks war eingeschrieben, was sich unter bestimmten Umständen als *Delta* G oder Mehrwert präsentieren läßt. Es handelt sich um die Möglichkeit, einen »eigentlichen« in den »metaphorischen« Ausdruck zu übertragen und sich darin zu *bereichern*. Jede »metaphorische« Bewegung des »Eigentlichen« ist insofern ökonomisch streng kalkuliert, und im Grunde spricht eine Theorie der Metapher von nichts anderem als von diesem Kalkül. Bereits die aristotelische *Rhetorik* weiß, daß sich in ihr die Möglichkeit eines bestimmten Mehrwerts ankündigt. Denn »je kürzer und je antithetischer man sich ausdrückt, desto größeren Beifall findet man. Der Grund dafür liegt darin, daß das Erfassen des Sinnes durch die antithetische Ausdrucksweise besser und durch die Kürze schneller vonstatten geht. […] Je größer aber der Anteil an solchen Aussagequalitäten ist, desto geistreicher erscheint der Ausdruck, wie wenn z.B. die verbalen Formulierungen einer Metapher – und zwar eine Metapher von einer bestimmten Art – sowohl eine Antithese und ein Isokolon darstellen und wenn sie Belebtheit zum Ausdruck bringen.«[29] Alle Bestimmungen einer Mehrwertproduktion sind insofern die der Metapher. Folgt man Aristoteles, so begegnet die metaphorische Relation oder *gerade sie* dem Wagnis des »Sinns«. Es besteht darin, ihn erfassen, ihn vorstellig oder dingfest zu machen. Der andere Term, der in »übertragener Bedeutung« gebraucht wird, unterliegt einer Aneignung durch den »eigentlichen«, den er substituiert. Darin besteht die »Veranderung« der Metapher. Aber stets läuft sie

28. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.180.

29. Aristoteles: *Rhetorik*, München: dtv 1987, S.196f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

damit auch Gefahr, sich auf Abwegen zu verlieren, ihren »Sinn« zu verfehlen oder ihn sich entgehen zu lassen. Verlangt sind deshalb kurze Wege. Der Antithetik gelingt es besser, ihrer Kürze schneller, diesem drohenden Verlust vorzubeugen, den »Sinn« gleichsam zu »stellen«. Je größere Anteile antithetischer Techniken und Abkürzungen eine Aussage enthält, desto geistreicher wird sie sein. Als Bedeutung hat sie es mit der Erwirtschaftung eines semantischen Reichtums zu tun, der sich in der Übertragung sowohl herstellt wie präsentiert. Mehr noch: die Übertragung macht lebendig und bringt Lebendigkeit zum Ausdruck. Die Arbeit, die stillschweigend geleistet wird, wird als »lebendige« über diesen Umweg erst eingesetzt und bestimmbar. In dieser Hinsicht ist sie *produktiv*. Ohne daß sie die Voraussetzungen ihrer Ökonomie preisgeben würde, erwirtschaftet sie eine Mehrlust. Nichts anderes konstatiert Marx. Seine Mehrlust zeichnet sich schon auf der Stufe der zufälligen Wertform ab, in der sich der *Tauschwert* der Ware A im *Gebrauchswert* der Ware B darstellte und über sich hinauswies; ganz so, wie »mancher Mensch innerhalb eines galonierten Rockes mehr bedeutet als außerhalb desselben«.[30] Einkleidung, Investition und Mehrlust also: sie schreiben sich fort in der entfalteten Wertform, in der jede Äquivalentform nur Substitut möglicher anderer, ins Unendliche disseminierender Ausdrücke ist, die sie wie im Handstreich unter sich begreifen will. Und dies vollendet sich in der allgemeinen und der Geldform. Zunächst aus dem Warenuniversum ausgeschlossen, ihm exterior, bezieht sich diese Exteriorität des Geldes nunmehr auf sich als Exteriorität – doch nur, um sich von einer anderen, nicht-symbolisierbaren Alterität als abhängig zu erweisen, der sie als ökonomischer Ausdruck zirkulieren läßt.

Bereits in diesen Formanalysen gibt Marx also die Frage einer Komplizenschaft von Ökonomie und Metaphorik zu denken, in der eine bestimmte Oiko-Mimesis ihre Odysseen in Szene setzen wird. In allen Stadien der Wertgenealogie, durch alle ihre Platzwechsel hindurch organisiert sich der Ausdruck in einer Rationalität der Übertragung, in deren Kürze sich ihr ein spezifischr Wert einträgt. Die Übertragung identifiziert. Ihre Antithetik vermeidet Umwege. Sie verirrt oder verliert sich nicht auf Abwegen. Sie kommt ohne Umschweife oder gar Abschweifung zur Sache. Sie läßt eine bestimmte Differenz des Zugleich und Zugleich-Nicht für sich arbeiten, um reicher zu sich zurückzufinden. Man versteht also, weshalb sich Marx bereits in der Analyse der Warenform erheblichen Mühen aussetzte, um jene verschwiegene Differenz anzuschreiben, die sich

30. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.66.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht im Ausdruck, sondern nur *im Wechsel seiner Plätze* abzeichnete. Der Ausdruck ist von einer Skansion durchzogen, die sich nicht sprechen, sondern nur lesen läßt. Stillschweigend muß die Übertragung eine »Arbeit der Differenz« in Dienst genommen und ausgebeutet haben, um sich als Metapher *präsentieren* zu können. Und darin besteht das *skándalon*. Mit deutlichen Anzeichen einer Verärgerung jedenfalls hat Paul Ricœur auf den Hinweis reagiert, daß die Mehrlust der Metapher mit dem Mehrwert der Ökonomie koinzidieren könnte. Indem Derrida den »von Saussure bemerkten Zusammenhang zwischen Sprach- und Münzwert« radikalisiere, so Ricœur, könne »die aufschlußreiche Parallele zwischen sprachlichem und wirtschaftlichem Wert bis zu dem Punkt vorgetrieben werden, wo *eigentlicher* Sinn und *Eigentum* plötzlich in der gleichen semantischen Zone als miteinander verwandt erscheinen; auf der gleichen Assonanzlinie wird man dann argwöhnen, die Metapher könne der ›linguistische Mehrwert‹ sein, der den Sprechern unbewußt wirkt, wie im Bereich des Ökonomischen das Produkt der menschlichen Arbeit im ökonomischen Mehrwert und im Warenfetischismus zugleich unkenntlich und transzendent wird«.[31]

Tatsächlich demonstriert Marx an den Oiko-Semiosen ökonomischer Ausdrücke, was Derrida auf der Ebene semiotischer Strukturen entzifferte. So sehr die Ökonomie einen »Sinn« dingfest machen mag, so sehr hat sie eine Differenz in Anspruch genommen, die in ihr nicht zur Sprache kommt. Im Ungesagten der Differenz zeichnet sich eine Schrift oder eine Reserve des Ausdrucks ab, deren Aufschub Derrida in jeder Ökonomie des Zeichens oder ihrem Spiel von »eigentlichem« und »übertragenem« Ausdruck lesbar macht. Ohne daß sich das sagen ließe, kommt jeder Ausdruck – und gerade auch der »symbolische« – dieser Differenz gegenüber *post festum*. Er ist sich selbst gegenüber versetzt, disloziert oder verspätet. Er erhebt sich über Voraussetzungen, derer er im Innersten nicht inne wird. Diese Zäsur teilt dem Ausdruck eine spezifische metaphorische Kürze erst ein. »Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eigenen Resultat und läßt keine Spur zurück.«[32] In einer Weise, die Marx in allen Verzweigungen und Konstellationen der Ökonomie aufspürt, sind die ökonomischen Übertragungsverhältnisse insofern durch eine spezifische Unmöglichkeit charakterisiert. Ihre antithetische Kürze setzt im Zugleich und Zugleich-Nicht eine differentiellen »Bahnung« voraus, aus deren Rückzug die Möglichkeit jeder Kürze erst hervorgeht. Aber deshalb *zeigt* sich

31. Paul Ricœur: *Die lebendige Metapher*, München: Fink 1986, S.261.

32. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.107.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese »Bahnung« nicht. Sie »ist« es, die Verkettungen von »A = B = C = D« ebenso wie »A oder B« oder »C = D oder A = D« erlaubt. Doch darin entzieht sie sich auch. Sie muß allen Transformationen der Wertform, allen Permutationen des Ausdrucks vorausgeschickt sein. Deshalb kann sie selbst nicht Setzung oder Ausdruck sein. Unausdrückliche Schickung, differentielle Spur, kann sie sich – etwa als Boole'sche Algebra des Ausdrucks – immer erst nachträglich einzuholen suchen. Aber deshalb muß sie sich ebenso verfehlen. In gewisser Weise schlägt sie alle Dialektik, alle Hermeneutik, alle Semiotik, Psychoanalyse oder Medientheorie mit dem Index ihrer eigenen Verspätung. Wo die Systeme zirkulär in sich zurückkehren – und jene Theorie, die das »System« im Namen führt, zeigt dies schlagend – verwaltet sich etwas, was die Gewalt eines Vergessens bereits inszeniert hat. Jeder Ausdruck, auch der »eigentliche«, ist sekundär, abgeleitet, übertragen, und sei es der des »Symbolischen«.

Die unmögliche Übertragung, die das Geldsymbol der Inschrift der Arbeit überantworten muß, läßt insofern in jeder Übertragung von Werten aufbrechen, was sie zerstören kann. Nie fragt die *Kritik* deshalb nur danach, wie innerhalb einer gegebenen Ordnung produziert und verteilt wird. *Alle* ihre Ausdrücke sind von einer Differenz durchquert, die in dieser Ordnung nicht zur Sprache kommt und sie einem Außen aussetzt, das sie nicht beherrscht und in dem sie doch ihre einzigartige Voraussetzung findet. Darin reduziert sich zunächst der symbolische Einsatz des Systems, denn es »verengt sich der Begriff der produktiven Arbeit. Die kapitalistische Produktion ist nicht nur Produktion von Ware, sie ist wesentlich Produktion von Mehrwert. Der Arbeiter produziert nicht für sich, sondern für das Kapital«.[33] Wenn Marx diese Differenz »Arbeit« nennt, dann unter der Voraussetzung einer unausgesetzten Destruktion jeder Apotheose, die diese Arbeit vergötzen würde. Im Privileg produktiver Arbeit vollendet sich keine Wesenheit, sondern die *Erfindung* dieser Arbeit. »Arbeit« ist weder »Wesen« noch »Substanz«, weder transzendentale noch anthropologische Bestimmung. *Sie »ist« Differenz einer Bahnung*. Das Geldsymbol setzt gleichsam auf sie auf, um die Ordnung eines »Sinns« herzustellen, in der alles an seinen Schickungsort findet, ohne daß sich symbolisieren ließe, was sich *vorausschickt* haben muß und das Symbol seinerseits der Möglichkeit seines Selbstverlusts aussetzt. Alles, was ökonomisch zum Ausdruck kommt oder Bedeutung annimmt, ist von dieser Bahnung gezeichnet. Weder artikuliert sie sich, noch kommt sie ausdrücklich zum Vorschein. Und doch muß sie sich jedem Ausdruck

33. Ebd., S.532.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als verschwindende Spur ihrer selbst eingeschrieben haben, um ihn zu ermöglichen: lesbar nur als Abstand, den ein Ausdruck zu sich selbst eingeht und der ihn wie aus einem »Anderswo« auf sich hat zukommen lassen. Ihrerseits kein »Erstes«, durchquert diese Spur einer A-Topie Reales, Imaginäres wie Symbolisches gleichermaßen, um sie auseinanderzusetzen und wie im Fadenspiel Lacans zu verknüpfen.

Insofern führt sich mit der Differenz von Arbeit und Arbeitskraft bei Marx allerdings etwas ein, was zu entziffern um so größere Mühe bereitet. Der Riß, der das Geldsymbol iterieren läßt, beschließt den »Sinn« des Systems und bedroht es nicht weniger. Ins Zentrum der Marx'schen Aufmerksamkeit rückt eine »Arbeit«, an der sich die Insuffizienz des Geldsymbols aufschiebt: »produktive Arbeit«, die den »Sinn« des Systems schließt, indem sie ihm einen Mehrwert *Delta* G erstattet. Der Gegensatz von »Lohnarbeit« und »Kapital« ist der symbolischen Ordnung des Geldes also ebenso inhärent, wie er sie gefährdet. Zwar scheint, so lange sich das Symbolische in einer Ökonomie der Metapher bewegt, diese Ordnung befriedet zu sein. Als »eigentlicher« Ausdruck eingesetzt, als Selbes, das mit sich selbst das Selbe ist, kontrolliert das Geld die Wege der Übertragung ebenso wie die der odysseischen Rückkehr zu sich. Es entäußert sich in Arbeitskraft, um deren Gebrauchswert auszubeuten; wie Marx erklärt: »Der Gebrauch der Arbeitskraft ist die Arbeit selbst.«[34] Unter dieser Voraussetzung kommt der Geldwert immer auf sich selbst zu oder zurück, reicher an Mehrwert und damit an »Sinn«. Indem er aus einer Tilgung der Spur hervorgeht, kann er sich mit dem Reiz einer Schöpfung aus dem Nichts heraus anlachen. Die Kürze dieses Ausdrucks, Signum jeder Metapher, verstellt die Differenz, deren Ausbeutung sie sich verdankt. Dieser Spur gilt deshalb die Marx'sche Anstrengung des Begriffs. Denn diese Differenz vorausgeschickt, gibt es auch den »eigentlichen« Ausdruck nur als deren Residuum. Das »Mit«, das Heidegger zufolge in jeder Identität bereits zum Zuge gekommen sein muß, spricht von einer Arbeit der Differenz, die jeder Identität, jedem »eigentlichen« Ausdruck vorausgegangen ist. Diese Exteriorität schlägt im übrigen noch bis auf ökonomische Bestimmungen des Arbeitslohns durch. Zwar wird gearbeitet. »Gezahlt wird der Arbeiter aber erst, nachdem seine Arbeitskraft gewirkt und sowohl ihren eignen Wert als den Mehrwert in Waren realisiert hat. Er hat also wie den Mehrwert, den wir einstweilen nur als Konsumtionsfonds des Kapitalisten betrachten, so den Fonds seiner eignen Zahlung, das variable Kapital, produ-

34. Ebd., S.192.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ziert, bevor es ihm in der Form des Arbeitslohnes zurückfließt, und er wird nur so lange beschäftigt, als er ihn beständig reproduziert.«[35] Nicht nur wird also »lebendige Arbeit« verausgabt, *bevor* die Arbeitskraft, die sie leistet, zu ihrem Preis entlohnt wird. Nicht nur tritt der Arbeiter sozusagen in Vorleistung, wie um zu bewahrheiten, daß sich jeder ökonomische Ausdruck nur als sein eigenes Perfektfutur schreiben läßt. Was der Arbeitskraft als Wertdifferenz des Geldes verspätet oder um eine zeitliche Zäsur versetzt zurückfließt, geht vielmehr aus ihrer eigenen Ausbeutung erst hervor. Sie kreditiert nicht nur den Wertprozeß, dem sie unterworfen ist, sondern sich selbst als Unterworfene dieses Prozesses oder als dessen »*subiectum*« im Wortsinn. Sie ist Resultat eines Zirkels, den sie ihrerseits eingesetzt hat und dem sie ebenso unterworfen wie entzogen ist. Die differentielle Serie G – *Delta* G, in der sich die Produktion absoluten und relativen Mehrwerts schreibt, kennt deshalb gar keinen »einfachen« oder »lebendigen« Anfang G, der sich der »Arbeit« aussetzen würde. Diese Serie hat immer eingesetzt, um sich in G nur wie in einer beständigen Verspätung abzustützen und sich auf späteres *Delta* G fortzuschreiben. Sie hat keinerlei Ursprung in sich. Nie also wird ein volles oder ursprüngliches G dem Arbeitsvermögen wie eine »Sache« gegenübergetreten sein, die in die Produktion als deren »Faktor« eingegangen wäre. In dieser Vorstellung eines »Faktors« würde sich, wie in einem Spiegel, die Theologie übernatürlicher Schöpferkräfte nur verdoppeln, die der Arbeit zugeschrieben werden. Und nie wird es ein G geben, in dem der Prozeß zum Abschluß gekommen sein wird. »Von Anfang an«, sollte dies noch gesagt werden können, ist das Symbol in sich gespalten, sucht es sich seinen Ausdruck, ohne die Arbeit symbolisieren zu können, die es damit in Anspruch genommen hat. »Am Anfang« steht eine Erfindung oder eine Übersetzung ohne Original. »Was den Verkauf der Arbeitskraft (ihre Ausbeutung) begründet, ist die Einführung eines Übersetzungscodes. Die Zirkulationssphäre zwingt der Arbeit einen Übersetzungscode auf. Sie übersetzt das Unübersetzbare. Sie macht aus der Arbeit Lohnarbeit.«[36]

Nie kann die Logik einer Übertragung, die den »eigentlichen« Ausdruck in einem »metaphorischen« substituiert, deshalb ein »Erstes« sein. Bereits der »eigentliche« Ausdruck kommt als Differenz eines »Mit« auf sich zu. »Am Anfang« ist die Übersetzung. Es gibt also keinen »eigentlichen« Ausdruck, und dies destruiert jede Meta-

35. Ebd., S.592.

36. Jean-Joseph Goux: *Freud, Marx, Ökonomie und Symbolik*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien: Ullstein 1975, S.145.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phorik, die sich in Beziehungen von Eigentlichkeit, Übertragung und Aneignung entlassen will. In jeder Metaphorik wird vielmehr eine *andere* Zeitlichkeit zu entziffern sein, die im »Zugleich und Zugleich-Nicht« nicht nur einen »eigentlichen« Ausgangspunkt, sondern auch jedes zirkuläre *télos* einer ökonomischen Bewegung durchkreuzt. *In dieser Differenz eines »Mit« kündigt sich an, was sich bei Marx mit der Frage nach dem »Kommunismus« verbinden wird*. Aber wenn diese Frage möglicherweise ohne direkte Antwort bleiben wird, dann auch deshalb, weil sie sich nur auf Umwegen stellen läßt. Sie geht aus jenem in sich selbst verstellen Chiasmus von Zeitlichkeiten hervor, die den »Sinn« und seine Geschichte an den Schnittstellen einer *Erfindung* der Arbeit einsetzen lassen. Und deshalb wird sich diese Frage auch mit einem Streit um die andere Frage verknüpfen: welchen »Sinn« man dem Zu-Kommen einer Zukunft geben will. Tatsächlich gibt es »Eigentliches« nämlich nur als Aneignung, die aussteht. Die Aporie des Zugleich und Zugleich-Nicht verschiebt sich in einen Widerstreit der Zeit oder in den einer »Zukunft«. Unterworfene Differenz, bleibt sie den Bestimmungen der Ökonomie gleichwohl entzogen. Nur deshalb kann der Arbeit nicht »gegeben« werden. Sie ist differentielle Spur, derer kein Ausdruck habhaft wird, und deshalb entzieht sie sich jeder Logik der Eigentlichkeit oder des Eigentums. Die Verwandlung von Arbeit in Arbeitskraft *ist* diese Übersetzung, dieser Ersatz. In ihm wird, was als differentielle Spur jede Identität des Werts mit sich selbst skandiert, zum Gegenstand möglicher Ausbeutung. Unschätzbar ist deshalb die lakonische Bemerkung, die Marx trifft: »Das Geld, soweit es jetzt schon *an sich* als Kapital existiert, ist daher einfach *Anweisung auf zukünftige* (neue) Arbeit.«[37] Darin besteht die reale Metaphysik des Kapitals. Sie verwandelt oder übersetzt die »ontologische« Differenz in eine »ontische«. Sie transferiert die Frage des »Sinns« in metaphorische Bezirke möglicher Gegenständlichkeit. Ihr »eigentlicher« Gegenstand ist das Geldsymbol, von dem sie ausgeht und zu dem sie zirkulär zurückkehrt. Das *Delta* G wird zur Instanz, mit der jeder »Sinn« einsetzt und in der sich jeder Sinn als Anweisung auf zukünftige, neue Arbeit beschließt.

Dies allerdings konstituiert eine Usurpation der Zeit, die mit der Produktion von Zukunft oder dem Übergriff auf sie zusammenfällt. Insofern ist Ausbeutung immer »Zeitgewinn«. Beständig verwandelt sich im Geld die Differenz, die nicht zu haben ist, in das Projekt einer Zukunft, die als Noch-Nicht einer Selbst-Aneignung aussteht und angeeignet werden soll. Darin besteht das Schicksal

37. Marx: *Grundrisse*, S.284.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

alles »Eigentlichen«. Allenthalben will es die unausdrückliche Voraussetzung des Ausdrucks selbst zum Ausdruck werden lassen. Und dies setzt eine selbstverzehrende Bewegung frei. Sie entwirft sich als Horizont einer Zukunft von Arbeit, über die bereits verfügt wurde oder die einem spezifischen *Kolonialismus der Zeit* entspringt. Was Marx den »Hunger nach Mehrwert« nennt, resultiert deshalb nicht aus der Anthropologie eines Bereicherungstriebes, sondern aus der Logik von ökonomischem Ausdruck und Symbol selbst. Wo das allgemeine Äquivalent an den Platz des Agens rückt, also zum »Subjekt« wurde, verwandelt es den Riß in einen prozessierenden Unterschied. Es ebnet Heideggers »Bürgschaft« zu einer Differenz ein, über die eine Metaphysik der Zukunft herrscht. Aber dies errichtet die Bühne, auf der sich das Kapital darstellt, vor allem in einer Theatralik eines Rückzugs von dieser Bühne oder als Verschiebung des Schauplatzes. Die Aporie des Zugleich und Zugleich-Nicht nämlich ist undarstellbar. Wo sie sich dennoch darstellt oder als Aneignung produktiv wird, da im Verborgenen eines *anderen Schauplatzes*, an dem sie sich jeder Öffentlichkeit entzieht. Um diesen Wechsel eines Schauplatzes also geht es. In ihm, nicht als Darstellung und Zirkulation, schreibt sich die Marx'sche »Ur-Szene«. Sie ist nicht, wie selbst Derrida anzunehmen scheint[38], im Fetischkapitel des ersten Bandes des *Kapital* angesiedelt. Sie schreibt sich im Marx'schen Text anders: »Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warenaustausches, woraus der Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unserer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.«[39]

epoché der Zeit

Die zeitliche Aporie des »Zugleich und Zugleich-Nicht« kann nur entschärft werden, indem sie »dargestellt«, und das heißt: auf diesen anderen Schauplatz verlagert wird. Dessen Darstellung allerdings

38. Vgl. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.160 (Fußnote).

39. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.190f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

versetzt den Marx'schen Text in beständigen Aufruhr. Er entzündet sich an der Unmöglichkeit, Zäsuren zur Sprache zu bringen, die diese Darstellung ermöglichen, ohne jedoch in ihr hervorzutreten. Alles scheint sich nämlich zunächst darzustellen, als würden in der Gerberei Regularien einer befriedeten Normalität herrschen: »Als *Gebrauchswert* ist die Arbeit nur *für das Kapital* und ist *der* Gebrauchswert des Kapitals selbst, d.h. die vermittelnde Tätigkeit, wodurch es sich *verwertet*.«[40] Alles sieht also aus, als könne diese Vermittlung bruchlos, die Übertragung ohne Zäsur sein; oder, was dasselbe ist: als könne die Übersetzung abgeschlossen werden, als lasse sich die Inschrift der Arbeit ohne Vorbehalt in die Präsenz ökonomischer Ausdrücke überführen. Die Antinomie, daß der Mehrwert nur aus der Zirkulation hervorgehen und doch *zugleich nicht* aus ihr hervorgehen kann, scheint geschlichtet wie die Kant'sche der Vernunft. Denn tatsächlich bezog sich diese widersprüchliche Forderung, wie Marx zeigt, nur auf je *verschiedene* Funktionen der Arbeitskraft. Deren Herstellung, deren physische Reproduktion und technische Qualifikation erfordern selbst Arbeitszeit, und dies verleiht der Arbeitskraft einen bestimmten Tauschwert, den ihr Käufer, der Kapitalist, auch entrichtet. Etwas anderes aber ist der *Gebrauch*, den er von dieser Ware macht. Im Arbeitsprozeß allerdings produziert dieser Gebrauch der Arbeitskraft größeren Wert, als sie selbst kostet. Sie arbeitet nicht nur jene Zeitdauer, in der sie ihren eigenen Wert reproduziert. Sie arbeitet einen »vollen« Arbeitstag, wie lang der im übrigen sein mag. Zeit über jene Zeit hinaus, die ihre Reproduktion erfordert, leistet sie insofern »unbezahlte Arbeit«, deren Resultate sich als *Delta* G darstellen werden. Je länger diese Mehrarbeit, desto größer dieser Mehrwert.

Diese Ökonomie der Zeit nämlich ist entscheidend. Es geht Marx nicht einfach darum, »Entmenschlichungen« zu denunzieren, in denen sich die Barbarei der Arbeit vollzieht. Der Widerstreit, der seine Aufmerksamkeit fesselt, ist einer der Zeitlichkeit und der Transformationen, aus denen sie hervorgeht. Worin nämlich besteht der Konflikt? Tatsächlich präjudiziert der Verkauf der Ware Arbeitskraft keineswegs, welches *Ausmaß* die unbezahlte Arbeitszeit annehmen wird. Beharrt der Kapitalist auf seinem Recht als ihr Käufer, sie bis ins Extrem zu verlängern, so verlangt der Arbeiter, sie einem Grenzwert Null anzunähern. Denn was sollte ihn dazu veranlassen, länger zu arbeiten, als einem Wert entspräche, den er als Lohn erhält? Mitten in der »vermittelnden Tätigkeit« bricht damit ein juridisch unlösbarer Konflikt um die Länge des Arbeitstages

40. Marx: *Grundrisse*, S.227.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf. In ihm kehrt jene unaufhebbare Zeit-Differenz wieder, die keineswegs schon geschlichtet, sondern nur verschoben wurde, wie jetzt absehbar wird. »Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt.«[41] Zwar schien das Paradox, das den Mehrwert *zugleich* in der Zirkulation und *zugleich nicht* in ihr entspringen ließ, in der Differenz von Tauschwert und Gebrauchswert zunächst aufgelöst zu sein. Jetzt aber kehrt es unvermittelt als Frage einer *Gewalt* wieder, die das Verhältnis zweier Rechte regelt. Tatsächlich ist die Differenz, die Tauschwert und Gebrauchswert der Arbeitskraft voneinander trennt, nämlich durch keine »organische Beziehung« vermittelt. Die Ware Arbeitskraft wird zu ihrem Tauschwert verkauft; ihr Gebrauchswert birgt die Möglichkeit, einen größeren Wert zu erzeugen, als sie selbst darstellt. Zwischen diesen beiden Ausdrücken aber besteht kein »organisches Band«, und sei es das juridisch kodifizierte Maß einer Zeit. Die Arbeit ist nichts, was sich ökonomisch adressieren ließe, und insofern fehlt ihr jeder Rechtstitel.

Damit kehrt in den geregelten Beziehungen der Ökonomie aber nicht nur das *skándalon* einer irregulären Beziehungslosigkeit oder einer Antinomie wieder, die gewaltsam entschieden werden muß. Diese Beziehungslosigkeit affiziert mehr noch jede andere Beziehung, jeden anderen ökonomisch möglichen Ausdruck. Denn die ökonomische Ordnung ist in jedem einzelnen ihrer Ausdrücke auf die virale Irregularität der Arbeit angewiesen. Was immer sich als Ausdruck oder Symbol schreibt, muß sich darauf stützen können, daß sich das Geldsymbol der Arbeit *aussetzt* und sich verwertet. Von der Möglichkeit, diese Beziehung einer Beziehungslosigkeit einzugehen, hängt *jede* ökonomischen Beziehung, jeder ökonomische Term ab. Und deshalb umschreibt das Paradox einer allen Beziehungen unveräußerlichen Beziehungslosigkeit auch, was Marx den »springenden Punkt« seiner Analyse nennt. Im Bruch der Zeitlichkeit, als Zäsur oder Riß des Allgemeinen, der alle Irregularien der Gewalt aufruft, *setzt sich das Kapital auch »ökonomisch« selbst aufs Spiel*. Oder wie Marx erklärt, es berührt in der Arbeit etwas, »worin seine Bestimmung als Kapital ganz ebenso ausgelöscht ist in der Form des Prozesses, wie das Geld als Geld in der Form des Werts ausgelöscht war«.[42] Mit der Arbeit bricht nämlich jene barbarische Fremdsprache, jene Bestimmungslosigkeit, jenes Unübersetzbare im Geldcode auf, das vom platonischen Ordo der Ökonomie sorgsam

41. Marx: *Kapital*, Bd. I, S.249.

42. Marx: *Grundrisse*, S.224.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausgeschlossen werden sollte, um sie Ökonomie sein zu lassen. Insofern markiert dieser Einbruch die Möglichkeit eines »Todes« von ökonomischer Beziehung und Bedeutung. Er läßt die Traumatologie des »Werts« als irreduzible Voraussetzung in jedem Ausdruck wiederkehren. Alle immanenten Begriffe der *Kritik* – Tauschwert, Gebrauchswert, Wert, Mehrwert, Ausdruck oder Symbol – zeichnen deren Grenze nur nach, indem sie sie verbergen. An ihr versagen beherrschbare Oppositionen von Regularität und Irregularität, von juridischer Ordnung und gewaltsamem Konflikt, von Innen und Außen. Die Gewalt, die eine Arbeit zur nützlichen Arbeit macht, wirkt also nicht von den Rändern, nicht von vornherein als »offene« Gewalt auf die ökonomische Ordnung ein. Vielmehr ist die Gewalt die einer Übersetzung von Arbeit in Arbeitskraft »selbst«. Sie »ist« in sich die *Normalität* eines Ausnahmezustands, der das Signum *jeder* Aneignung darstellt. Alle Konflikte, Auseinandersetzungen und Kämpfe verlaufen »innerhalb« dieser Normalität oder einem »Innern«, das immanenter ist als jede Immanenz. Marx zufolge gibt es zunächst gar kein »Außen«, auf das man sich berufen könnte, um diese Immanenz anzugreifen. Jedes »Außen« »ist« bereits das »Außen« dieses »Innen«.

Um so weniger ist diese Immanenz aber auch ein in sich gesicherter Bezirk. Auf eine ökonomisch implizite Gewalt gestützt, unterliegt die Kohärenz des »Innen« auch strukturell Konflikten und Erosionen. Die Arbeit, diese »Seele« der Ökonomie, ist nicht adressierbar, und deshalb kehrt sie im »Innern« der Ökonomie als Konfusion und Diffusion wieder. Dies zeichnen die Techniken der Gewalt nach, die den Widerstreit schlichten sollen, nämlich von »Fall zu Fall«. Wovon also spricht die »Sprache« dieser Gewalt? Soll die Arbeit zwischen »Innen« und »Außen«, Investition und Aneignung vermitteln können, muß die barbarische Differenz, die diese Vermittlung leistet, zugleich als elementare Bedrohung ausgeschlossen werden. Sie muß verworfen und zum Schweigen gebracht, ebenso ausgebeutet wie selbst als bedeutungslos gelöscht und annihiliert worden sein. Nur so kann sie dazu diszipliniert werden, sich dem Gesetz einer Zeit über die Zeit hinaus zu beugen, in der sich der Mehrwert einträgt – oder nur so kann sie zur nützlichen Arbeit werden, anstatt sich in ökonomisch Bedeutungslosigkeit zu zerstreuen. Nicht von ungefähr spricht der platonische Aufseher, der die Arbeit dem *eídos* eines Nutzens unterwirft, sein Verdikt über die Barbarei der Arbeit deshalb im gleichen Atemzug mit dem über die Schrift.[43] Nützlich zwar in Maßen, wo sie einem Erinnerungs-Vermögen oder

43. Vgl. Platon: *Kratylos*, Sämtliche Werke 4, Hamburg 1983, 274a.ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einem Kapital des Privatmanns dient, das ihn verständig sich äußern läßt, bietet die Schrift nämlich platonisch keinerlei Gewähr, verständig zu Verständigen zu sprechen. Ganz im Gegenteil, sie verwüstet die Zirkulation eines verständigen »Sinns«, indem sie ihn in Fluchtwegen graphematischer Medialitäten zerstreut. Die Arbeit der Schrift zerstört den Mehrwert der Erinnerung, des Wissens und damit den *lógos* selbst. Wie Jean-Joseph Goux zeigt, bedroht die Inschrift der Arbeit also nicht weniger als eine ganze platonische Ökonomie der Aneignung.[44] Von hier aus schürt Marx, der die Vermittlungsbegriffe dieser Ökonomie oder den Begriff einer Kommunikation als *Verständigung* im »allgemeinen« destruiert, nicht nur einen ökonomischen Konflikt. Er macht Spuren einer An-Ökonomie lesbar, die als Schriftdifferenz *jede* Ökonomie einer Kommunikation durchquert und die Metaphysik dieser Ökonomie fundamental in Frage stellt.

Und darin besteht deren Riskanz. Das Geldsymbol *muß* sich der Inschrift der Arbeit aussetzen, um sich realisieren zu können; darin besteht seine innerste Bestimmung. Indem sich der Ausdruck dieser Inschrift ex-poniert, teilt er sich aber vor allem auch in eine Zerstreuung von Graphemen, und eben darin *wiederholt* sich die Arbeit. Das System iteriert zwischen Ausgabe und Aneignung, Exposition und Appropriation. In dieser Iteration wird die Marx'sche *Kritik* multiple Frakturen eines Aussetzens buchstabieren können, die sich selbst zerstreuen wie auch überlagern und den Ausdruck in vielfacher Weise bedrohen. Der Arbeit überlassen, exponiert sich der »Wert« nämlich immer neu jenem Moment, in dem »seine Bestimmung als Kapital ganz ebenso ausgelöscht ist«, wie Marx erklärt. Indem sich das Geldsymbol der Arbeit aussetzt, setzt es zum einen *selbst aus*. So, wie ein symbolisches Gefüge von Bedeutungen reißen kann, so reißt auch die Codierung des Geldes. Für einen Moment, der allerdings Züge einer Ewigkeit annehmen mag, steht die Möglichkeit des Geldsymbols, Bedeutungen zu diktieren, in der Arbeit still. Das Geldsymbol G dispensiert sich, um sich in der Arbeit in G + *Delta* G *übersetzen* zu können; denn das Symbol ist nichts, wie Marx sagt, es sei denn, »Anweisung auf zukünftige Arbeit«. Insofern setzt es sich immer neu dem intentionalen Horizont aus, zu einem *späteren* Zeitpunkt wieder zu sich zurückfinden zu können. Damit setzt es sich aber *zweitens* auch aus, so wie ein Gerichtsprozeß ausgesetzt wird, der später wieder aufgenommen werden soll. Das Irreguläre, dem es sich überantwortet, ist der Regularität des Rechts also nicht einfach entgegengesetzt. Es bewegt sich als Abstand zu sich selbst,

44. Vgl. Jean-Joseph Goux: *Marx, Freud, Ökonomie und Symbolik*, S.148ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder das Irreguläre erscheint hier als etwas, was eingeklammert werden muß, um in die Regularität ökonomischer Bestimmungen zurückzufinden. Damit setzt sich das Symbol *drittens* bereits der elementaren Gefahr aus, daß diese Einklammerung und Rückkehr mißlingt. Nie ist garantiert, daß ein Symbol seinen Bestimmungsort erreicht.[45] Das eingeschlossene ausgeschlossene »Dritte« kann die *epoché* zerreißen, die nicht-symbolisierbare Differenz kann die Bahnen der Aneignung befallen und zersetzen, oder der Prozeß, der sich als *epoché* vertagen sollte, kann zerfallen. Jede Vertagung, jeder Aufschub, jeder Umweg ist diesem Risiko ausgesetzt, sich in einem unabsehbaren Selbstverlust zu zerstreuen, *ohne* zu sich zurückzufinden. In nichts anderem besteht das »materialistische« Argument, das Marx schärft. Und dies schließlich gibt dem Augenblick des Aussetzens noch eine *vierte* Zweigung: die eines gewaltsamen Verstoßung oder eines möglichen »Todes« ökonomischer Bedeutung, so wie jemand ausgesetzt wird, der eine Ordnung in unentschuldbarer Weise verletzt und deshalb verstoßen wird, so wie man ihn exkommuniziert oder verbannt, ohne Aussicht darauf, erneut in den Geltungsbereich des *nómos* eines *oíkos*, einer »Ökonomie« also einzutreten.

Es gibt keinen Begriff der *Kritik*, in dem diese mehrfachen Zweigungen eines Aussetzens nicht virulent wären. Alle einfachen ökonomischen Begriffe sind Marx zufolge dadurch gekennzeichnet, daß sie »durch die tiefsten Gegensätze vermittelt sind und nur eine Seite darstellen, worin deren Ausdruck verwischt ist«.[46] Ohne Ausnahme verwischen Ausdruck und Symbol der Ökonomie eine Differenz, die ökonomisch weder ausdrücklich noch symbolisierbar ist. Deshalb konzentrieren sich die Anstrengungen, die Marx aufbietet, vor allem darauf, die Differenz der Arbeit lesbar zu halten und virulent zu machen, und um so weniger erschöpft sich die Analyse auch darin, sich in Unterschieden von Tauschwert und Gebrauchswert der Arbeitskraft zu bewegen. Diese Analyse zeichnet vor allem den *Abstand der Arbeit zu sich selbs*t nach, um in ihm die unausdrückliche Möglichkeit eines *Anderen* oder einer Fremdsprache zu entziffern, die jede platonische Aufsicht und jede Hermeneutik eines »Sinns« sprengt. In erster Linie geht es also gar nicht um das Spiel von Gebrauchswert und Tauschwert, Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern durch dieses Spiel hindurch um den barbarischen Vorbehalt einer *Alterität im Begriff des Möglichen selbst*, die sich jeder

45. Vgl. Jacques Lacan: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse,* Das Seminar Buch II, Olten 1980, S.261.

46. Marx: *Grundrisse*, S.173f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wirklichkeit einer Arbeit vorenthält. Marx wirft in der Nicht-Adressierbarkeit der Arbeit nicht weniger als die Frage nach einer Virtualität auf, die sich keiner ontologischen Verfügung beugt, weil sie jeder Ontologie *vorausgeht* und alles durchkreuzt, was sich in einer »Ergontologie« abschließen ließe. Die Gewalt, die den Prozeß von Arbeit und Verwertung ermöglicht, bezieht sich deshalb nicht nur auf Ausdrücke von Gebrauchswert und Tauschwert, und ebenso wenig schafft sie bloß eine Ausdrucks-Immanenz, die ihren Horizont in der Verwertung von *Delta* G findet. Denn die Gewalt des Ausdrucks selbst wird immer nur aufgeboten, um die Barbarei jener Fremdsprache zu zügeln, die in ökonomische Ausdrücke nicht übersetzbar ist und sie deshalb nur in Zäsuren eines Schweigens durchqueren kann. Tauschwert und Gebrauchswert schreiben sich als Unterdrückung eines Textes, einer Schrift, die ökonomischer Text allerdings nicht wird. Denn im Grunde handelt es sich nicht einmal um einen »Text«, wenn darunter ein »organisches« Gewebe von Bedeutungen verstanden wird, das sich präsentieren ließe. All dies würde lediglich metaphysische Beziehungen von Möglichkeit und Wirklichkeit wiederherstellen. In der Barbarei der Arbeit geht es um etwas anderes, nämlich um eine »Möglichkeit«, *die auf keine Wirklichkeit bezogen ist oder sich jeder Möglichkeit vorenthält, die auf die Wirklichkeit einer Ökonomie bezogen wäre*. Diese Zäsur hat die Beziehung zur Wirklichkeit in sich unterbrochen und läßt deshalb jedes aristotelische *ordo* von *dýnamis* und *enérgeia* aussetzen. Nicht zuletzt stellt dies auch dessen Begriff der Möglichkeit selbst in Frage. *Anders gesagt, tritt die Arbeit dem Kapital als diese Möglichkeit einer Unterbrechung seiner eigenen Möglichkeit und damit auch seiner Wirklichkeit gegenüber*. Dies ist es, was Marx schreiben läßt. Zwar muß er sich, um diese nicht-aristotelische Möglichkeit ins Spiel zu bringen, durchweg noch einer aristotelischen Terminologie bedienen; denn wie anders als in metaphysischen Begriffen sollte er sprechen können? »Vor« aller Wirklichkeit, so paraphrasiert Marx die aristotelische *Metaphysik* beispielsweise, sei die Arbeit *dynámei*, Arbeit der Möglichkeit nach.[47] Aber alles kommt hier darauf an, in welchem »Sinn« diese Möglichkeit *dynámei* eingeführt wird und welche stillschweigende Verschiebung bereits in ihr stattgefunden hat. Wie nämlich operiert Marx? Tatsächlich ist eine Möglichkeit aristotelisch nur konstruierbar vom Wirklichen her. Was nicht wirklich werden kann, das kann auch nicht der Möglichkeit nach sein; es erweist sich vielmehr als *unmöglich*. Von hier aus kann Aristoteles auch darauf bestehen, »daß dem Entstehen und der Zeit nach die

47. Vgl. Marx: *Grundrisse*, S.218.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wirklichkeit früher ist als das Vermögen (die Möglichkeit). Aber auch dem Wesen nach ist sie es«.[48] Von hier aus also der aristotelische Vorrang der Wirklichkeit gegenüber jeder Möglichkeit. Einerseits ist diese Möglichkeit Einleitung einer Wirklichkeit, die aussteht; zum andern aber ist sie auch nur möglich unter der *Voraussetzung* möglicher Verwirklichung oder einer jeder Möglichkeit vorausgesetzten *Wirklichkeit*. Nie beschreibt diese Möglichkeit deshalb anderes als das Prinzip einer Ankunft, einer Präsenz oder Parusie des Wirklichen in sich, und deshalb bedarf sie schließlich auch eines Gottes, der sich als »Allerwirklichstes« des *ens realissimum* jedem Spiel von Möglichem und Wirklichem voraussetzt. Die aristotelische Möglichkeit stabilisiert sich im Zeichen einer Entelechie, die letzthin onto-theologisch grundiert ist. Gott arbeitet jeden Vorbehalt restlos hinweg, der diese Möglichkeit unterbrechen und sie der Wirklichkeit vorenthalten könnte. Erst im Zeichen einer göttlichen Arbeit kann die Möglichkeit letztlich um die Wirklichkeit eines »Ins-Werk-Setzens« (*en-érgeia*) zentriert werden.

Alles nun sieht zunächst so aus, als müsse sich auch Marx dieser aristotelischen Logik des Werks (*érgon*) fügen, die tatsächlich etwas Unbezwingbares zu haben scheint. Unentwegt mortifiziert sich die Unruhe der Arbeit auch bei Marx im Arbeitsprodukt; überall wird, was die Arbeit vermag, vom wirklichen Resultat her gedacht, das sich ins Werk setzt: »Der Prozeß erlischt im Produkt. Sein Produkt ist ein Gebrauchswert, ein durch Formveränderung menschlichen Bedürfnissen angeeigneter Naturstoff. Die Arbeit hat sich mit dem Gegenstand verbunden. Sie ist vergegenständlicht, und der Gegenstand ist verarbeitet. Was auf seiten des Arbeiters in der Form der Unruhe erschien, erscheint nun als ruhende Eigenschaft, in der Form des Seins, auf seiten des Produkts. Er hat gesponnen und das Produkt ist ein Gespinst.«[49] Derart übersetzt sich jede Möglichkeit der Arbeit schließlich in die Wirklichkeit eines Produkts. Die lebendige Tätigkeit erlischt im toten Gegenstand und kommt hier zum Abschluß. Und doch wird, was sich damit sagt, bereits von einem anderen Text begleitet, selbst wenn er sich nur in verwirrenden Polysemien niederschreiben läßt. Zwar ist, was der Arbeiter als *textum* eines Gewebes spinnt, ein Text, mit dem die unruhige Niederschrift der Arbeit in eine ruhende Eigenschaft übergegangen ist. Der Prozeß erlischt im Produkt, oder was eben noch lebendige Arbeit war, hat zur Ruhe gefunden, oder ihr Leben ist an ein bestimmtes Ende gekommen. Aber zugleich hat sich über diesen Umweg noch ande-

48. Aristoteles: *Metaphysik*, IX, Kap. 8, 1050a.

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

res in dieses Gewebe verwoben, und dies ruft alle Fragen von Leben und Tod wieder auf. Es ist, als Mortifikation dieses Lebens, nicht weniger als die Wiederkehr lebender Toter innerhalb dieses Gewebes oder dieses Textes. Das Produkt ist nämlich, wie Marx erklärt, ein *Gespenst* – Derridas Séance mit den Marx'schen Gespenstern kündigt sich an.[50] Zur Ruhe gekommen im Gebrauchswert, kommt das Gespinst keineswegs schon zur Ruhe. Es kehrt wieder oder geht im Text eines Gewebes um, den die Arbeit niederschrieb, ganz so, als könne kein *textum* definitiv darin sterben, zum Gebrauchswert zu werden. Was also bleibt ein Text, der zum Gebrauchswert wurde, innerhalb dieses *textum* noch schuldig? Und welche Wiedergänger klagen diese Schuld ein? Welches symbolisch nicht stillzustellende Moment läßt sie aufstehen und im Gespinst des Gebrauchswerts gespenstisch umgehen? Die Toten jedenfalls sind nicht einfach tot. Aber sie sind *ebenso wenig* einfach tot, wie die Lebenden einfach lebendig sind, deren Arbeit sich im Gebrauchswert niederschlug. Wo die Möglichkeit des Lebendigen von einer Wirklichkeit her gedacht wird, in der jeder lebendige Prozeß bereits erloschen sein muß, ist dieses Leben nämlich seinerseits aus einem bestimmten Tod hervorgegangen. Als *Erfindung*, als *Unterwerfung* unter eine aristotelisch verfaßte Wirklichkeit, die jeder Möglichkeit vorangeht, ist die »lebendige Arbeit« immer und »von Anfang an« von einer gewissen mortifizierenden Kraft gezeichnet gewesen. Diese Kraft hat sie affiziert, noch *bevor* sie sich mit dem Gegenstand verbinden konnte, denn sie ist nicht »originär«, sondern Resultat einer Übersetzung. Um in eine ruhende Eigenschaft übergehen zu können, um also zu »sein«, was sie »ist«, mußte sie von einem gewissen Tod bereits berührt worden sein, der in jeder Übersetzung bereits im Spiel ist. Nur unter dieser Voraussetzung allerdings ist das aristotelische Argument zwingend: tatsächlich gibt es keine Arbeit *dynámei*, die *außerhalb* ihrer Verwirklichung oder *enérgeia* gedacht werden könnte. Alle Gegenwart eines Arbeitsvermögens fällt in die Bezirke dieser Verwirklichung. Genau besehen, gib es aber deshalb gar keine »lebendige« Arbeit, die *nur* lebendig wäre. Ihr Vermögen ist selbst schon eines von Toten, ist von einem bestimmten Tod affiziert; oder wie Marx konstatiert: dieses Arbeitsvermögen wird im Zeichen eines Todes erfunden, ohne den sie nämlich *nichts* wäre und aus dem sie im Zeichen des Tauschwerts zum Leben erst erwacht: »Wird es nicht verkauft, so nützt es dem Arbeiter nichts, so empfindet er es vielmehr als eine grausame Naturnotwendigkeit, daß sein Arbeitsvermögen ein bestimmtes Quantum Subsistenzmittel zu seiner Pro-

50. Vgl. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

duktion erheischt hat und entdeckt dann mit Sismondi: ›Das Arbeitsvermögen […] ist nichts, wenn es nicht verkauft wird‹.«[51]

Außerhalb der kapitalistischen Wirklichkeit ist das Arbeitsvermögen tatsächlich »nichts«. Und deshalb ist es dieser Wirklichkeit nicht nur unterworfen. Es begründet oder erfindet sich in ihr und mit ihr. In gewisser Weise ist es selbst nur eine Er-Findung dieser Wirklichkeit oder der mortifizierenden Kraft jenes »Werks«, auf das hin es Möglichkeit wird. Das Arbeitsvermögen kann die *Bedeutung* eines Vermögens nur annehmen, wo es Ware geworden ist. Deshalb muß, was Marx »Arbeit« nennt, jeder Möglichkeit einer definitiven Bestimmung auch entzogen bleiben. Sie ist buchstäblich »nichts«, wenn sie nicht verkauft wird. Weder *dýnamis* noch *enérgeia*, kann ihr um so weniger »gegeben« werden, und tatsächlich spricht die ebenso angestrengte wie resultatlose Begrifflichkeit, in der Marx diese Unterbrechung *vor* jedem Spiel von Möglichem und Wirklichem anzuschreiben sucht, vom Riß einer jeden Definition, Bestimmbarkeit und Bestimmung. Auf keinen Fall ist die Arbeit jedenfalls ein »Erstes«, ein Fundament, auf dem sich eine Metaphysik oder eine Ergontologie errichten ließe. Wo die Arbeit *dynámei*, der Möglichkeit nach ist, da nur, weil sie bereits mit einer Wirklichkeit verschränkt ist, die ihre Möglichkeit erst generiert. Das Spiel von Möglichkeit und Wirklichkeit »selbst« allerdings geht aus einem *Nichts* an Bestimmung hervor, das beide kreuzt. Marx adressiert diesen Chiasmus ausdrücklich: die Arbeit kann als »allgemeine Möglichkeit« des Reichtum nur sein, wo sie »als gegensätzliches Dasein des Kapitals vom Kapital *vorausgesetzt* ist und andererseits ihrerseits das Kapital voraussetzt«.[52] In kaum zu bestimmender Weise ist dieser Chiasmus auf allen Seiten von einem Aussetzen oder von einer Vor-Aussetzung taktiert, die alle *dýnamis* der Arbeit bereits von sich selbst getrennt hat. Nur derart in sich gespalten, als ursprungsloser Ursprung, als Sprung in jeder *arché* oder als Differenz zu sich kann sie erscheinen. Weil sich ihre Differenz den Ökonomien von Möglichem und Wirklichem, *dýnamis* und *enérgeia* vorenthält, wird sie diese Ökonomien allerdings ebenso nur als Nicht-Beziehung heimsuchen und unterbrechen können. Begriffe wie »abstrakte« und »konkrete« Arbeit, mit denen sich die *Kritik* bewaffnet, um Verwertungsprozeß und Arbeitsprozeß iterieren zu lassen, sind insofern selbst nur »abgeleitete« oder genauer noch *symptomatologische* Begriffe. Sie bewegen sich an jenen Nahtstellen ökonomischer Bedeutung, an denen sich eine Möglichkeit erst anschicken

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

52. Marx: *Grundrisse*, S.218.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann, Wirklichkeit einer Bedeutung zu werden. Dies gilt vor allem für den Gebrauchswert der Arbeitskraft: »Wirklichkeit wird er erst, sobald er von dem Kapital sollizitiert, in Bewegung gesetzt wird, da Tätigkeit ohne Gegenstand nichts ist oder höchstens Gedankentätigkeit, von der es sich hier nicht handelt. Sobald er die Bewegung vom Kapital erhalten, ist dieser Gebrauchswert als die bestimmte, produktive Tätigkeit des Arbeiters; es ist seine auf einen bestimmten Zweck gerichtete und darum in bestimmter Form sich äußernde Lebendigkeit selbst.«[53]

Doch wenn derart jedes Arbeits*vermögen* bereits unter der Ägide des Todes steht, was hieße es dann, überhaupt zu »leben«? Hieße das nicht, sich dem Paradox auszusetzen, jeder Wirklichkeit und Präsenz entzogen und insofern gerade *nicht »da«* zu sein – ganz so wie ein Toter nicht *da* ist oder ein Ungeborener? Und wie sollte das Paradox dieser Abwesenheit zu denken sein, und das zudem in Begriffen des »Lebens«? Hinterrücks schreibt sich der Arbeit jedenfalls eine Unzeitigkeit ein, die ihr »Leben« aus irreduziblen Abwesenheiten her auftauchen läßt. Das sogenannte Leben kann sich zumindest nicht in narzißtischen Illusionen einer Selbstgegenwart begründen, denn es gibt gar keine lebendige Präsenz, die das Privileg besäße, über das Leben und deshalb auch über den Tod zu verfügen. Längst zeichnet sich hier – nach dem Widerstreit, der sich in einer ersten Formel der Ausbeutung oder als Kampf um die Länge des Arbeitstages austrug – also ein ganz *anderer* Widerstreit der Zeitlichkeit ab, und er wird den Ausschlag geben. Er öffnet die »erste Formel« der Ausbeutung und verschiebt sie in einer Weise, die alle Oppositionen von Leben und Tod neu gruppieren wird. Es gibt keine lebendige Selbstpräsenz der Arbeit, die nicht auf eine irreduzible Abwesenheit und damit einen bestimmten »Tod« verwiesen wäre. Um der Beziehung von Leben und Tod eine »normale«, sozusagen landläufige Bedeutung zu geben, bedarf es bereits vielfacher Techniken einer Übersetzung, die »Leben« und »Tod« erfaßt, verschoben, eingegrenzt und definierbar gemacht haben. Um so weniger wird man auch im einfachen Namen einer »lebendigen Arbeit« sprechen können, es sei denn, um den Preis eines fundamentalen Vergessens jenes Todes, aus der diese »Arbeit« erst auftaucht; oder wie Marx erklärt: »Diejenigen daher, die nachweisen, daß alle dem Kapital zubeschriebne Produktivkraft eine *Verrückung* ist, eine *Transposition der Produktivkraft* der Arbeit, vergessen eben, daß das Kapital selbst wesentlich diese *Verrückung, diese Transposition* ist und daß die Lohnarbeit als solche das Kapital voraussetzt, also auch

53. Ebd., S.193.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrerseits betrachtet diese *Transsubstantiation* ist; der notwendige Prozeß, ihre eignen Kräfte als dem Arbeiter *fremde* zu setzen.«[54] Unvermittelt sieht sich der Gegensatz von Kapital und Arbeit hier von einem ganz anderen durchkreuzt, und zwar ganz so, wie auch die »Entfremdung« aus einer ganz anderen »Verwirrung« hervorgegangen war. Transposition und Verrückung nämlich: es gibt keinen »Originaltext« der Arbeit. Jeder Text setzt bereits Transpositionen voraus, die jene des Kapitals sind, und dies bricht mit allen Phänomenologien der Entfremdung. Es gibt nur Übersetzungen anderer Texte – und in ihnen die Arbeit *selbst* als Übersetzung. Leben und Tod der Ökonomie sind um das Zentrum einer Abwesenheit gruppiert, die keine Anwesenheit fixieren kann, es sei denn in technischen Transpositionen oder Transsubstantiation. Dies allerdings streicht jeden Begriff eines Zentrums, in dem sich Leben und Tod treffen und entscheiden könnten. Im präzisen Sinn verläuft der Konflikt nämlich gar nicht zwischen »lebendiger« und »toter« Arbeit. Er *dezentriert* sich zwischen einer Ökonomie der Aneignung, die sich in die Präsenz eines Selbstausdrucks einholen will, und einer Differenz der Arbeit, die jedes Privileg einer solchen Präsenz zerstreut.

Dies allerdings läßt auch das Gespinst des Gebrauchswerts anders sprechen. Wo Marx die »lebendige Arbeit« anruft, da nicht, weil er sie auf eine *Gegenwart* dieser Arbeit zurückführen will. Die zeitliche Differenz von »bezahlter« und »unbezahlter« Arbeit, über die gewaltsam entschieden wird, verbirgt *in sich* nur eine andere Differenz, die sich als »Nichts« an Bestimmung schreibt. Weder ist ihre Zeitlichkeit innerhalb des Spiels von Möglichkeit und Wirklichkeit, *dýnamis* und *enérgeia* zu verorten, noch plaziert sie sich im Horizont einer Produktion, die sich als Immanenz ins Werk setzen will. Wo immer »konkrete Arbeit« geleistet wird, da unter Ausschluß und als Vergessen dieser Differenz oder »gleichsam hinter dem Rücken der wirklichen Arbeit«.[55] Darin besteht die »Transposition«, die Marx gegen jeden Kultus der Arbeit geltend macht, der sie zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit verspannt und zum unerschöpfbaren Reservoir des Lebens mystifizieren will. Tatsächlich ist dieses »Leben« bereits so gespenstisch wie das Gespinst, das es als Gebrauchswert erarbeitet. Insofern markiert der »Tod«, aus dem bei Marx das Lebendige hervorgeht, auch eine alles entscheidende Zäsur. Zu »leben«, das heißt nicht einfach, »da« zu sein oder einer vermeintlichen Selbstpräsenz das Wort zu leihen, um Entfremdungen zu beklagen

54. Ebd., S.230.

55. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.221.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und menschliche Authentizitäten zu beschwören. Es bedeutet, in einer paradoxen Wendung, den Toten das Wort zu erteilen – sofern dies nicht einer herrischen oder gnädigen Geste entspräche, in der das Privileg des »Lebens« für einen Moment von sich absehen und etwas »Abwesendes« zur Sprache bringen würde. Vielmehr geht dieses »Erteilen« selbst nur aus einer *Teilung* hervor, die jeder Ökonomie vorangeht, sofern sie *Ver*-Teilung ist. Wie also sprechen, durch all diese gespenstischen Verrückungen hindurch? »Wenn ich mich anschicke, des langen und breiten von Gespenstern zu sprechen, von Erbschaft und Generationen, von Generationen von Gespenstern, das heißt von gewissen *anderen*, die nicht gegenwärtig sind, nicht gegenwärtig lebend, weder für uns noch in uns, noch außer uns, dann geschieht es im Namen der *Gerechtigkeit*. Der Gerechtigkeit dort, wo sie noch nicht ist, noch nicht *da*, dort, wo sie nicht mehr ist, das heißt da, wo sie nicht mehr *gegenwärtig* ist, und da, wo sie ebensowenig wie das Gesetz, niemals reduzierbar sein wird aufs Recht. Von da an, wo keine Ethik, keine Politik, ob revolutionär oder nicht, mehr möglich und denkbar und *gerecht* erscheint, die nicht in ihrem Prinzip den Respekt für diese anderen anerkennt, die nicht mehr oder die noch nicht *da* sind, *gegenwärtig lebend*, seien sie schon gestorben oder noch nicht geboren, von da an muß man vom Gespenst sprechen, ja sogar *zum* Gespenst und *mit* ihm. Keine Gerechtigkeit – sagen wir nicht: kein Gesetz, und noch einmal: Wir sprechen hier nicht vom Recht – keine Gerechtigkeit scheint möglich oder denkbar ohne das Prinzip einer *Verantwortlichkeit*, jenseits jeder *lebendigen Gegenwart*, in dem, was die lebendige Gegenwart zerteilt, vor den Gespenstern jener, die noch nicht geboren oder schon gestorben sind, seien sie nun Opfer oder nicht: von Kriegen, von politischer oder anderer Gewalt, von nationalistischer, rassistischer, kolonialistischer, sexistischer oder sonstiger Vernichtung, von Unterdrückungsmaßnahmen des kapitalistischen Imperialismus oder irgendeiner Form von Totalitarismus. Ohne diese *Ungleichzeitigkeit der lebendigen Gegenwart mit sich selbst*, ohne das, was sie im Geheimen aus dem Lot bringt, ohne diese Verantwortung und diesen Respekt vor der Gerechtigkeit in bezug auf jene, die *nicht da sind*, die nicht mehr oder noch nicht *gegenwärtig und lebendig* sind, welchen Sinn hätte es, die Frage ›Wohin?‹ zu stellen, ›Wohin morgen?‹ (›Wither‹?).«[56]

Diese Ungleichzeitigkeit der Gegenwart mit sich läßt allerdings jede Immanenz reißen. Alle Immanenz kommt aus dieser Zerrissenheit auf sich zu, die sich in einer Modalitätenlehre von Mög-

56. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.11f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit nicht beruhigen läßt. In einer Zukunft aus irreduziblen Abwesenheiten schreibt sich der Ökonomie jene Zeitlichkeit ein, die weder ökonomischer Ausdruck noch Geldsymbol werden kann. Sie unterläuft das Gefüge ökonomischer Ausdrücke *und setzt sie damit selbst etwas Unaufschiebbarem aus*. Unaufschiebbar aber ist nicht, was als Ausdruck iteriert, was vom Symbolischen oder als Geldsymbol *Delta* G angeschrieben werden kann. Unaufschiebbar ist die Differenz, die solche Iterationen und Anschriften selbst noch ermöglicht, ohne in ihnen ausgedrückt oder symbolisiert zu werden. Diese Differenz nennt Derrida *Verantwortlichkeit*. Sie ist keine Größe des Intelligiblen, die die Onto-Ökonomie als Imperativ der Vernunft unterbrechen würde, sie läßt sich also nicht einfach »kantisch« denken. Schon gar nicht ist sie eine utilitaristische Größe, die das Kapital dazu anhalten würde, seinen Gebrauchswert nicht vorzeitig zu erschöpfen, sondern ihn mit Bedacht, »onto-ökologisch« oder »nachhaltig« etwa, zu bewirtschaften. All dies hätte bereits verfehlt, was in der Ungleichzeitigkeit der Gegenwart mit sich auf dem Spiel steht. Es gibt keine »lebendige« Arbeit, die sich nicht aus einer Verantwortlichkeit für jene herschreiben würde, die nicht *da* sind. Wenn die Arbeit deshalb, Marx zufolge, Inschrift ist, dann vor allem, weil nicht sprechen, sondern nur schreiben kann, wer nicht *da* ist. Darin insistiert die »Gerechtigkeit«. Es gibt keinen Klassenkampf, der nicht um die Geschicke dieser Schrift oder dieser Gerechtigkeit geführt würde, in der sich eine Unterbrechung einer vulgären Zeitvorstellung ereignet. Deshalb fragt Marx nach einer »Möglichkeit«, die von jeder aristotelischen Relation von Wirklichkeit und Möglichkeit ausgenommen wäre. Deren Ereignis einer Unterbrechung, diese Unterbrechung als Ereignis allerdings markiert einen *Ausnahmezustand*. Es geht in ihm nicht so sehr um die Bedeutungen, die ein »lebendiges« Sprechen vorbringen könnte. Es geht um eine Sprache, die Sprechen und Bedeutung aus einer irreduziblen Abwesenheit *als Sprache* erst hervorgehen läßt.

Abwesend, das heißt: in zeitlichen Dimensionen weder zu verorten noch zu verteilen, Textur einer nicht-ökonomisierbaren und deshalb unaufschiebbaren Alterität. Deshalb geht es in den Marx'schen Texten auch ebenso wenig um die »Menschen der Zukunft« wie um die einer »Vergangenheit« oder »Gegenwart«. Auf der Ebene *dieser* Zeitdimensionen zu antworten, hieße immer schon, einer Logik von Ausdruck und Aneignung erlegen zu sein. Die a-chrone Logik des Ereignisses dagegen, die den Marx'schen Text in jeder Zeile unterbricht, schreibt sich aus einem vielfachen Nicht-*Da*. Sie unterläuft jede Metaphysik der Zeit in Signaturen einer Voraussetzung, die Setzung nicht werden kann. Sie spricht aus einer Ver-

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gangenheit, die in keinem Entwurf einer Zukunft versöhnt werden wird, weil sie in gewisser Weise niemals »Gegenwart« war. Darin allerdings besteht der scharfe Schnitt, der die Marx'sche Analyse von jedem Reformismus trennt. Denn darin insistieren jene Affekte, die sich in den Diachronien der »Arbeit« aufladen, ohne sich in Bezirken einer Gegenwart versammeln zu lassen. Nicht um eine bestimmte »Zukunft« also geht es, die nach Modellen einer Gegenwart und gegenwärtigen Mangels gemodelt wäre; dies wäre bestenfalls Reformismus. Die Sozialdemokratie allerdings, so Benjamin, »gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin *künftiger* Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlernte in dieser Schule gleich sehr den Haß wie den Opferwillen. Denn beide nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel.«[57]

57. Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften Bd.I.2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, S.700.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Technologien der Zeit

párergon

Marx' Diktum, in letzter Instanz löse sich alle Ökonomie in die der Zeit auf[1], besagt also keineswegs, diese Zeit auf eine Präsenz oder »lebendige Gegenwart« zurückzuführen. Zeit ist ebenso wenig linear oder zyklisch, wie die Arbeit, der sich das Kapital aussetzt, zunächst mögliche oder wirkliche Arbeit ist. Einer aristotelischen Lehre der Modalitäten entzogen, ist sie zunächst »Arbeit überhaupt«, »Arbeit sans phrase«, Differenz diesseits jeder möglichen Bestimmung von Arbeit oder Differenz dieser Bestimmung. Alle Zeitbestimmungen der Ökonomie gehen insofern aus einer unhintergehbaren A-Präsenz hervor, die sich in ihnen als Entzug einer Wertzeitlichkeit anzeigt. Von nichts anderem spricht auch der Begriff des »Werts«, der bei Marx aus gutem Grund unbestimmt und letzthin unbestimmbar bleibt, also Begriff nicht wird. In ihm kündigen sich alle Antinomien der Zeit an, die sich in der ökonomischen Ordnung austragen werden. Das *Delta* G übersetzt den Entzug der Zeit nämlich immer in eine Anweisung auf zukünftige Arbeit, oder es bestimmt sich als Übergriff auf *kommende* Zeit. Es verwandelt die Zeit in ein Projekt seiner eigenen Zukunft, indem es seine Gegenwart wie einen Schatten seiner eigenen Zukunft auf sich selbst zurückwirft. Jeder Kapitalist, so erklärt Marx, »hat sich durch die Aneignung der gegenwärtigen zugleich schon die zukünftige angeeignet.«[2] In diesem Entwurf begründet sich der »Wert« als Subjekt, denn in dieser Unterwerfung oder Subjektivierung besteht, was Marx die Transposition nennt, durch die hindurch Arbeit zur produktiven, weil Mehrwert produzierenden Arbeit wird. In bestimmter Weise schreibt sich das *Delta* G also immer schon als Ausbeutung einer Ewigkeit von Arbeit. Nicht von ungefähr jedenfalls spricht Marx wie in einer theologischen Anspielung von einer »Transsubstantiation«. Arbeit wird zur pro-

1. Marx: *Grundrisse*, S.105.

2. Ebd., S.284.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

duktiven Arbeit, indem sie wie von einer Ewigkeit berührt ist. Diese Vergöttlichung ist Effekt eines Anspruchs aufs Unendliche, mit dem das *Delta* G die Zukunft hergestellt und kolonisiert hat. Das Kapital »ist« diese Kolonisierung der Zeit. Zwar kann Arbeit »überhaupt« in die ökonomische Ordnung nicht eintreten. Aber transponiert oder transsubstantiiert in *zukünftige* Arbeit, wird sie zum unerschöpfbaren Reservoir *möglicher* Arbeit, die sich im magischen Ritual des Geldsymbols immer neu in Wirklichkeit rufen läßt. Diese Transposition entspannt die Zeit ins Kontinuum eines Immer-Wieder oder zur Homogenität des Kommenden als eines Gleichen. Insofern bedingen zirkuläre und lineare Zeit einander. Unausgesetzt schreibt sich das Kapital aus seiner eigenen Zukunft her an, entwirft es Gegenwart auf ein *Delta* G hin, das es nicht ist und nicht werden kann. Sich stets voraus, ist sich das »wirkliche« Kapital zwar immer nachträglich. Doch derart außer sich, bleibt seine Ekstase auch ohne Ereignis: kalte Ekstase einer Vermittlung, die aus der Löschung der Differenz hervorgeht und immer nur zirkulär zu sich selbst zurückfindet. Alles konzentriert sich von hier aus auf die Schnittstellen von Transposition und Transsubstantiation. Denn worin besteht diese Möglichkeit, Zeit zu »stellen« oder zum »Gestell« zu machen?

Es gibt im Marx'schen Text eine inständige, nicht manifeste Bewegung, die unausgesetzt die Grenzen der kapitalistischen Immanenz umspielt, um Arbeit »überhaupt« in *mögliche* Arbeit zu transponieren. Ihr Name ist *Technik*. Bevor ein Arbeitsprozeß die Immanenz des »Werts« herstellt und Beziehungen von Tausch und Gebrauch ermöglicht, müssen Zeit und Raum eröffnet worden sein, in denen sich dieser »Wert« konstelliert. Der »Wert« kann sich als »Dialektik« von Gebrauch und Tausch nur darstellen, wenn er sich in verschwiegene Beziehungen zu einer Technik versetzt hat, die ihm vorausgeht. Um zu »sein«, was er ist, bedarf er technischer Supplemente, die an den Intervallen seiner eigenen Insuffizienz einspringen: »Das Kapital ordnet sich zunächst die Arbeit unter mit den technischen Bedingungen, worin es sie historisch vorfindet.«[3] Marx bereitet damit einen Technikbegriff vor, der sich auf Apparatur und Maschine nicht reduzieren läßt. Was immer als technisches Gerät in Produktion und Zirkulation eingehen mag, geht seinerseits aus Techniken hervor, die »früher« eingesetzt haben müssen. Techniken werden bei Marx also nicht erst Thema, wo er Mittel und Maschinen analysiert, die im Prozeß der Arbeit benutzt werden. Techniken erlauben zunächst die *Transposition* dieser Arbeit selbst. Denn die Arbeit erzeugt nicht nur Gebrauchswerte für das Kapital.

3. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.328.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sie muß als dessen Gebrauchswert selbst erzeugt, also Arbeits*kraft* werden. Dazu bedarf es spezifischer Techniken der Zeit und des Raums, in denen sie sich als Gebrauchswert präsentieren läßt. Wo die Apologien des *Delta* G der Arbeit also nichts geben, da schreibt Marx deren Genesis. Wo der Bürger im magischen Zauber einer Transsubstantiation oder Vergöttlichung der Arbeit schwelgt, da entziffert Marx, welche *téchne* diesen *deus ex machina* auf der Bühne erscheinen läßt, um ihn als »Seele der Ökonomie« zu inszenieren. Denn alle Arbeit, so wiederholt Marx wie nebenbei, bedarf der Kooperation: eines Zusammen »im« Raum und eines Aufeinandertreffens »in« der Zeit, um sich entspinnen zu können; »das Dasein der *Agglomeration*, der *Zusammenhäufung* vieler Arbeiter in *demselben Raum* (auf einem Platz), die *gleichzeitig* arbeiten, ist ihre erste Voraussetzung – oder ist selbst schon das materielle Dasein der Kooperation. Diese Voraussetzung liegt allen ihren höherentwickelten Formen zugrunde«.[4] Weit davon entfernt also, als Fundamentalkategorie zu fungieren, in der sich eine Ordnung *begründen* könnte, rekurriert die Arbeit auf Voraussetzungen, die sich ökonomisch nicht vollständig bestimmen lassen werden. Sie treffen wie marginale Bedingungen eines »Rahmens« ein, die eine Ökonomie der Arbeit erst ermöglichen. Denn was ist ein Rahmen? Was agglomeriert die Arbeit, was versetzt sie »in« die Zeit, »in« den Raum? Marx konsultiert die *politeia* Platons, um ihr einen *marginalen* Technikbegriff zu entlehnen, der diesen Rahmen nachzeichnet. Platon verlangt hier eine *Zeittechnik*, die jedes Werk (*érgon*) vom Beiwerk oder Nebenwerk (*párergon*) abgespalten hat; wie Marx notiert: »Wird etwas nur als Nebenwerk verrichtet, so wird oft der zu seiner Produktion entsprechende Zeitpunkt verpaßt. Das Werk kann nicht abwarten die Muße dessen, der es zu verrichten hat, sondern vielmehr muß der das Werk Verrichtende sich nach den Bedingungen seiner Produktion usw. richten, darf es daher nicht als Nebenwerk betreiben«.[5] Das Werk duldet keinen Aufschub, es wartet keine Muße ab. Es folgt einer eigenen Logik, der sich der Arbeitende zu unterwerfen hat. Seine Herstellung muß Hauptsache sein und darf nicht peripher bleiben. Diesen »Gesichtspunkt, daß die *téchne* nicht als *párergon*, Nebenwerk betrieben werden kann«[6], entnimmt Marx auch Texten anderer antiker Autoren. Mit einem Schlag eröffnen Zeittechniken damit ein Szenario der Arbeit, das Strukturen einer Kooperation

4. Marx: *Ökonomisches Manuskript 1861-1863*, MEW Bd. 43, Berlin 1990, S.247.

5. Ebd., S.277.

6. Ebd., S.279f. – Vgl. fast gleichlautend auch Marx: *Kapital*, Bd. I, S.387f. (Fußnote).

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

voraussetzt, ohne als diese Voraussetzung bereits Arbeit im ökonomischen Sinn zu *sein*.

Es geht also um eine Konstellation einander »entsprechender« Zeitpunkte, die nicht verpaßt werden dürfen. Um einander entsprechen zu können oder einander analog zu sein, muß strikt zwischen Werk und Nebenwerk, *érgon* und *párergon* unterschieden werden können. In bestimmter Hinsicht muß die *téchne* diese Unterscheidung bereits in sich selbst vollzogen, muß sie den rechten Gebrauch von ihrem Mißbrauch abgesetzt haben. Technische Vorkehrungen müssen gegen einen falschen oder nicht entsprechenden Gebrauch der Technik getroffen worden sein. Nur so kann verhindert werden, daß das Werk den Charakter eines *párergons* annimmt und die Entsprechung der Zeitpunkte durch unnütze Muße gestört wird. Von hier aus auch der Marx'sche Stoßseufzer: »Le platonisme où va-t-il se nicher! – Wo wird der Platonismus sich noch überall einnisten!«[7] Die platonische Technik der Zeit nämlich verdichtet die Zeit-Punkte temporaler *Koinzidenz*, um in ihr das Trugbild eines zeitlichen *Kontinuums* entstehen zu lassen. Dieses Kontinuum umfaßt den Horizont der Kooperation, der nützlichen Arbeit, des Austauschs und des Gebrauchs der Produkte gleichermaßen. Aber deshalb ist die Gegenwart, in der sich Lebende einander aussetzen, erscheinen oder präsentieren, auch nicht voraussetzungslos. Von marginalen Zeittechniken abhängig, die einen rechten Gebrauch der *téchne* vom Mißbrauch der Muße absetzen, ist sie *technische Gegenwart*. Erst dies macht ein zeit-räumliches Kontinuum konstruierbar, in dem sich der »Wert« erscheinen kann. Und darin besteht die originäre Leistung des Kapitals. »Eigen ist dem Kapital nichts als die Vereinigung der Massen von Händen und Instrumenten, die es vorfindet. Es agglomeriert sie unter seiner Botmäßigkeit. Das ist sein wirkliches Anhäufen; das Anhäufen von Arbeitern auf Punkten nebst ihren Instrumenten. Hiervon wird bei der sog. Anhäufung des Kapitals näher zu handeln sein.«[8] Die Gleichzeitigkeit, die sich in dieser *téchne* herstellt, muß nämlich von Vielen *geteilt* werden. Sie müssen sich in ihm wie in einem Kontinuum einander entsprechender Zeitpunkte einfinden oder versammeln können. Dies inszeniert sich nunmehr als Punktualität des Raums. Was das »vulgäre« Zeitverständnis als »In-der-Zeit-Sein« zur fraglosen Selbstverständlichkeit einer »Weltzeit« einebnet, geht aus einer technischen Nivellierung ihrer Zerrissenheit hervor. Sie trägt sich dem Zeitpunkt ein, indem sie ihn homogenisiert oder als Differenz *tilgt*.

7. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.388 (Fußnote).

8. Marx: *Grundrisse*, S.415.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Tilgung allerdings wird nicht spurlos sein. Der »Zeitpunkt« wird von einer Zäsur nicht frei, von der jede Entsprechung charakterisiert ist. In ihr verhalten sich Viele zu Vielen, koordinieren sie sich oder werden sie koordiniert. Da sie nicht eins werden, teilen sie sich in den Zeitpunkt. Aber dies teilt den Zeitpunkt bereits »selbst«, oder das Jetzt unterliegt *in sich* dieser Teilung. Das *Zugleich* ist insofern Resultat einer technischen Konstellation, die Zeit und Raum anordnet und damit die Transposition und Transsubstantiation der Arbeit ermöglicht. »Wenn Arbeiter überhaupt nicht unmittelbar zusammenwirken können, ohne zusammen zu sein, ihre Konglomeration auf bestimmtem Raum daher Bedingung ihrer Kooperation ist, können Lohnarbeiter nicht kooperieren, ohne daß dasselbe Kapital, derselbe Kapitalist sie gleichzeitig verwendet, also ihre Arbeitskräfte gleichzeitig kauft.«[9] Zunächst also geht diese Gleichzeitigkeit des Jetzt aus diesem Umweg über den Raum hervor. Er muß »bestimmter Raum« geworden sein, in dem sich das *Zusammen* der Vielen herstellt. Die Unmittelbarkeit ihres Zusammenwirkens resultiert aus einer Beherrschung dieses Raums, die ihn topografisch anschreibbar gemacht hat. Dies hat ihn aber bereits an eine symbolische Ordnung verwiesen, die ihn derart adressiert und verfügbar werden läßt. Viele Arbeitskräfte müssen gleichzeitig gekauft worden sein. Der bestimmte Raum ist also einerseits Niederschlag einer Gleichzeitigkeit, die sich im Geldsymbol verfügt. Doch da dieses Symbol seinerseits nur Anweisung auf die Zukunft »ist«, hat es sich der Gleichzeitigkeit »im« Raum andererseits auch entwunden. Deshalb läßt sich das Jetzt der Agglomeration auch nicht aus Phänomenologien einer Selbstgegenwart Einzelner ableiten, die sich an »ihrem« Platz befinden. Ebenso wenig ist sie dieser Selbstgegenwart als »Weltzeit« vorgegeben, in der sich die Vielen wie in einem Zeit-Raum einfinden könnten. Selbstgegenwart und »Weltzeit« sind vielmehr Effekt eines technisch-symbolischen Einschnitts, der die Zukunft *als Noch-Nicht einer Gegenwart* bereits unter sich begriffen hat. Er plaziert sich als Dazwischenkunft von Technologien, konstelliert die Vielen und situiert die Einzelnen in einem technisch generierten Raum, der sich auf eine Zukunft hin entwirft und deren Aneignung in Szene setzt, indem er sie projektiert. Dieser Einschnitt hat die Vielen also Übertragungen unterworfen, in denen ihnen jene »Welt« erst erscheinen kann, die sie einfaßt. Diese Welt kennt den Ort nur in Hinblick auf diese Übertragung hin oder in übertragener Bedeutung, und von Anfang an kündigt sich bei Marx deshalb ein Problem des *Medialen* an. Der Raum schiebt sich als Übertragungs-

9. Marx: *Kapital*, Bd.I, Ebd., S.349.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verhältnis auf, denn er ist selbst Raum einer Übertragung, die es den Techniken der Zeit erlaubt, *érgon* und *párergon* voneinander abzusetzen. »Die rechtzeitige Wirkung hängt hier ab von der gleichzeitigen Anwendung vieler kombinierter Arbeitstage, der Umfang des Nutzeffekts von der Arbeiteranzahl, die jedoch stets kleiner bleibt als die Anzahl der Arbeiter, die vereinzelt in demselben Zeitraum denselben Wirkungsraum ausfüllen würden.«[10] Es sind nämlich Techniken einer Kombinatorik, die sich hier einführen. Sie gestatten Rechtzeitigkeit und Gleichzeitigkeit desselben Zeitraums, der so zum Wirkungsraum wird oder das *érgon* inszenierbar macht.

Aber dies hat der Technik ihrerseits schon einen *parergonalen* Status zugewiesen. Denn sie gehört der Ökonomie ebenso an, wie sie ihr nicht angehört. Sie eröffnet einen Zeitraum, in dem sich die Ökonomie des Werks herstellen läßt. Zwar ist die Kooperation Voraussetzung des *érgon*, und insofern kann keine Ökonomie von ihr absehen. Doch zugleich untersteht die Technik diesem *érgon* auch *nicht*. Sie geht im Wirkungsraum nicht auf, der sich mit ihr herstellt, denn weder ist sie einfach ökonomischer Ausdruck, noch kann sie ohne »Rest« ökonomischer Ausdruck werden. Zwar wird eine bestimmte Anzahl von Arbeitskräften gekauft, und dies fällt als ökonomische Größe ins Gewicht. Je nach dem aber, unter welchen Bedingungen der Kooperation sie eingesetzt werden, entfalten sie einen größeren oder kleineren Wirkungsraum. Kombinierte Arbeitsvermögen setzen eine größere Wirkung frei, als es vereinzelte könnten. Aber dies berührt nicht ihre Anzahl, sondern lediglich die Techniken ihrer Kooperation, und schlägt sich deshalb auf der Ebene ihres Kaufpreises, ökonomisch also, auch nicht nieder. »Die gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit entwickelt sich unentgeltlich, sobald die Arbeiter unter bestimmte Bedingungen gestellt sind, und das Kapital stellt sie unter diese Bedingungen.«[11] Und damit reißt ein Spalt auf. Techniken der Kooperation gehen in den ökonomischen Ausdruck nicht oder nur auf Umwegen ein. Sie bleiben ihm unausdrücklich, unterbrechen ihn oder setzen ihn einem gewissen »Außen« seiner Ökonomie aus. Die Unentgeltlichkeit der ökonomischen Bedingungen entzieht sie jeder eindeutigen ökonomischen Repräsentation. Marx besteht ausdrücklich und immer wieder darauf: vor jeder Inanspruchnahme der Technik als einer ökonomischen Kategorie zeichnet die *téchne* einen unentgeltlichen Rahmen vor, der ihr in diesem Sinn *parergonalen* Status verleiht. Zwischen Werk und Nebenwerk, *érgon* und *párergon* kann technisch nur ent-

10. Ebd., S.347.

11. Ebd., S.353.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schieden werden, indem deren *téchne* in sich von einer parergonalen Unentscheidbarkeit nicht frei wird. Deshalb ist die Zeit des Zeitpunkts, die sich in ihr herstellt, ebenso wenig einfach »ökonomisch«, wie es der Raum ist, in dem sich Arbeiter und Instrumente wie auf Punkten anhäufen. Jede Rechtzeitigkeit taucht aus medialen Dispositionen auf, die ihr vorangehen und sich im Augenblick ihres Eintreffens im ökonomischen Ausdruck »zugleich« zurückgezogen haben. Deshalb ist jede Entsprechung in sich gespalten, ist sie Entsprechung *und* Entsagung, Übereinstimmung *und* Differenz. Anders gesagt, kehrt die Usurpation des Raums durch eine Zeittechnik des Immer-Wieder als Ungleichzeitigkeit des Zeitpunkts mit sich selbst wieder. Wie jede Übertragung ist die der Kooperation von einer Art entropischem Rauschen unterlegt, in dem sich eine in ihr nicht darstellbare Differenz anzeigt und verschleift, indem sich eine »Zusammendrängung von Zeit und Raum durch Kommunikations- und Transportmittel«[12] in Szene setzt.

Diese Versammlung vieler Arbeitskräfte in einem Zeitraum schafft insofern eine neue Situation. Der parergonale Status von Techniken der Kooperation generiert unentgeltliche Bedingungen, unter denen sich die gesellschaftliche Produktivität entwickelt. Doch kehren im Rauschen dieser Unentgeltlichkeit auch Widerstände wieder, die von technischen Übertragungsverhältnissen wie ein entropischer »Rest« akkumuliert werden und in ihnen nur umgangen oder aufgeschoben werden können. Alles in allem setzt die ökonomische Unausdrücklichkeit kooperativer Strukturen damit Momente einer Irregularität frei, die nur durch das Kommando beherrscht werden können. »Der Befehl des Kapitalisten auf dem Produktionsfeld wird jetzt so unentbehrlich wie der Befehl des Generals auf dem Schlachtfeld«, vermerkt Marx, und zwar nicht zuletzt, weil sich im *Zugleich* der Agglomeration ein bestimmter Widerstand in Szene setzt: »Mit der Masse der gleichzeitig beschäftigten Arbeiter wächst ihr Widerstand und damit notwendig der Druck des Kapitals zur Bewältigung dieses Widerstands.«[13] Der parergonale Status jeder *téchne* kann nur durch eine bestimmte Militarisierung der Arbeit beherrschbar werden. Dies zumindest scheint Marx nahezulegen, wenn er von dieser Kooperation auch als einer »Einregimentierung«[14] spricht. Technisierung und Militarisierung sind also nicht erst Dispositionen, die unter gewissen Umständen und wie von außen auf eine Ökonomie zugreifen. Sie sind ihr ebenso immanent wie nicht-

12. Marx: *Lohn, Preis, Profit*, MEW Bd.16, S.127.

13. Marx: *Kapital*, Bd.I., S.350.

14. Marx: *Grundrisse*, S.489.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immanent. Unverzichtbar, um die parergonale Unentscheidbarkeit kooperativer Techniken doch zu entscheiden oder dem Ausdruck zuzuführen, entzieht sich die Verschränkung technisch-militärischer Dispositionen zugleich jeder eindeutigen ökonomischen Kategorie. Die Arbeitskraft wird zugerichtet. Ihr Gebrauchswert, einen größeren Wert produzieren zu können, als ihr Tauschwert darstellt, geht aus Disziplinartechniken hervor, die sich dem produktiven Körper in Anordnungen technischer Medialitäten einschreiben. Die Rede von einer »Macht« des Kapitals ist deshalb keine »Metapher«. Buchstäblich muß gelesen werden, wie sich diese Macht mit der Produktivität verschränkt oder ihrerseits produktive Macht ist: nicht, weil sie sich unmittelbar als Mehrwert niederschlägt, sondern als Umweg, über den sie auf den Mehrwert einwirkt, ist sie Dispositiv im Wortsinn.

Dieses Dispositiv setzt nämlich ebenso auseinander, wie es konfiguriert. Die Gleichzeitigkeit des »In-der-Zeit« und des »Im-Raum« ist nicht einfach, sondern gebrochen und umwegig. Sie hat das Hier und Jetzt vervielfacht. Sie hebt es nicht auf in ein »Immer« und »Überall«, wie es Hegels *Phänomenologie* nahelegte. Medialen Interventionen geschuldet, enthält sich die Gleichzeitigkeit als geteiltes »Jetzt« jedem einfachen oder »eigentlichen« Jetzt vor. Genauso setzen diese Interventionen den Raum auseinander, doch nur, indem sie seiner Punktualität die Spur ihrer Verräumlichung eingeschrieben lassen. Das *Miteinander* oder *Zusammen* läßt sich deshalb weder von einer Zeitökonomie der Abfolge beherrschen noch von der eines homogenen Raums. Die Verräumlichung, in der sich Gleichzeitigkeit herstellt, kehrt als Unterbrechung jeder Gleichzeitigkeit wieder. Ihr Begriff ist in sich subvertiert, der des Ortes entortet. »Die Duplizität des *simul*, auf die er hindeutet, versammelt weder Punkte noch Jetzt, weder Orte noch Phasen in sich. Sie ist Ausdruck der Komplizität oder des gemeinsamen Ursprungs von Zeit und Raum und des Kom-parierens als der Bedingung jedes Erscheinens von Sein.«[15] Um sich einhalten zu können, muß der »entsprechende Zeitpunkt« also immer auch verpaßt worden sein. Er muß sein Ins-Werk-Setzen, die *enérgeia*, ebenso hintergangen haben wie jede *dýnamis*, die einem *télos* der »Wirklichkeit« gehorcht. Nur so kann er »entsprechen«. Und damit bricht das technische Paradox jeder Technik auf. Gerade indem sich die *téchne* als *érgon* ins Werk setzt, wird sie vom *párergon* nicht frei. Sie kann Gleichzeitigkeit nur herstellen, indem sie sich »zugleich« (*simul*) in ein a-präsentes *Zusammen* gespalten hat. Es läßt sich weder in zeitlichen

15. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S.74.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

noch in räumlichen Bestimmungen der Technik fassen, und dies zeichnet den Begriff einer *téchne* im Innern jeder Technik vor. Denn es verweist »jede Gegenwart technischer Konfigurationen auf eine a-präsente téchne, die uneinholbar und vorgängig bleibt, so daß von ihr aus erst das problematische Feld differentieller Technikverhältnisse spurengesichert werden kann. Wie anders könnte man sonst von einer Topologie der technischen Macht, d.h. der zensierenden Möglichkeit der Wahl und des Ausschlusses von Möglichkeiten, überhaupt sprechen?«[16]

Insofern folgt die Kooperation einer Logik, die mit jeder Vorstellung einer raumzeitlichen Kontinuität gebrochen hat. Diese Brüche sind technischer Art. Alle Zeitbestimmungen, mit denen die *Kritik* operiert, gehen aus Konstellationen hervor, in denen Intervalle von Zeit und Raum technisch angeschrieben und verfügbar gemacht wurden. Nur unter dieser Voraussetzung können Begriffe abstrakter Arbeit und Mehrarbeit, Kategorien von Wert und Mehrwert ökonomisch zur Geltung kommen. Nicht also, weil in dieser *téchne* eine Struktur zu entziffern wäre, die die ökonomische »hervorbrächte«: es handelt sich nicht um Ableitungsverhältnisse, in denen sich die Ökonomie generieren, nicht um eine technische »Basis«, aus der sie sich erheben würde. All dies würde nur zu einer positiven Technik- und Mediengeschichtsschreibung einebnen, was Marx in marginalen Randbestimmungen von Transposition und Transsubstantiation analysiert. Solche Randbestimmungen geben den Ausschlag, nicht *obwohl*, sondern *weil* sie marginal und parergonal »sind«. Nur deshalb strukturiert sich in ihnen eine Kooperation, die sich stets anders konstellieren läßt, indem sie als Raumzeit technisch anschreibbar wird. Zeitachsen lassen sich brechen, räumliche Positionierungen können verschoben und anders angeordnet werden. All dies aber sind keine Operationen, die sich unmittelbar aus ökonomischen Ausdrücken ableiten ließen. Die Kooperation ist zunächst technisch bestimmt, und sorgsam unterscheidet Marx deshalb auch zwischen Kooperation und Arbeitsteilung. Letztere bezeichnet eine Struktur, auf der sich ökonomische Zweckbestimmungen bereits niedergelassen haben. Die Kooperation dagegen markiert die elementare Möglichkeit, Produktionsprozesse als Arbeitsteilung »überhaupt« zu konfigurieren. Sie verhält sich zur Arbeitsteilung wie jene *téchne* zur Technik, die sich als Entzug oder als mögliche Unterbrechung in jede technisch-maschinelle Kohärenz einschreibt. Anders gesagt, zeichnet sich in der Differenz von Ko-

16. Georg Christoph Tholen: *Platzverweis*, in: Norbert Bolz/Friedrich Kittler/Georg Christoph Tholen (Hg.), *Computer als Medium*, München: Fink 1994, S.129.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

operation und Arbeitsteilung die Frage von Gemeinbegriffen im spinozistischen Sinn ab, die den Kapitalprozeß ebenso möglich machen, wie sie sich ihm entziehen. Zumindest entgehen sie jedem Versuch, sie im Sinn einer ökonomischen Teleologie abschließend zu bestimmen, und öffnen sich damit Differenzen des Politischen. Zwar werden diese Differenzen immer technisch eröffnet sein; doch nicht, weil sie in positiven Techniken aufgehen, sondern weil sich jede Technik der Möglichkeit ausgesetzt haben muß, anders denn ökonomisch bestimmt zu werden. Was Marx die »technische Zusammensetzung des Kapitals«[17] nennt, fällt mit dessen Wertzusammensetzung jedenfalls nicht zusammen. An Randbestimmungen der *téchne* entzünden sich vielmehr Konflikte um die Konfiguration von Technik. Zwar ist sie unter Bedingungen ihrer Verwertung immer einem Zugriff ausgesetzt, der sie zur Provinz oder zum Reservoir eines bestimmten, ökonomisch definierten Zeitkolonialismus macht. Doch dies entspringt nicht der *téchne*, sondern ökonomischen Techniken ihrer Aneignung. Und deshalb sind Texte des Technischen von einer Polyvalenz, die sich einer abschließenden Instrumentalisierung durch eine ökonomische Teleologie auch entzieht. Technisch zusammengesetzt, setzt sich der produktive Körper einer gewissen ökonomischen Nicht-Ausdrücklichkeit aus. Er ist sich selbst entzogen, sobald er sich ökonomisch ausdrückt. Jede Übersetzung, auch die technische, kreist um Marken ihrer eigenen Insuffizienz oder Nicht-Bestimmtheit. Die Transposition der Arbeit muß sich darüber hinwegsetzen, daß die Übersetzung von »Arbeit überhaupt« in mögliche oder wirkliche um den nicht-übersetzbaren Riß des Technischen iteriert, der die Ökonomie zugleich de-zentriert. Und dies gibt den Gemeinbegriffen eine Virulenz, die nicht nur die ökonomische, sondern auch jede technische Formationen einer Erosion aussetzt. Immer ist im »Innern« der Technik eine Ungleichzeitigkeit oder Unzeitigkeit wiedergekehrt, die vom ökonomischen »Diskurs« zugleich minimiert oder eingeebnet werden muß. Daher die unbeherrschbare Polyvalenz von Techniken und Technologien. Zwar läßt sich unter Bedingungen der Kooperation ein Raum in kürzerer Zeit durchlaufen, lassen sich Zeitfolgen durch Verteilung auf verschiedene Räume vergleichzeitigen. Aber die Operatoren, die diese Montage von Zeitachsen oder die Diversifikation von Räumen erlauben, setzen bereits einen Platz voraus, der am Platz des *simul fehlt*. Die Kolonisierung der Zeit gelingt nur als Verwerfung und Einebnung von Zeitrissen, die jede Gleichzeitigkeit des *érgon* aus einer parergonalen Ungleichzeitigkeit mit sich aufsteigen läßt. Und dies ver-

17. Vgl. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.640.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

senkt den Konflikt ins Innere der Technik, in deren Kontinuum von Zeit und Raum die Übersetzung von »Arbeit überhaupt« in die Aneignung künftiger gelingt. »Das Wichtigste bleibt: Diese erste Transposition des gesellschaftlichen Charakters der Arbeit als gesellschaftlicher Charakter des Kapitals, der Produktivkraft der gesellschaftlichen Arbeit als Produktivkraft des Kapitals; endlich die erste Verwandlung der formellen Subsumtion unter das Kapital in reale Änderung der Produktionsweise selbst.«[18]

Der gesellschaftliche Charakter der Arbeit konfiguriert sich insofern aus zeiträumlichen Anordnungen, die möglicher Arbeit die unentgeltliche Voraussetzung ihres Erscheinens geben. Dies nennt Marx deren Transposition. Daß Geld Anweisung auf künftige Arbeit ist, kehrt in Techniken der Kooperation wieder, die selbst schon Zeittechniken sind und sich im Arbeits- und Verwertungsprozeß niederschlagen. »Aus dem Futurum ist hier das Ergänzen der verschiednen Prozesse in die Gegenwart verlegt, wodurch die Ware, wenn sie auf der einen Seite begonnen, auf der andren fertig wird. Gleichzeitig, indem diese verschiednen Operationen mit Virtuosität ausgeführt werden, weil auf einfache Funktion reduziert, kömmt zu dieser Gleichzeitigkeit, die überhaupt der Kooperation eigen, die *Verkürzung der Arbeitszeit* hinzu, die in jeder der gleichzeitigen und sich ergänzenden und zum Ganzen zusammensetzenden Funktion erreicht wird; so daß nicht nur in einer gegebnen Zeit mehr *ganze Waren*, mehr Waren *fertig* werden, sondern mehr fertige Waren überhaupt geliefert werden. Durch diese Kombination wird das Atelier zu einem Mechanismus, von dem die einzelnen Arbeiter die verschiednen Glieder bilden.«[19] Insofern gibt es bei Marx keinen Begriff des Organischen, der nicht aus technischen Unterbrechungen und Zäsuren hervorginge. Jede Organik errichtet ihren Corpus in medialen Entsprechungen. Sie konstelliert sich aus Zeitachsenmanipulationen und Ortungstechniken, die technisch erzeugt werden. Und dies setzt, gleichsam im Innern jeder Analogie oder Entsprechung, eine Kombinatorik voraus, die den ökonomischen Ausdruck bereits unterlaufen hat und die Möglichkeit seines Abschlusses auch vereiteln kann. Ein impliziter Begriff technischer Kommunikation, eine *téchne* des *Zusammen* hat die Sphäre ökonomischer Ausdrücke und Symbole gehöhlt oder Kategorien wie Wert oder Mehrwert in ihren Fundamenten angeschnitten. Nicht zunächst an der Maschine entzündet sich deshalb die Marx'sche Frage der Technik, sondern »früher noch« an Verfügungen, die der Ökonomie als *téchne* ebenso

18. Marx: *Ökonomisches Manuskript 1861-1863*, S.257.

19. Ebd., S.272.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immanent wie nicht-immanent sind. Ökonomie und Technik sind miteinander verschränkt, noch »bevor« in der Maschine ein »konstantes Kapital« zum Gegenstand ökonomischer Analysen im »eigentlichen Sinn« werden kann. Erst ihre parergonale Verfaßtheit läßt dann »auch« Fragen einer Mechanik zu, die sich als verrechenbarer Zeitgewinn niederschlägt und insofern zur ökonomischen Größe wird. Alle ihre Anordnungen aber sind um differentielle Zeittechniken gruppiert, die im Medium der Kooperation ansetzen in diesem Medium zugleich die Ordnungen von Zeit und Raum umgruppieren: »Der Arbeitsgegenstand durchläuft denselben Raum in kürzerer Zeit.«[20]

Die Frage also, ob technische Konfigurationen dem Kapital »immanent« sind oder, gleichsam völlig disponibel, auch »menschlichen« Zwecken dienen könnten, beruht von hier aus auf einem philanthropen Mißverständnis. Verfehlt ist sie, weil sie zu spät einsetzen würde. Sie könnte sich lediglich an eine Technik richten, die als Instrumentierung mechanischer, chemischer, elektrischer oder elektronischer »Gegenstände« schon einer technisch generierten Raumzeitlichkeit untersteht. Solche technischen Geräte, Maschinen, bewegen sich in Horizonten von Nutzen oder Gebrauch und damit in denen eines ökonomischen »Werts«. Die *Kritik* jedoch legt nahe, »früher« noch, in Fragen der Technik einen anderen Text zu entziffern, der sich dieser ökonomischen Immanenz bereits entwunden und jede Technik im Entzug einer *téchne* von Gemeinbegriffen gestrichen hat. Anders gesagt, verschränkt die *Kritik* technische Kategorien mit Gemeinbegriffen, und dies wird vor allem auch eine andere *epoché* des Politischen öffnen. Die Kooperation generiert jenen gesellschaftlichen Corpus oder »produktiven Gesamtkörper« (Marx), der aus technischen Anordnungen hervorgeht. Es handelt sich um einen technisch-medialisierten Körper, dessen Organik sich aus diskreten Schnitten herstellt. Kombinatorik ist nur der technische Name dessen, was sich als Entsprechung von Zeit und Raum in diesem Corpus niederschlägt: entscheidend sind allemal Maschinenbefehle, die ihn konfigurieren und prozessieren lassen. Erst über diesen Umweg jedenfalls ist die Kooperation »bloße Wirkung des Kapitals, das sie gleichzeitig anwendet. Der Zusammenhang ihrer Funktion und ihre Einheit als produktiver Gesamtkörper liegen außer ihnen, im Kapital, das sie zusammenbringt und zusammenhält.«[21] Deshalb ist dieser Gesamtkörper von außerordentlicher Ambiguität und Kontingenz. Sein Zusammenhang, seine Funktionalität und Organik

20. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.346.

21. Ebd., S.351.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liegen zwar »im Kapital«, das ihn als Corpus organisiert. Doch in gewisser Hinsicht liegt er auch »außerhalb des Kapitals« – denn nicht ökonomische Ausdrücke, sondern Differenzen einer *téchne* sind es, die ihn formieren. Dieser Körper konfiguriert sich aus Techniken einer Transposition und Transsubstantiation, in denen sich der Rahmen ökonomischer Ausdrücklichkeit erst einrichtet. Parergonal reißt damit ein Spalt auf, der diesen Corpus in jeder seiner Gliederungen durchläuft und in seinem Innersten unabsehbare Instabilitäten aufruft.

Jene Politik der Körper, die Marx ins Auge faßt, ist insofern keine abgeleitete Funktion des Ökonomischen, kein einfacher Ausdruck ökonomischer Bestimmungen. Die Transposition der Arbeit schreibt sich vielmehr »von Anfang an« in Genealogien disziplinarischer Medienmächte, die den Gebrauchswert der Arbeitskraft zurichten. Militärisch strukturiert, erlauben sie es, Produktionsschlachten zu schlagen, in denen sich Techniken von Verortung und Geschwindigkeit als Zuschreibungen des Medialen Geltung verschaffen. Und dies setzt das *Zusammen* der Kooperation von jedem naiven, vorkritischen Raumbegriff ab. »Es ist nicht absolut nötig, daß Vereinigung in demselben Raum stattfindet. Wenn 10 Astronomen von den Sternwarten verschiedner Länder dieselben Beobachtungen anstellen, so ist das keine *Teilung der Arbeit*, sondern die Verrichtung derselben Arbeit an verschiednen Orten, eine Form der Kooperation.«[22] Raum etabliert sich insofern als mediales Übertragungsverhältnis ebenso wie die Zeit, die sich als räumlich homogenisiert hat. Rechtzeitigkeit und Gleichräumigkeit gehen aus einer medialen Dazwischenkunft oder Intervention hervor. Im produktiven Gesamtkörper, der dem Kapital ebenso immanent wie nicht-immanent ist, organisiert sich jene umwegige Distanz von Ökonomie und Technik, die eine dem Universum ökonomischer Ausdrücke bereits entzogene Sprache führt. Sie transponiert die Arbeit in mögliche und wirkliche, um deren Aristotelismus zu stiften. Oder sie verschiebt das Ensemble disziplinarischer Techniken, Episoden einer Kriegsgeschichte gleich, in ein Gefüge von Zurichtungen, in denen sich der parergonale Status der *téchne* im Sinne des »Werks« ökonomisch entscheiden soll.

Nie verlaufen die Konfliktlinien deshalb allein im Medium ökonomischer Ausdrücke. Früher noch werden sie um technische Kombinatoriken geführt, und dies wird die Frage nach Techniken des Politischen selbst aufrufen. Zumindest würden Inschriften des Technischen blinder Fleck jeder Analyse bleiben, die es versäumen

22. Marx: *Ökonomisches Manuskript 1861-1863*, S.250.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

würde, jene stillschweigenden, parergonalen oder medialen Voraussetzungen aufzuzeichnen, die die ökonomischen Ausdrücke ebenso rahmen wie im Innersten unterbrechen. Wie immer sich die Polyvalenzen der Kooperation nämlich techno-politisch entscheiden mögen – ihre Raumzeitlichkeit ist von Abständen gezeichnet, die alle »natürliche« Vorstellung eines ökonomischen *Zusammen* nur in einer technisch-medialen *epoché* entstehen lassen. »Wie für die Teilung der Arbeit innerhalb der Manufaktur eine gewisse Anzahl gleichzeitig angewandter Arbeiter die materielle Voraussetzung bildet, so für die Teilung der Arbeit innerhalb der Gesellschaft die Größe der Bevölkerung und ihre Dichtigkeit, die hier an die Stelle der Agglomeration in derselben Werkstatt tritt. Indes ist diese Dichtigkeit etwas Relatives. Ein relativ spärlich bevölkertes Land mit entwickelten Kommunikationsmitteln besitzt eine dichtere Bevölkerung als ein mehr bevölkertes Land mit unentwickelten Kommunikationsmitteln, und in dieser Art sind z.B. die nördlichen Staaten der amerikanischen Union dichter bevölkert als Indien.«[23]

Signifikanz der Maschinen

Weit davon entfernt also, das Ensemble der Technik in Horizonten von Mechanik und Thermodynamik anzusiedeln, setzt die Marx'sche *Kritik* Medienbegriffe voraus, über die sich die Kooperation als marginale Voraussetzung jeder Ökonomie einführt und konstelliert. Diese Medienbegriffe sind unverzichtbar, um eine Genealogie von Wert und Mehrwert denken zu können. Medien lassen sich nicht auf gegebene technische Mittel reduzieren, »in denen« oder »über die« sich eine Kommunikation jeweils ins Werk setzen würde. Sie sind nicht die Form eines Inhalts. Ebenso wenig können sie auf Semiologien des Zeichens und seiner Maschinierung begrenzt werden – seien die »Signifikanten«, die dieser Maschinismus prozessiert, nun phonetischer, graphematischer oder pikturaler Art. All dies würde entweder auf einen ökonomischen oder aber auf einen semiologischen Reduktionismus hinauslaufen. Vielmehr operiert Marx von Anfang an mit einem »allgemeinen Medienbegriff«, der sich beständig selbst durchkreuzt und insofern über jede mögliche Ökonomie von Zeichen und Zwecken auch hinaus »ist«. Er betrifft die Konstellation der Körper ebenso wie Bedingungen des Verkehrs, Strukturen des Transports ebenso wie die einer Zirkulation der Zeichen. Es geht in ihm um jene »*allgemeinen Bedingungen der Produktion*, wie

23. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.523f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wege, Kanäle etc.«, die anzeigen, wie »sich das reelle Gemeinwesen in der Form des Kapitals konstituiert hat«; aber deshalb gehen diese Wege und Kanäle auch nicht darin auf, »*besondre* Bedingung für irgendeinen Kapitalisten«[24] zu sein.

Damit nämlich kündigt sich ein bestimmter Konflikt an. Er wird zwischen »allgemeinem« und »besonderem Bedingungen« den virulenten Text einer Ordnung aufreißen lassen, die in gewisser Weise an-ökonomisch ist, zumindest aber eine andere Sprache als die ökonomische führt. Um so entscheidender ist zunächst, daß jeder Begriff der *Kritik* von medialen Konstellationen affiziert ist, und von nichts anderem spricht ihr terminologischer Apparat. Unablässig geht es um Transformationen und Transmissionen. Überall werden »Übertragungen« analysiert, die es dem »Wert« erlauben, seine Masken zu wechseln. Er durchläuft seine Gestalten, mutiert und transmutiert sie, um sich in ihnen zu erhalten oder zu vermehren. Im Prozeß der Arbeit überträgt sich neuer »Wert« auf den Gegenstand, und auch die Maschine wird in diesem Prozeß »Wert« auf jene Waren übertragen, die mit ihr produziert werden. In einer dialektischen Terminologie, in Begriffen von Extrem und Vermittlung, in Metaphern von Transport, Transsubstantiation und Transposition reißt auf Schritt und Tritt eine Ordnung der Übertragung auf – und damit eine des Technischen. Nicht bloßer Abkömmling des »Werts«, erlaubt es diese Ordnung erst, den »Wert« in Szene zu setzen. Zwar schreibt sich dies bei Marx in philosophischen Begriffen, die er den Arsenalen der Transzendentalphilosophie entlehnt. Von metaphysischer Abkunft, rebelliert in ihnen jedoch eine Logik des Parergonalen, intervenieren Techniken, die den metaphysischen Duktus des Begriffs beständig unterbrechen und aussetzen lassen. In diesen Techniken will gleichsam zur Sprache kommen, was sich in ökonomischen und politischen Kategorien nur bedingt sagen läßt. Das Technische läßt sich ökonomisch nur im Eintreffen einer Zäsur oder als Iteration von Differenzen registrieren, die den ökonomischen Begriff beständig zu Umwegen nötigen. Jede technisch-mediale Übertragung *ist* der Umweg, den die Ökonomie nehmen muß, um ihren odysseischen Zirkel durchlaufen und ihren »Sinn« durchbringen zu können. Sie ist auf marginale Techniken angewiesen, um sich zu realisieren, und deshalb muß sie sich ihnen immer neu aussetzen und überlassen. Diese Umwegigkeit kündigt sich bereits an, wo Marx das einfache Arbeitsmittel thematisiert. Ausdrücklich beruft er sich in einer Fußnote zwar auf Hegels *Enzyklopädie*, in der sich die

24. Marx: *Grundrisse*, S.437.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwecke über das Mittel realisieren, ohne dabei als Zwecke in die Sphäre des Mittels einzutreten oder sich in sie »einzumischen« (Hegel). Zunächst also erscheint, wie bei Hegel vorgezeichnet, das Mittel auch bei Marx als Ding oder als Komplex von Dingen, »die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt und die ihm als Leiter seiner Tätigkeit auf diesen Gegenstand dienen«; es handele sich, wie Marx hinzufügt, bei diesem Leiter um jenes Organ, »das er seinen eignen Leibesorganen hinzufügt, seine natürliche Gestalt verlängernd, trotz der Bibel«.[25] Mittel und Maschine nicht nur als Verlängerung des Organischen, sondern selbst als »organisch« zu denken, gehört allerdings ins Zentrum jeder Anthropomorphie der Technik, und in ihr dauert eine ganze Metaphysik der Beziehung von Mitteln und Zwecken an. Mimetisch angesetzt, will sie technische Mittel als Abbild und Erweiterung der menschlicher Gestalt denkbar und als Funktion einer leiblich inkarnierten Absicht kontrollierbar halten. Ausdrücklich greift Marx diese transzendentale Illusion eines organischen Zentrums und seiner Erweiterungen auf, wenn er von der »Verlängerung der natürlichen Gestalt« spricht und konzediert, daß es sich darum handle, den »eignen Leibesorganen« etwas »hinzuzufügen«.

Doch unvermittelt stellt sich diese Hinzufügung sodann als Einschnitt heraus, der jede Mimesis des Leiblichen unterbricht und sie einem anderen Eingriff des Technischen aussetzt. In der Technik zeigt sich an, was auf eine menschliche Gestalt und Intention nicht zurückgeführt werden kann. Denn die Technik bringt diese Gestalt in gewisser Weise selbst hervor wie auch die Intention, die dann von ihr ausgehen mag. »Dieselbe Wichtigkeit, welche der Bau von Knochenreliquien für die Erkenntnis der Organisation untergegangner Tiergeschlechter, haben Reliquien von Arbeitsmitteln für die Beurteilung untergegangener ökonomischer Gesellschaftsformationen. Nicht was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gearbeitet wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen. Die Arbeitsmittel sind nicht nur Gradmesser der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft, sondern auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, worin gearbeitet wird. Unter den Arbeitsmitteln selbst bieten die mechanischen Arbeitsmittel, deren Gesamtheit man das Knochen- und Muskelsystem der Produktion nennen kann, viel entscheidendere Charaktermerkmale einer gesellschaftlichen Produktionsepoche, als solche Arbeitsmittel, die nur zu Behältern des Arbeitsgegenstandes dienen, und deren Gesamtheit ganz allge-

25. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.194.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mein als das Gefäßsystem der Produktion bezeichnet werden kann, wie z.B. Röhren, Fässer, Körbe, Krüge usw.«[26] Unmißverständlich zeichnet sich in dieser Metaphorik des Technischen ein Riß ab. Zunächst scheint er zwar nur ein gewisses Innen von einem gewissen Außen zu trennen. Das »Gefäßsystem« der Produktion gehört zu den »innerlichen«, »inhaltlichen« Bestimmungen einer Gesellschaft, zur Ordnung von Gebrauchswert und Tauschwert, von Nutzen und Zweck. Von ihr unterschieden aber ist eine Struktur, die »Struktur« nicht einmal ist. Sie betrifft das »Wie« und geht deshalb in »inhaltlichen« Bestimmungen einer Ökonomie nicht auf. Nicht zufällig setzt Marx sie vom Gefäßsystem ab, »in dem« der Transport stattfindet. Sie zeigt zwar ein gesellschaftliches Verhältnis an, »in dem« gearbeitet wird. Aber dies bedeutet nicht nur, Techniken des »Wie« von diesem »In-Sein« unterschieden zu haben. Vor allem sind die gesellschaftlichen Verhältnisse bereits in sich technisch konditioniert und deshalb nicht einmal völlig »in sich selbst«. Sie sind von sich getrennt wie durch eine Zäsur, die sie weder einfach in sich noch außer sich »sein« läßt. Die gesellschaftlichen Verhältnisse fungieren gleichsam als Rahmen ihrer selbst. Sie sind von sich auf eine Weise unterschieden, die das Technische zum »Anzeiger« einer Differenz werden läßt, in der sich eine Gesellschaft oder »Gemeinschaft« zu sich selbst verhält, ohne daß sich dies ökonomisch unmittelbar präsentieren ließe. Technisch markiert sich damit, was weder einfach in sich noch außer sich ist. Es zeigt an, es ist »Anzeichen«, also nicht »Zeichen«, das eine gegebene, sich selbst präsente Größe zum Ausdruck bringen würde. Im Anzeiger oder im Anzeichen der Technik zeigt sich an, was sich in ökonomischer Hinsicht selbst enigmatisch bleibt.[27]

Und dies subvertiert jeden instrumentellen Technikbegriff. Nicht umsonst befragt Marx *vor* jeder Analyse der Maschine, *vor* jeder Kritik eines technischen Geräts jene Struktur einer Kooperation, aus der ein »positiver« Maschinismus erst hervortreten kann. Er entreißt den Maschinismus einer mechanistischen Relation von Zweck und Mittel, indem er die Kooperation als *mathesis* von Verhältniszahlen im ungreifbaren Zentrum jeder Maschinerie auftauchen läßt. »Die Maschinerie – sobald sie kapitalistisch angewandt wird, sich nicht mehr in ihren Anfängen befindet, worin sie meist nichts als machtvolleres Handwerksinstrument ist – setzt die *einfache Kooperation* voraus, und zwar erscheint diese, wie wir weiter

26. Ebd., S.194f.

27. Vgl. Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, S.79ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sehen werden, als viel wichtigeres Moment in ihr wie in der auf Teilung der Arbeit beruhenden Manufaktur, wo sie sich nur im Prinzip der multiples geltend macht, i.e. nicht nur darin, daß die verschiednen Operationen unter verschiedne Arbeiter verteilt sind, sondern daß Verhältniszahlen stattfinden, worin bestimmte Anzahl von Arbeitern gruppenweis je den einzelnen Operationen zugeteilt, unter sie subsumiert ist. Im *mechanischen Atelier*, der entwickeltsten Form der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie, ist es wesentlich, daß viele *dasselbe* tun. Es ist sogar sein Hauptprinzip.«[28] Unter dieser Voraussetzung einer technischen Inkarnation mathematischer »Verhältniszahlen« kann es allerdings nicht mehr darum gehen, die Geschichte von Technik und Maschinerie als die maschineller »Gestalten« oder als die eines »Ausdrucks« ökonomischer Bedingungen zu schreiben – und noch weniger als Genealogie organischer Implantate, die einen naturalistisch gedachten Körper erweitern würden. Technik läßt sich weder aus Wertbegriffen noch aus einer *imago* der menschlichen Gestalt »ableiten«. Vor allem müssen in ihr jene »Verhältniszahlen« wirksam geworden sein, in denen sich Viele in Beziehung zueinander versetzt haben oder darein versetzt wurden. Ökonomie und Technik sind über eine Zäsur ineinander verschränkt, die jedes »In-Sein« einer Gesellschaft bereits medial und technisch adressiert hat. Alle Kooperation zeigt sich technisch an oder schreibt sich als *mathesis* symbolischer Maschinenoperationen. Insofern bietet die Verschränkung, die sich in der ökonomischen Ordnung als »Anzeichen« oder »Anzeiger« schreibt, auch keine Aussicht auf eine »dialektische Aufhebung«, die sie auf die Immanenz ökonomischer Zwecke oder Absichten einer Gesellschaft zurückführen würde. Zentral sind der *Kritik* allemal Begriffe von Aufschub und Umweg, die jede Idee eines Zentrums in einer differentiellen Logik von Verhältniszahlen subvertieren. Nicht einholbar ist, was die Technik umwegig umgeht. Stets *ent*-geht ihr, was sie als Technik möglich macht. Erst in diesem Gefüge kann nicht nur der »Wert«, sondern auch die industrielle Maschine erscheinen. Sie beschreibt anderes als die einsame Relation von Arbeiter und Gegenstand. Sie instrumentiert keinen Monolog der Arbeit, sondern beschreibt »alle gegenständlichen Bedingungen, die überhaupt erheischt sind, damit der Prozeß stattfinde. Sie gehen nicht direkt in ihn ein, aber er kann ohne sie gar nicht oder nur unvollkommen vorgehn. Das allgemeine Arbeitsmittel dieser Art ist wieder die Erde selbst, denn sie gibt dem Arbeiter den locus standi und seinem Prozeß den Wirkungsraum (field of employment). Durch die Arbeit

28. Marx: *Ökonomisches Manuskript 1861-1863*, S.316.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schon vermittelte Arbeitsmittel dieser Art sind z.B. Arbeitsgebäude, Kanäle, Straßen usw.«[29]

Das »Mittel« ist also selbst schon vermittelt, es »ist« Medium, Kanal oder Straße. Und insofern geht es seinerseits auch nicht *direkt* in den Prozeß einer »Vermittlung« ein, der die Ökonomie beherrscht. Das »Mittel« steuert diesen Prozeß gleichsam an, indem es sich seiner eigenen Vermittlung in gewisser Weise auch vorenthält. Ein Intervall springt auf, das durch eine Art *Ent-Mittlung des Mittels* charakterisiert ist. Im Technikum von Mittel und Maschine entziffert Marx einen Chiasmus, der das Ding als Anzeichen eines *Zusammen* liest. Denn das *Zusammen* ist nicht einfach »da«; es stellt sich technisch her. Es läßt die Technik als Supplement jener nicht-präsenten »Gemeinsamkeit« einspringen, die jeden Ursprung sich selbst gegenüber verspätet sein läßt oder jede Maschine aus Techniken einer ihr vorgängigen Differenz hervortreten läßt. Von hier aus jedenfalls wird lesbar, was sich dem Marx'schen Text *mit*-bedeutet, wo er die Beziehungen von Ökonomie und technischer Maschine befragt. Sie haben der Ökonomie immer schon einen anderen Text eingeschrieben. Technisch enthält sich das *Zusammen* der Ökonomie ebenso vor, wie es sie ermöglicht, und dies affiziert den Modus, in dem die Gemeinsamen sich gemeinsam »sind«. Zwar geht alle Technik aus einer »Arbeit« hervor, und nicht anders resultiert auch das »Gemeinwesen« aus einer Arbeit. Doch ist dies keine Arbeit in jenem Sinn, den die Ökonomie ihr zu verleihen sucht. Diese Arbeit antwortet vielmehr darauf, daß sich kein *Zusammen* einfach gegeben ist. Um es herzustellen, bedarf es nicht nur der unmittelbaren Arbeit, wie sie sich in der ökonomischen Ordnung erfindet. Es bedarf vielmehr einer *anderen* Arbeit, die diese Arbeit selbst in Techniken eines gemeinsamen Erscheinens erarbeitet, ohne deshalb Arbeit im ökonomischen Sinn zu werden. Dem trägt jene entscheidende Differenz im Arbeitsbegriff Rechnung, die sich, wie so oft bei Marx, nebenbei zuträgt. »Nebenbei bemerkt, ist zu unterscheiden zwischen allgemeiner Arbeit und gemeinschaftlicher Arbeit. Beide spielen im Produktionsprozeß ihre Rolle, beide gehn ineinander über, aber beide unterscheiden sich auch. Allgemeine Arbeit ist alle wissenschaftliche Arbeit, alle Entdeckung, alle Erfindung. Sie ist bedingt teils durch Kooperation mit Lebenden, teils durch Benutzung der Arbeiten Früherer. Gemeinschaftliche Arbeit unterstellt die unmittelbare Kooperation der Individuen.«[30]

Diese Differenz hält die Gemeinschaft zu sich auf Distanz.

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

30. Marx: *Kapital*, Bd.III, S.113f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einerseits stellt sie sich in jener Kooperation her, die bereits in ihrer »einfachen« Form kostenlos ist. Denn sie geht in keinen ökonomischen Ausdruck ein oder taucht in Relationen von Wert und Preis nicht auf. Andererseits aber wird jede ökonomische Unmittelbarkeit des »Gemeinsamen« von der Differenz dieser »Allgemeinheit« auch durchkreuzt. Sie läßt sich auf Präsenzbegriffe der Ökonomie nicht reduzieren, sondern spricht vor allem von einer irreduziblen Abwesenheit. Beispielsweise schließt sie nicht nur die Lebenden ein. Sie »benutzt« die Arbeiten Früherer. Sie durchquert die ökonomischen Gegebenheiten aus einer Differenz, die ökonomisch nicht ohne weiteres vereinnahmt werden kann und doch unausgesetzt in die ökonomische Immanenz vereinnahmt werden *soll*, um sie sein zu lassen, was sie ist. Techniken der Kooperation und Wissenschaft beschreiben so etwas wie eine Reserve oder einen Entzug medialer Techniken, in denen sich Begriffe gemeinsamer von denen einer allgemeinen Arbeit abheben. Sie lassen den Arbeitsbegriff in sich selbst mehrfach gebrochen sein, und dies inspiriert den ökonomischen Prozeß unablässig, indem er als Differenz zu sich auf sich zukommt. Er bedient sich der sich entzogenen »Allgemeinheit« wie einer kostenlosen Größe, ohne ihrer inne zu werden. Darin alimentiert sich die Ordnung des »Werts«, wie Marx hervorhebt: »Von dem Naturstoff abgesehn, können Naturkräfte, die nichts kosten, als Agenten dem Produktionsprozeß mit stärkrer oder schwächrer Wirksamkeit einverleibt werden. Der Grad ihrer Wirksamkeit hängt von Methoden und wissenschaftlichen Fortschritten ab, die dem Kapitalisten nichts kosten. Dasselbe gilt von der gesellschaftlichen Kombination der Arbeitskraft im Produktionsprozeß und von der gehäuften Geschicklichkeit der individuellen Arbeiter.«[31] Jeder ökonomische Ausdruck alimentiert sich aus dem, was ihm unausdrücklich bleiben muß. Wie eine Reserve, aus der ökonomischer Nutzen gezogen werden kann, enthalten sich Kooperation und Wissenschaft den Techniken ihrer ökonomischen Aneignung auch vor.

In bestimmter Weise markiert die Technik damit einen Text, der dem Ordo ökonomischer Bestimmungen ebenso entgeht, wie er es ermöglicht. Zwar fungiert die Technik an jedem Platz, den die *Kritik* durchläuft, als »Mittel«, das aufgeboten wird, um den ökonomischen Ausdruck zu inszenieren und ihn sich spiegelbildlich zukehren zu lassen. Aber diese Zukunft, in der die Ausdrücke sich aufeinander beziehen oder als identisch aufeinander verwiesen sind, ist von einer *mathesis* der Verhältniszahlen durchkreuzt. Sie sprechen als *téchne* vom Entzug einer »Gemeinschaft«, deren Parer-

31. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.356.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gonalität ökonomisch nicht beherrschbar ist. Und dies determiniert nicht nur die Geltung ökonomischer Kategorien, sondern vor allem die Genealogie der Produktionsweisen. Denn zunächst manifestiert sich die technische Herstellung von Gleichräumigkeit und Gleichzeitigkeit in der Manufaktur. In ihr bereits erzeugt sich eine Art porenloser Körper, in dessen geschmeidiger Geschlossenheit sich das bestimmte Diktat einer technischen Zeitlichkeit inkarniert. »Der Übergang von einer Operation zur andren unterbricht den Fluß seiner Arbeit und bildet gewissermaßen Poren in seinem Arbeitstag. Diese Poren verdichten sich, sobald er den ganzen Tag eine und dieselbe Operation kontinuierlich verrichtet, oder sie verschwinden in dem Maße, wie der Wechsel seiner Operation abnimmt.«[32] Die maschinelle Kooperation der Manufaktur konstituiert also einen produktiven Corpus, dem gewissermaßen der Atem genommen wird. Seine Poren verdichten oder schließen sich. Aber die Homogenität, die Geschlossenheit und Dichte, die dieser Körper damit gewinnt, sind ihrerseits Niederschlag einer technischen Symbolik, die sich ihm als differentielles Gefüge einschreibt. Seine Organik geht aus Einschnitten hervor, in denen sich ein bestimmter Maschinismus auf ihm niedergelassen hat und ihn anders montiert. Er läßt jedes Organon aus Kombinatoriken auftauchen, in denen zeiträumliche Differenzen in diskreten Takten eines Maschinenkörpers kombiniert und verdichtet werden. Dies erst läßt jene *kapitalistische* Arbeitsteilung hervortreten, in der die einzelnen Körper in Partialobjekte aufgespalten werden. So organisierte sich die Manufaktur zunächst als arbeitsteilige Ökonomie handwerklicher Arbeit, und ihre Metaphysik ist folgerichtig eine der Hand, die angelegt werden muß. Kaum etwas arbeitet Marx schärfer heraus, kaum etwas akzentuiert er hartnäckiger, um die Dispositionen industrieller Kooperation und Arbeitsteilung von denen der Manufaktur abzusetzen. Die Differenzierungen der Arbeitsinstrumente, in denen »jedes Sonderinstrument nur in der Hand spezifischer Teilarbeiter in seinem ganzen Umfang wirkt, charakterisieren die Manufaktur«.[33] Daran werden dann die Unterschiede zur großen Industrie ablesbar werden. Denn die große Maschine des Industrialismus bricht mit diesem »Sonderinstrument« und insofern auch mit einer Metaphysik der Hand. Die Mathematisierung der Produktion schneidet in diese Metaphysik ein und konstituiert mit der industriellen Maschine Dispositive einer multiplen Organik produktiver Körper, denen die Handarbeit keine »Referenz« mehr bietet. Dieser Einschnitt wird entscheidend sein.

32. Ebd., S.360f.

33. Ebd., S.361.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In ihm führen sich Funktionen einer Maschinentechnik ein, in denen sich abzeichnet, was Marx die Verwissenschaftlichung der Produktion nennen wird. Mit ihr greift eine andere *téchne* der Rechtzeitigkeit auf die Struktur der Arbeit über. Sie verschiebt mit der Disziplinierung der Körper auch die Konstellationen ihrer Organik. Nicht ist es nämlich, wie man vermuten könnte, der maschinelle *Antrieb*, in dem sich der Begriff der industriellen Maschine begründet; nicht also der Einsatz von Wasser, Wind oder Dampf macht die technische Revolution des Kapitals aus. All dies sind bloße Folgen, die von einem ganz anderen Einschnitt ausgehen. Der Umbruch setzt vielmehr gleichsam im Zentrum der Manufaktur ein. *Die Verwissenschaftlichung entzieht zunächst und vor allem der Hand ihr Privileg*. »Grade diesen letzten Teil des Handwerksinstruments ergreift die industrielle Revolution zuerst und überläßt dem Menschen, neben der neuen Arbeit die Maschine mit seinem Auge zu überwachen und ihre Irrtümer mit seiner Hand zu verbessern, zunächst noch die rein mechanische Rolle der Triebkraft.«[34] Bezeichnenderweise sind es also nicht energetische Prinzipien des Antriebs, die den Begriff der Maschine auszeichnen, und auch nicht Gesichtspunkte einer »natürlichen« Organik, in denen die technische Revolution einsetzt. Die Hand hört mit der industriellen Maschine auf, privilegiertes Organ des produktiven Körpers zu sein. Dies macht die Revolution des Technischen aus, und sie ist von kaum zu überschätzender Bedeutung.

Überwachungsfunktionen treten nunmehr an die Stelle der Hand und setzen Logiken frei, in denen sie eine untergeordnete Rolle spielen wird. Indem sich die Wissenschaft der Verhältniszahlen technologisch inkarniert, stehen sich in der Produktion auch nicht mehr »Geist« und »Sache« gegenüber, die auf eine Vermittlung der Hand angewiesen sind. Die maschinellen Teilungen des produktiven Körpers lassen sich in einer cartesischen Dualität von *res extensa* und *res cogitans* nicht mehr oder immer weniger nachzeichnen. Indem die industrielle Maschinerie Funktionen übernimmt, die unter Bedingungen der Manufaktur der Hand zugewiesen waren, schreibt sie die Logik der Partialobjekte vollständig um. Sie adressiert sich nicht mehr in Unterschieden von »Hand- und Kopfarbeit«, sondern läßt Begriffe von »Geist« und »Körper« selbst zerfallen. Die technische Revolution führt eine Differenz ein, die alle Partialobjekte gleichermaßen durchquert und sie unter Bedingungen einer diskreten Zeit neu konstelliert. Sie diktiert eine Analytik des produktiven Prozesses, dessen Voraussetzung oder Möglichkeit in der eines

34. Ebd., S.395.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeitlich strukturierten oder *getakteten* Kontinuums auftaucht. »Die Uhr ist der erste, zu praktischen Zwecken angewandte Automat und die ganze Theorie über Produktion gleichmäßiger Bewegung an ihr entwickelt. […] Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß im 18. Jahrhundert die Uhr die erste Idee gab, Automaten (und zwar durch Federn bewegte) auf die Produktion anzuwenden.«[35] Erst das *autómaton* der Uhr schafft die Möglichkeit, eine gleichmäßige Bewegung aus Entsprechungen von Zeitpunkten so zu koordinieren oder herzustellen, daß sich Körpervielheiten zu porenloser Geschmeidigkeit verdichten lassen. Erst mit der symbolischen Ordnung der Uhr-Zeit werden Analogien oder Entsprechungen denkbar, die »dann«, in gewisser Hinsicht verspätet, auch nach einer anderen Energetik des Antriebs oder einer anderen Ökonomie der Kraft verlangen. Entscheidend dabei sind aber nicht mechanische oder im weitesten Sinn analoge Techniken. Entscheidend ist die *mathesis*, die diese Techniken ansteuert. Zwar analysiert Marx diese Konstellation an jenen Fabrik-Techniken oder Technologien eines *autómaton*, die er vor Augen hat – an Mechanik, Kraft und Übertragung, am Universum der Thermodynamik, der Energiekonstanz und Entropie also. Aber ausschlaggebend ist, daß dieser maschinellen Energetik *Zeittechniken* vorausgeschickt sein müssen, die alles, was als analoger Prozeß angesprochen werden könnte, aus einem diskreten Takt leerer Plätze her oder einer *mathesis* angesteuert haben werden, die sich als Uhrzeit im Realen niedergelassen hat und hier prozessiert. Erst Zeittechniken ermöglichen so etwas wie Analogtechniken von Energie, Kraft und Übertragung. Zwar realisiert sich in ihnen jene *imago* von Produktions-Strömen, die der Metaphysik des Kapitals dann ein Erstes sind. Doch setzen diese Ströme, und das ist entscheidend, nicht-analoge Techniken voraus. Deren Zeitlichkeiten schlagen sich – in einer unvermeidlichen Verspätung, die gleichwohl immer zu früh erfolgt – in der technischen Gegenwart als jene Unterbrechung nieder, aus der die Friktionen von Energie und Kraft erst hervorgehen: »Die Lehre von der Friktion und damit die Untersuchungen über die mathematischen Formen von Räderwerk, Zähnen etc. alle an der Mühle gemacht; ditto hier zuerst die Lehre von dem Messen des Grads der bewegenden Kraft, von der besten Art, sie anzuwenden etc. […] In der Tat daher auch der Name Mühle und mill, der während der Manufakturperiode entstand, für alles auf praktische Zwecke gerichtete mechanische Treibwerk.«[36]

35. Marx: *Brief an Engels vom 28.2.1863*, in: Marx: *Exzerpte über Arbeitsteilung, Maschinerie und Industrie*, Frankfurt/M.; Berlin; Wien: Ullstein 1982, Anhang 2, S.212f.
36. Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Insofern kann Marx die Analyse der Manufaktur allerdings als die eines Uhrwerks projektieren und in ihm entziffern, was die industrielle Maschine definieren wird. Zwar besteht auch eine Eisenbahn aus unzähligen Einzelteilen, die montiert werden müssen. Doch weil ihre Herstellung bereits die große Maschinerie voraussetzt, kann sie nicht als Organon der Manufaktur fungieren, aus dem die Strukturprinzipien der großen Industrie ihrerseits hervorgehen. »Wohl aber die Uhr, an welcher auch William Petty die manufakturmäßige Teilung der Arbeit veranschaulicht. Aus dem individuellen Werk eines Nürnberger Handwerkers verwandelte sich die Uhr in das gesellschaftliche Produkt einer Unzahl von Teilarbeitern […]«.[37] Mit der Uhr disponieren sich die zeiträumlichen Ordnungen nämlich zu einem Kontinuum oder zu einer Gleichzeitigkeit einer Zeit »im« Raum. Und dies revolutioniert alle Begriffe ökonomisch produktiver Instanzen. Der diskrete Takt, in dem sich der ins Reale eintretender Automat als Ordnung der Zahl bereits ankündigt, spaltet vor allem die produktiven Körper *als* Maschinen. Sie unterliegen *in sich* einer Logik des Diskreten, die sie selbst teilt und zu einem anderen Körper konstelliert. »Die besondren Teilarbeiten werden nicht nur unter verschiedne Individuen verteilt, sondern das Individuum selbst wird geteilt.«[38] Die maschinellen Einschnitte de-privilegieren insofern nicht nur die Hand. Sie durchlaufen die produktiven Körper, indem sie sie aus analytischen Zerstückelungen hervorbringen und beständig neu montieren. Sie teilen diese Körper und widerlegen damit praktisch, was die Vorstellung des Individuums als eines »Unteilbaren« hatte suggerieren wollen. Sollte es denn eine Marx'sche »Anthropologie« geben, dann in diesem Sinn maschinell-medialer Einschnitte. Sie machen bei Unterscheidungen zwischen »geistiger« und »körperlicher« Arbeit nicht halt. Sie machen tradierte Begriffe von »Geist« und »Körper« selbst fragwürdig, in denen sich das Individuierte seiner selbst hatte versichern wollen. Insofern spricht die Marx'sche Anstrengung, Konstellationen von Ökonomie und Technik unter Bedingungen der Maschine zu rekonstruieren, von tiefgreifenden Verschiebungen, die mit dem Körper auch dessen Widerpart, nämlich das Phantasma des »Geistes« betreffen werden. Diese Teilungen richten den produktiven Körper nicht nur aus Individuen her. Sie lassen die Individuen ihrerseits aus Teilungen hervorgehen, die ihren Körper als produktive Instanz produzieren. Darin besteht die »Intelligenz«, die sich in einer maschinellen *mathesis* von Verhältniszahlen freisetzt. Zwar machen Inversionen der

37. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.362.

38. Ebd., S.381.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Maschine die militärischen Disziplinargewalten einer »Einregimentierung« deshalb nicht überflüssig, die Marx als unverzichtbar schon für die einfache Kooperation bezeichnet hatte. Doch lassen sie diese Gewalten in die Medialität der getakteten Maschine selbst einwandern, um die Kriegsgeschichte des Kapitals als eine von Technologien zu schreiben – und die Kriegstauglichkeit der Körper als die ihrer technischen Armierung. Mir ihr wird Arbeit selbst zur marginalen Funktion einer maschinell gewordenen, zeitlich getakteten Medialität, die den Produktionsprozeß ebenso überwölbt wie die Arbeit, die in ihm fungiert. »Der Produktionsprozeß hat aufgehört, Arbeitsprozeß in dem Sinn zu sein, daß die Arbeit als die ihn beherrschende Einheit über ihn übergriffe. Sie erscheint vielmehr nur als bewußtes Organ, an vielen Punkten des mechanischen Systems in einzelnen lebendigen Arbeitern; zerstreut, subsumiert unter den Gesamtprozeß der Maschinerie selbst, selbst nur ein Glied des Systems, dessen Einheit nicht in den lebendigen Arbeitern, sondern in der lebendigen (aktiven) Maschinerie existiert, die seinem einzelnen, unbedeutenden Tun gegenüber als gewaltiger Organismus ihm gegenüber erscheint.«[39]

Alle Begriffe und Metaphern, die Marx einführt, um den maschinellen Charakter dieser Synthesis zu fassen, sprechen insofern von bestimmten Beziehungen zwischen Organismus und Unheimlichem. Das »Leben« geht aus einem Maschinismus diskreter Zeittakte hervor. Es ist von ihnen abhängig und gesteuert oder bewegt sich »in« einer Zeit, die von diesen Zeittakten vorgegeben wird. Zugleich aber schreiben sich diese Zeittakte in *Gestaltungen* maschineller Organismen nieder, um sich im »Leben« dieser Maschine zu artikulieren. Insofern entzieht oder verstellt sich in Gestalten der Technik eine Logik des Diskreten, die ihre Maschinen im Prozessieren von Verhältniszahlen gleichsam »aufleben« läßt. Nur deshalb können in Begriffen des Organischen auch jene Phantasmen wiederkehren, die den Apparat beseelt sein lassen, weil er sich synchron bewegt. »Ein System der Maschinerie, beruhe es nun auf bloßer Kooperation gleichartiger Arbeitsmaschinen, wie in der Weberei, oder auf einer Kombination verschiedenartiger, wie in der Spinnerei, bildet an und für sich einen großen Automaten, sobald es von einem sich selbst bewegenden ersten Motor getrieben wird.«[40] Von hier aus könnte sich zunächst alle Kritik an einer »Entfremdung« des »Lebens« eröffnen und begründen. Sie könnte etwa die Anklage stützen, daß der Maschinismus dem Leben sein eigenstes Terrain streitig gemacht

39. Marx: *Grundrisse*, S.593.

40. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.401f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hat – die Gestalt nicht weniger als die Zeit, die Souveränität nicht weniger als die Intention. Und tatsächlich verschränkt die Synchronizität, die sich über den Antrieb herstellt, den Maschinismus zu einem »Ungeheuer«, das eine »dämonische Kraft« beseelt, wie Marx sagt. Doch bliebe eine solche Kritik der Entfremdung noch im Imaginären verstrickt. Sie verkennt in Phänomenologien analoger Gestaltungen, was sich ihnen als Symbolik diskreter Zeittakte bereits entzogen hat. Deshalb wiederholt sich bei Marx immer neu der Hinweis, daß die Logik der Maschinerie nicht aus Prinzipien der Gestalt, sondern aus einer Wissenschaft der Verhältniszahlen zu denken sei. Die Nachdrücklichkeit jedenfalls, mit der er den industriellen Maschinismus nicht vom Antrieb, sondern von einer Kombinatorik der früheren »Handwerksmaschinen« her denkt, dementiert, daß die erste Bestimmung der Maschine ihr nicht-menschlicher »Antrieb« wäre. Vielmehr setzt bereits die römische Wassermühle, Marx zufolge ebenso elementarische Form aller Maschinerie wie Kompaß, Pulver, Buchdruck und automatische Uhr, als *mathesis* eine diskrete Technik der Rechtzeitigkeit voraus. Sie läßt ineinandergreifen, was sich mechanisch zuträgt, aber deshalb aus Prinzipien der Mechanik allein nicht gedacht werden kann. Vielmehr bietet die Geschichte des Maschinismus vor allem Anlaß, sie als Genealogie einer Konjektion mathematischer Symbolisierungen zu entziffern, die sich insofern einer *imago* des Unheimlichen bereits entziehen. Denn in bestimmter Hinsicht bewegt sich dieser Maschinismus immer schon in Ordnungen dieser *mathesis*. »Sehr wichtig wurde die sporadische Anwendung der Maschinerie im 17. Jahrhundert, weil sie den großen Mathematikern jener Zeit praktische Anhaltspunkte und Reizmittel zur Schöpfung der modernen Mechanik darbot.«[41] Die moderne Mechanik geht selbst aus dieser *mathesis* hervor, die sich auf einer Ökonomie der Kraft niederläßt und sie hervorbringt. Jede Maschine ist in sich eine Applikation der Uhr oder ihres diskreten Takts, der sich in Bereiche von Kraft und Energetik wie in seine Peripherien hinein erstreckt.

Um so signifikanter aber läßt dies alle Fragen des Parergonalen wiederkehren. Der Maschinismus wird von einer maschinellen Symbolik eröffnet und durchquert, die in allen seinen Gestalten gleichsam hinterrücks zur Geltung kommt. Die *mathesis* adressiert, was sich in technischen Räumen und Zeiten als Gemeinsamkeit erscheint, ohne deshalb selbst schon als Bedingung dieses Erscheinens zu erscheinen. In ihr schreibt sich eine sich entziehende Textur, aus der sich Gestalt und Präsenz, Kraft und Übertragung erst

41. Ebd., S.368f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden freigeben können. Und nur insofern kann auch die Arbeit – »Seele der Ökonomie«, Metapher des Lebens und der Lebendigkeit – aus diesen Transsubstantiationen einer Technik hervorgehen. Alle Möglichkeiten von Kraft und Maß haben sich dieser Arbeit bereits in einer *Ordnung prozessierender Zahlen* technisch ereignet. Mechanische Techniken vollziehen nur nach, was sich in ihnen als Rekursion einer *mathesis* auf sich und in sich automatisieren läßt. Und deshalb wird sich dieser Automatismus der Maschinerie schließlich im Medium einer Selbststeuerung vollenden, in der die Zahlenverhältnisse maschinell auf sich zurückkommen. Darin geht das unheimliche Phantasma ihrer Präsenz, ihrer Gestalt und Organik seiner immanenten Bestimmung entgegen, an der es ebenso zerfällt. »So sind z.B. der Apparat, der die Spinnmaschine von selbst stillsetzt, sobald ein einzelner Faden reißt, und der selfacting stop, der den verbesserten Dampfwebstuhl stillsetzt, sobald der Spule des Weberschiffs der Einschlagsfaden ausgeht, ganz moderne Erfindungen.«[42] Wo nämlich Daten nicht nur den Zustand einer Maschine anzeigen, sondern als Maschinenbefehle das weitere Verhalten dieser Maschine selbst determinieren, markiert sich nicht etwa eine Grenze, an die ein industrieller Maschinismus stößt. In präziser Weise kommt er immer schon von diesen Grenzen seiner eigenen Programmierbarkeit auf sich zu oder ist um sie herum konfiguriert. In aller Mechanik ist jene Logik datentechnischer Rekursionen bereits zur Sprache gekommen, die im Innern von Spinnmaschine oder automatischem Webstuhl jene *Rechenmaschine* ankündigt, die zur »Maschine aller Maschinen« werden wird. Bereits die mechanische Maschine, die Informationen über ihren jeweiligen Zustand in sich ablegt, bedarf eines Speichers, und nicht weniger bedarf sie einer Technologie, die diese Informationen einliest und als Anweisung auf die Maschine rücküberträgt. Dies erst konstituiert die große Maschinerie als ein »industrielles Perpetuum mobile« (Marx). Und deshalb gibt es keine »fundamentale« Zäsur zwischen der mechanischen und jener Rechenmaschine, die sich selbst ansteuert. Oder es gibt sie nur insofern, als sich in der Rechenmaschine »universalisiert« haben wird, was als mechanische Maschine bereits einem auf bestimmte Zwecke hin gerichteten Befehlssatz gehorcht hatte. Die Geschichte der Technik, die sich bei Marx abzeichnet, ist immer Geschichte an den Grenzen ihrer technischen Programmierbarkeit.

Nicht von ungefähr exemplifiziert deshalb Charles Babbage, dessen Arbeiten neben denen André Ures für Marx die zentralen technikgeschichtlichen Referenzen darstellen, das Prinzip dieser

42. Ebd., S.402.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rechenmaschine an den Funktionen des mechanischen Webstuhls. »Zwischen der Analytischen Maschine und diesem wohlbekannten Vorgang besteht eine nahezu vollkommene Analogie: 1. dem Speicher, in den sowohl alle Rechenvariablen wie auch die Ergebnisse anderer Operationen eingegeben werden, und 2. der ›Mühle‹, also dem Antrieb, in welchen jene eingelesen werden.«[43] In einer Bewegung, die wie die Ironie einer Kriegsökonomie technischen Denkens erscheint, kehrt so die *mathesis* in jenem Webstuhl wieder, an dessen Fall sich bereits die platonische Ordnung von Arbeit und Aufsicht, Schrift und Stimme exemplifiziert hatte.[44] In Platons Knüpftechnik war die Arbeit des Weberschiffchens der Aufgabe vorbehalten geblieben, die Textfäden zu sondern und damit einer erfüllten Präsenz des gesprochenen Wortes zuzukehren, das allein als *lógos* zirkulieren könne. Unter Bedingungen der Maschine nun tritt diese sondernde, differierende, vor-ausdrückliche Arbeit des Textes als Automat in die Produktion des Realen ein. Sie verleiht dem prozessierenden Graphem den Status, die Arbeit als Maschinensprache unter sich zu begreifen. Der Automat iteriert um eine Differenzsymbolik, die sich in ihm ebenso schreibt wie liest, um anzusteuern, was sich ihm als Arbeit ergibt. Damit erfüllt sich in der verschwiegenen Schriftspur des Programms, was die Maschine als »Geist« beseelt – und damit jeden philosophischen Begriff dieses »Geistes« aussetzen lassen wird. Wie Marx nicht umsonst hervorhebt, plaziert der Automatismus des maschinellen Mediums alle »Arbeit«, indem er den produktiven Corpus unausgesetzt verschiebt, de-plaziert oder entortet. Die Maschine wird zum Dämon also nicht etwa, weil sie die Gemeinsamkeit in technisch iterierenden Verhältniszahlen adressiert, sondern weil sie das Symbolische in Gestalten einer ökonomischen Gleichzeitigkeit zu vereinnahmen sich anschickt, die es vor allem verwirft. *Dies allerdings ist unheimlich im mehrfachen Sinn*. In dieser Ungeheuerlichkeit nämlich transsubstantiiert sich die Arbeit, verfällt sie jenen Theologien übernatürlicher Schöpferkräfte, in denen die Bürger sie feiern. Nicht von ungefähr kehren alle Phantasmen ihrer Übernatürlichkeit nämlich in einer Metaphysik wieder, die sich anschickt, eine grenzenlose Zeit sich anzueignen. Wie bereits Babbage notiert, »ist es unmöglich, eine Maschine zu bauen, die unendlich viel Platz einnimmt; es ist aber möglich, eine endliche Maschine zu bauen und sie unbegrenzt lange arbeiten zu lassen. Ich habe mich dieser Ersetzung der *Unendlichkeit des Raumes* durch die

43. Charles Babbage: *Passagen aus einem Philosophenleben*, Berlin: Kadmos 1997, S.82.

44. Vgl. Platon: *Kratylos*, 388a und b.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unbegrenztheit der Zeit bedient, um die Größe der Maschine bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung ihrer unbegrenzten Fähigkeiten zu begrenzen.«[45]

Von einer Kriegserklärung einer bestimmten Zeitlichkeit an den Raum zu sprechen, ist deshalb keine Metapher; oder um eine Metaphorik handelt es sich nur in jenem Sinn, in dem *jede* Übertragung bereits zur Kriegserklärung an die Uneinholbarkeit der Differenz von Raum und Zeit geworden ist. Im Maschinismus der Industrie, die auf unbegrenzte Zeiten übergreift, wird der Zeit-Krieg des Kapitals zum ökonomischen Prinzip selbst. Die Transsubstantiation der Arbeit, die Übersetzung der Differenz in unbegrenztes Arbeitsvermögen, das wie von Ewigkeit kommt und deshalb mit allen übernatürlichen Potenzen ausgestattet ist, resultiert aus Nahtstellen von Gestalt und differentieller Anschrift, die sich nur als Zerwürfnis des Krieges inszenieren lassen werden. »Man könnte eine ganze Geschichte der Erfindungen seit 1830 schreiben, die bloß als Kriegsmittel des Kapitals wider Arbeiteremeuten ins Leben traten. Wir erinnern vor allem an die selfacting mule, weil sie eine neue Epoche des automatischen Systems eröffnet.«[46] Um so weniger wird sich die *Kritik* aber auch bei der *Gestalt* der Maschine aufhalten können. Sie wird vielmehr zu entziffern und freizusetzen haben, was als Schriftdifferenz in jeder Maschine nicht etwa Gestalt ist, sondern – *anders*.

capital fixe

Technische Medien generieren die Ökonomie der Kräfte, indem sie deren Ineinandergreifen beständig neu gruppieren. Sie schneiden in die Prozesse der Arbeit ebenso ein wie in die Physiognomien der gesellschaftlichen Gruppierungen, die sie leisten. Zunächst schlagen sich technische Zeit-Einschnitte in einer *Intensivierung* dieser Arbeit nieder. Zeit und Raum werden in einer Weise verdichtet, die den Grad der Produktivität exponentiell erhöht. Insofern steht, neben der Kooperation und der Wissenschaft, die Analyse der großen Maschinerie im Zentrum dessen, was Marx im Unterschied zum »absoluten« den »relativen« Mehrwert nennt. Er resultiert aus Intensitäten einer technologisch diktierten Raumzeitlichkeit. Denn während der absolute Mehrwert aus einer *Verlängerung* des Arbeitstages hervorgeht, produziert sich der relative Mehrwert aus dessen *Intensivierung*. Sie besteht in einer Verschiebung des Verhältnisses von be-

45. Charles Babbage: *Passagen aus einem Philosophenleben*, S.87.

46. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.459.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zahlter und unbezahlter Arbeit *innerhalb eines ansonsten unverändert langen Arbeitstages*. »Die Produktion des absoluten Mehrwerts dreht sich nur um die Länge des Arbeitstags; die Produktion des relativen Mehrwerts revolutioniert durch und durch die technischen Prozesse der Arbeit und die gesellschaftlichen Gruppierungen.«[47] Technologien minimieren nämlich das Zeitsegment, das die Arbeitskraft zur Reproduktion ihrer eigenen Kosten aufwenden muß. Dies läßt den Anteil unbezahlter Arbeit proportional wachsen und mit ihm, technisch exponentiell, auch den Mehrwert. Dessen Rate m:v – das Verhältnis von Mehrwert zu Lohnkosten, das Marx auch als Rate der »Ausbeutung« bezeichnet – wächst an, ohne daß der Arbeitstag verlängert oder das Lohnniveau gesenkt werden müßte. Techniken der Zeitintensivierung stellen damit jenen »Normalzustand« der Ökonomie her, der sich als Frieden der Zirkulation, des Austauschs und des Handels präsentiert. Stillschweigend hat sich in diesem Frieden aber nur ein anderer, ein technologischer Krieg eröffnet. Für ihn gilt, was Clausewitz von jeder Organisation militärischer Kräfte verlangt, es nämlich »immer und immer im Auge zu haben, daß kein Teil derselben müßig sei. Wer da Kräfte hat, wo der Feind sie nicht hinreichend beschäftigt, wer einen Teil seiner Kräfte marschieren, d.h. tot sein läßt, während die feindlichen schlagen, der führt mit seinen Kräften einen schlechten Haushalt. In diesem Sinne gibt es eine Verschwendung der Kräfte, die selbst schlimmer ist als ihre unzweckmäßige Verwendung«.[48]

Im *capital fixe* erfindet sich deshalb nicht nur die Kooperation. In ihm erfindet sich die Arbeit immer neu als *Intensivierung* oder als Variable technisch-medialer Codierungen. Was die Systemtheorie als Ersetzung der Arbeit durch Kommunikation bezeichnet, findet hier seinen Ort. Daß es Arbeit nicht geben kann, wo Arbeitskraft nicht gekauft wird, realisiert sich im Diktat ihrer »Kommunizierbarkeit«, die deshalb auch zum Zauberwort des Systems werden konnte. Nur unter gewissen technischen Voraussetzungen nämlich macht es »Sinn«, Arbeitskraft zu kaufen, sie also zu »kommunizieren« oder das Geldsymbol dem Risiko seiner Verwertung auszusetzen. Die Codes dieser »Kommunikation« allerdings sind zeit-technisch normiert. Die Produktivität der Arbeit muß ein bestimmtes Niveau aufweisen, über das vor allem ihre maschinell-mediale Ausstattung entscheidet. Erst ein technisch generierter Zeitgewinn macht die Waren konkurrenzfähig und läßt die Mehrwertrate m:v auf einem Niveau einrasten, das eine Investition lukrativ werden

47. Ebd., S.532f.

48. Carl von Clausewitz: *Vom Kriege*, Berlin: Ullstein 1991, S.200.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

läßt, ihr also eine durchschnittliche oder überdurchschnittliche Rate des Mehrwerts einbringt. Nicht der Kampf um die Länge des Normalarbeitstages, sondern der um Zeit-Verdichtungen oder Intensivierungen der Arbeit wird damit entscheidend: immer geht es um jene »Auspressung von relativem Mehrwert, der allein für den ökonomischen Diskurs relevant ist«.[49] Die Anwendung offener Gewalt sedimentiert sich in maschinell generierten Zeitstrukturen. Gewalt inkarniert sich in technischen Systeme, um sich in ihnen zu perfektionieren. Sie nimmt sich in eine mediale Apparatur zurück, deren Wissenschaftlichkeit den Produktionsprozeß in maschinellen Regelabständen anschreibt und sich deshalb als Rationalität der Sache »selbst« inszenieren kann. »Die volle Entwicklung des Kapitals findet also erst statt – oder das Kapital hat erst die ihm entsprechende Produktionsweise gesetzt – sobald das Arbeitsmittel nicht nur formell als Capital fixe bestimmt ist, sondern in seiner unmittelbaren Form aufgehoben und das Capital fixe innerhalb des Produktionsprozesses der Arbeit gegenüber als Maschine auftritt; der ganze Produktionsprozeß aber als nicht subsumiert unter die unmittelbare Geschicklichkeit des Arbeiters, sondern als technologische Anwendung der Wissenschaft. Der Produktion wissenschaftlichen Charakter zu geben, daher die Tendenz des Kapitals, und die unmittelbare Arbeit herabgesetzt zu einem bloßen Moment dieses Prozesses. Wie bei der Verwandlung des Werts in Kapital, so zeigt sich bei der nähern Entwicklung des Kapitals, daß es einerseits eine bestimmte gegebne historische Entwicklung der Produktivkräfte voraussetzt – unter diesen Produktivkräften auch die Wissenschaft – andererseits sie vorantreibt und forciert.«[50] Der Produktion »wissenschaftlichen« Charakter zu geben, wird damit zur alles entscheidenden Waffe dieser Ökonomie. Arbeit wird zum Moment eines Prozesses, der sich aus technologischen Strukturen zeiträumlicher Entsprechungen generiert.

Aber dies setzt die Analyse auch Unschärfen aus, die sich allen Begriffen mitteilen werden, mit denen Marx seinen Gegenstand zu fassen sucht. Die »Auspressung von relativem Mehrwert« (Lyotard) wird für die ökonomische Diskursart allein relevant; aber weil dies die Arbeit vor allem in ein Moment wissenschaftlich-technologischer Prozesse verwandelt, verschiebt sich der Begriff »produktiver Arbeit« auch selbst. Zunächst kommt es Marx zwar darauf an, diesen Begriff in unmißverständlicher Klarheit von allen ande-

49. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, S.290.

50. Marx: *Grundrisse*, S.595.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren Arbeitsbegriffen abzusetzen. Produktiv ist eine Arbeit nicht, indem sie beliebige Gebrauchswerte oder Dienstleistungen hervorbringt. Produktiv ist sie ausschließlich, indem sie sich mit dem Geldsymbol tauscht, um dessen Verwertung zu ermöglichen. Insofern scheint sie sich auch zunächst auf einen bestimmten »Ort« zu konzentrieren, gleichsam zu punktualisieren. Der symbolische Einsatz des Systems fokussiert sich auf jene Arbeit, die eine Selbstverwertung von G erlaubt. Sie allein ist *produktiv* in einem Sinn, der von der symbolischen Ordnung begehrt wird. Denn in sich gespalten wie jedes Symbol, läßt sich das Geld auf sich selbst nur beziehen als Ausbeutung jener Differenz einer Arbeit, die sich *nicht* symbolisieren läßt. Produktive Arbeit besteht insofern ausschließlich darin, Mehrwert zu produzieren, und deshalb ist nur sie es, an die sich der »Wert« zu seiner Selbstverwertung adressiert. Dies engt den Begriff dieser Arbeit einerseits ein, wie Marx sagt. Doch andererseits – und zwar in einer Bewegung, die aus den technologischen Bedingungen selbst hervorgeht – zerfällt diese Punktualisierung. Eingelassen in ein relationales Gefüge von Funktionen, die sich als technisch-mediales Verhältnis aufeinander beziehen, differiert die »Punktförmigkeit« der »Mehrwertquelle«, indem der relative Mehrwert aus differentiellen Relationen hervorgeht, die technisch normiert sind. »Um produktiv zu arbeiten, ist es nun nicht mehr nötig, selbst Hand anzulegen; es genügt, Organ des Gesamtarbeiters zu sein, irgendeine seiner Unterfunktionen zu vollziehn. Die obige ursprüngliche Bestimmung der produktiven Arbeit, aus der Natur der materiellen Produktion selbst abgeleitet, bleibt immer wahr für den Gesamtarbeiter, als Gesamtheit betrachtet. Aber sie gilt nicht mehr für jedes seiner Glieder, einzeln genommen.«[51] Kooperation unter technologischen Bedingungen stellt insofern nicht nur die Bedingung wert- und mehrwert-produzierender Arbeit dar. Mehr noch haben diese Technologien alle Begriffe produktiver Arbeit selbst entgrenzt. »Organ des Gesamtarbeiters« zu sein, ist keine einfache ökonomische Bestimmung mehr, sondern erweist sich als von technologischen Verfügungen gebrochen. Sie fächern zum »produktiven Gesamtarbeiter« auf, was sich in Verhältniszahlen einer technisch prozessierenden *mathesis* schreibt.

Indem sich damit »die zentrale Stellung des theoretischen Wissens als Achse«[52] erweist, trägt die kapitalistische Ökonomie

51. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.531f.

52. Daniel Bell: *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt/M.-New York: Campus 1976, S.112.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allerdings von Anfang an »nach-industriellen« Charakter. Alle Vorstellungen also, die den »Herd« oder die »heiße Quelle« (Lyotard) der produktiven Arbeit an die Unmittelbarkeit großer mechanischer Maschinerie binden würden, sind bereits von einem bestimmten Mythos gezeichnet. Sie verkennen, wie sich das industrielle Kontinuum der Zeit in informationstechnologischen Anschriften beständig unterbricht, um produktive Arbeit sowohl zu konstellieren wie disseminativ freizusetzen. Nicht die Beziehungen von Mechanik und Hand jedenfalls, sondern die *mathesis* von Verhältniszahlen, eine *Technologie der Information* also diktiert, wie sich die produktive Arbeit erfindet. Zumindest legt jede Zeile, die Marx darüber schreibt, nahe, daß die industriellen Dispositive technologischen Steuerungslogiken unterworfen sind, die mit Logiken ihrer Ökonomie beständig interferieren. Diese Technologien sind nicht nur von »unmittelbar« ökonomischer Bedeutung, indem sie eine Ware in kürzerer Zeit herzustellen erlauben und so den relativen Mehrwert exponentiell wachsen lassen. Sie greifen vor allem in den produktiven Corpus dieser Arbeit selbst ein. Sie bringen ihn als medial strukturierten »Organismus« hervor, der den Gesetzen von Differenz, Relation und Geschwindigkeit gehorcht. Sie prozessieren ihn wie ein Ensemble von Funktionen, die sich gegenseitig aufrufen. Deshalb genügt es auch, eine Unterfunktion zu vollziehen, um Organ des produktiven Gesamtarbeiters zu sein, und nicht ist es nötig, unmittelbar Hand anzulegen, wie Marx sagt. Relationale Beziehungen garantieren die Produktion relativen Mehrwerts, nicht *obwohl*, sondern *weil* die produktiven Funktionen nicht mehr zu lokalisieren sind, die sich in maschinellen Techniken ihrer Kombinatorik niederschreiben. Was sich in der Metaphorik einer »Quelle« dieses Mehrwerts suggerierte, hat jede Vorstellung einer Punktualität dieser »Quelle« bereits unterlaufen, aus der das System hervorginge. Technologische Bedingungen lassen den Mehrwert aus einer Diversifikation von Arbeitsfunktionen entspringen, und dies bricht nicht nur mit jedem Mythos des »Proletarischen«, der sich auf einen Kultus der schwieligen Faust kaprizieren würde. Technologien zersetzen vielmehr ganz generell die privilegierte Beziehung eines »Subjekts« zum »Objekt« seiner Arbeit – und damit auch jede Dialektik, die das »Arbeitsmittel« als Vermittlungsinstanz dieser Beziehung verstehen würde. In gewisser Weise ist es nämlich das Mittel »selbst«, das alles Vermögen an sich reißt und noch »Subjekt« wie »Objekt« der Arbeit aus sich hervorgehen läßt. Und das erschüttert alle Begriffe von Stoff und Form, weil »im Capital fixe das Arbeitsmittel, nach seiner stofflichen Seite, seine unmittelbare Form verliert und stofflich dem Arbeiter als Kapital gegenübertritt. Das Wissen erscheint in der Maschinerie als fremdes außer ihm; und die

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lebendige Arbeit subsumiert unter die selbständig wirkende vergegenständlichte.«[53]

In diesem Verlust »unmittelbarer Form« kündigt sich die Bestimmung von Maschinerie als einer *hardware* bereits an. Ihr läßt sich, von Fall zu Fall sozusagen, ein Wissen einschreiben, das die »stoffliche Seite« der Produktion nur noch als Peripherie eines Programms ansteuert. Was Marx als Geschichte der automatischen Maschinerie rekonstruiert, besteht deshalb nicht nur in der Veräußerlichung eines Wissens, das »dem« Arbeiter in Gestalt der mechanischen Maschine als Kapital gegenübertreten würde. Dieses Wissen läßt sich ebenso wenig noch als Privileg eines »Subjekts« fassen, wie es dem »Objekt« der Produktion äußerlich bliebe. Maschinelle Inschriften durchqueren »Subjekt« und »Objekt« gleichermaßen. Sie setzen einer Erosion aus, was die Dialektik von »Subjekt« und »Objekt« zum »Mittel« der »Arbeit« hatte einfrieden wollen. Der »Geist der Maschine« erweist sich als differentiell und zerrissen wie die Vielen, die er technologisch ins Simulakrum ihrer Gleichzeitigkeit versetzt. Was bei Marx »allgemeine Arbeit« heißt, konstituiert sich in jenen differentiellen Relationen, die jede Technik durchlaufen, auch wo sie noch mechanische Technik ist. Denn die Differenz versenkt sich als kombinatorische Logik ins *capital fixe*, um als *mathesis* von Maschinenprogrammen die uneinholbare Voraussetzung eines *Zusammen* Vieler anschreiben zu können. Zwar entspringt technologisches Wissen den Naturwissenschaften, wie Marx erklärt, in deren »Gegenständen« es sich gleichsam abstützt. Doch trotzdem ist dies nicht der Weg, den die Maschine nimmt. »Dieser Weg ist die Analyse – durch Teilung der Arbeit, die die Operationen der Arbeiter schon mehr und mehr in mechanische verwandelt, so daß auf einem gewissen Punkt der Mechanismus an ihre Stelle treten kann. (Ad economy of power.) Es erscheint hier also direkt die bestimmte Arbeitsweise übertragen von dem Arbeiter auf das Kapital in der Form der Maschine und durch diese Transposition sein eignes Arbeitsvermögen entwertet.«[54] Arbeit verschiebt sich also in technologischen Sprüngen unablässiger Versetzungen ihrer selbst, die das Wissen in nicht-transzendentalen Vielheiten von Maschinensprachen kombinieren. Maschinenprogramme lassen jede »unmittelbare« Arbeit aus medial generierten Raumzeitlichkeiten hervorgehen. Insofern gibt es gar keine »unmittelbare« produktive Arbeit und kann es sie nicht geben. Es gibt sie nur als Niederschlag techni-

53. Marx: *Grundrisse*, S.595.

54. Ebd., S.600.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scher Transsubstantiationen einer »Arbeit überhaupt«, die als *technicum* von Verhältniszahlen iteriert.

Und deshalb markiert sich im *capital fixe* ebenso, was in bestimmter Hinsicht auch an-ökonomisch bleibt. Marx zufolge reißt ein Widerstreit auf, der die generellen Voraussetzungen jeder Produktion betrifft. Indem »die Maschinerie sich entwickelt mit der Akkumulation der gesellschaftlichen Wissenschaft, Produktivkraft überhaupt, ist es nicht in dem Arbeiter, sondern im Kapital, daß sich die allgemein gesellschaftliche Arbeit darstellt. Die Produktivkraft der Gesellschaft ist gemessen an dem Capital fixe, existiert in ihm in gegenständlicher Form, und umgekehrt entwickelt sich die Produktivkraft des Kapitals mit diesem allgemeinen Fortschritt, *den das Kapital sich gratis aneignet*«.[55] Immer neu, vor allem im Kontext von Techno-Wissenschaften, kommt Marx auf diese »Gratis-Aneignung« zu sprechen. Tatsächlich zeichnet sich in ihr ein ebenso ökonomischer wie politischer Widerstreit ab. Denn »gratis« zu sein, das heißt zunächst, in einer ökonomischen Logik nicht aufzugehen, die sich in Wertäquivalenten bewegt. Es bedeutet, sich in bestimmter Weise »außerhalb« der Sprache von Wert-Preis-Relationen zu situieren. Und darin kündigt sich eine ganze Reihe von Fragen an. Zunächst also: woher rührt diese Gratis-Größe? Und was ist unter jenem »allgemeinen Fortschritt« zu verstehen, den sich das Kapital kostenlos aneignet? Ihn der »Natur« zuzuschlagen, wäre eine Mystifikation, die Marx in jeder Zeile angreift. Ganz anders entspringt er einer Differenz, die nicht unmittelbar ökonomischen Status hat, aber unverzichtbar ist, um eine Ökonomie zu ermöglichen. Deshalb erklärt Marx, es gelte »zu unterscheiden zwischen allgemeiner Arbeit und gemeinschaftlicher Arbeit. Beide spielen im Produktionsprozeß ihre Rolle, beide gehn ineinander über, aber beide unterscheiden sich auch. Allgemeine Arbeit ist alle wissenschaftliche Arbeit, alle Entdeckung, alle Erfindung. Sie ist bedingt teils durch Kooperation mit Lebenden, teils durch Benutzung der Arbeiten Früherer. Gemeinschaftliche Arbeit unterstellt die unmittelbare Kooperation der Individuen.«[56] Die Gratis-Ressourcen resultieren also aus einer »Arbeit«, die der »unmittelbaren Kooperation« entzogenen ist. Marx nennt sie an dieser Stelle »allgemeine« Arbeit, um sie von einer ökonomisch »unmittelbaren Kooperation« abzusetzen. Diese Differenz entzieht einem geschlossenen Allgemeinbegriff dieser Ökonomie bereits die Geschlossenheit einer Grundlage. Was »allgemeine Arbeit« heißt, trägt sich der »gemeinschaftlichen« ein, und zwar

55. Ebd., S.595 (Hervorhebung von mir, HJL).

56. Marx: *Kapital*, Bd.III, S.113f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»gratis«, »hinter dem Rücken« der Produzenten. Die »allgemeine Arbeit« geht aus technisch-medialen Logiken hervor, die sich im *capital fixe* zwar zur ökonomischen Potenz verdichten, aber keinen unmittelbaren ökonomischen »Ursprung« im »eigentlichen« Sinn haben. Die »gemeinschaftliche Arbeit« im ökonomischen Sinn wird vielmehr von Voraussetzungen durchquert, die eine gewisse umwegige Unbeherrschbarkeit freisetzen. In ihr verzeichnet sich eine An-Ökonomie, die zu wuchern nicht aufhört, gerade indem sie unter Wert-Bestimmungen gefaßt wird oder zum technologischen »Mittel« gerinnt. Sie wird gratis angeeignet und entgeht den Binnenstrukturen des Wertgesetzes ebenso, wie sie herangezogen wird, um diese Strukturen zu stützen.

Und dies fordert eine zweite Frage heraus. Bedient sich das System dieser Gratis-Größen nur als Ressourcen, die sich ihm »zusätzlich« bieten, oder sind sie unverzichtbare Voraussetzung des Systems selbst? Zumindest hätte dies weitreichende Konsequenzen für den Begriff der Rationalität, die es für sich reklamiert. Sollte es nämlich auf diese An-Ökonomie von Gratis-Größen elementar angewiesen sein, könnte es sich weder in sich abschließen noch hinreichend legitimieren. Wenn in den »relativen Mehrwert« eingehen muß, was dem Wert-Preis-Gefüge nicht untersteht, um das System möglich zu machen, dann wäre, was Lyotard die »ökonomische Diskursart« nennt, von einem konstitutiven Mangel gezeichnet. Ihr Anspruch auf das »Allgemeine« wäre in sich zerfallen, noch bevor er sich erheben ließe. Und genau davon scheint Marx zu sprechen. »Gleich vermehrter Ausbeutung des Naturreichtums durch bloß höhere Spannung der Arbeitskraft, bilden Wissenschaft und Technik eine von der gegebnen Größe des funktionierenden Kapitals unabhängige Potenz seiner Expansion. Sie reagiert zugleich auf den in sein Erneuerungsstadium eingetretenen Teil des Originalkapitals. In seine neue Form einverleibt es gratis den hinter dem Rücken seiner alten Form vollzogenen gesellschaftlichen Fortschritt.«[57] Offenbar ist der Zusammenhang, auf den es Marx ankommt, durch eine unaufhebbare Ungleichzeitigkeit charakterisiert. »Hinter dem Rükken« des Kapitals vollzieht sich ein gesellschaftlicher Fortschritt, und zwar in dessen »alter Form«, den es sich immer erst nachträglich »einverleibt«. Insofern vollzieht sich dieser Fortschritt nicht einmal unmittelbar im Medium des Kapitals selbst. Er ist eine von ihm »unabhängige Potenz«, und nur deshalb kann er »gratis« angeeignet werden. Dem Kapital entzogen, und zwar in seiner »alten Form« ebenso wie seinem jeweiligen »Erneuerungsstadium«, spricht

57. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.632.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese »Potenz« von einer anderen Zeitlichkeit. Einer Reserve gleich, in die das Kapital nicht zu investieren braucht und die es sich gleichwohl aneignet, erscheinen Wissen und Technik hier, als seien sie von Natur – »gratis« oder »kostenloser« Zusatz dieser Ökonomie.

Und dies führt zu einer dritten Frage: gibt es eine »allgemeine« Logik, die diesen Zuschuß regelt, ohne eine ökonomische Logik im engeren Sinn zu sein? Bereits im Zusammenhang der »einfachen Kooperation« hatte Marx hervorgehoben, daß eine technologische Herstellung und Verdichtung von Zeit und Raum eine Intensivierung der Arbeit produziert, ohne daß dies etwa die Lohnkosten erhöhen würde. Die Anzahl von Arbeitern muß nicht erhöht werden, um, in bestimmte technische Konstellationen versetzt, einen größeren Wert zu produzieren. Nunmehr scheint diese Intensivierung einen noch größeren begriffslogischen Umfang anzunehmen. So kommt Marx immer wieder auf »Arbeiten Früherer« und damit eine Abwesenheit zurück, die kostenlos in die Bezirke der Verwertung eingeht. Ebenso verweist er auf »zukünftige« Arbeit, die von den gegenwärtigen Systemen der Ökonomie bereits »jetzt« angeeignet wird. Wissenschaftlich-technische Konstellationen des *capital fixe* versetzen also nicht nur in Beziehung, was Marx »lebendige Arbeit« nennt. In diesen Konstellationen eignet sich ebenso »abwesende« Arbeit an – die Arbeit Toter oder noch nicht Geborener. Aber ebenso sind es die »Lebenden«, die unbezahlte Arbeit leisten und damit die Rahmenbedingungen erst schaffen, in denen das Kapital fungieren kann. So hält Marx namentlich über die »Ökonomie« der Kommunikationsmittel fest, sie rühre aus einer »Surplusarbeit, die der einzelne, sei es in der Form der Fronde, sei es in der vermittelten der Steuer über die unmittelbare Arbeit, die notwendig zu seiner Subsistenz ist, tun muß. Aber soweit sie nötig ist für die Gemeinde und für jeden einzelnen *als Glied* derselben, ist sie keine Surplusarbeit, die er verrichtet, sondern ein Teil seiner *notwendigen* Arbeit, der Arbeit, die notwendig ist, damit er sich als *Gemeindeglied* und damit das Gemeinwesen *reproduziert*, was selbst eine allgemeine Bedingung seiner produktiven Tätigkeit ist«.[58] Überall muß sich das Kapital jedenfalls gewissen Techniken aufpfropfen, die es sich gratis aneignet. Es eignet sich nicht nur Surplusarbeit, sondern »allgemeine« Arbeit an, die nur indirekt »ökonomisch« ist. Vor allem aber muß sich das *capital fixe* dazu jener parergonalen *téchne* aussetzen, die einer ökonomischen Codierung auch entgeht.

Und dies evoziert die vierte Frage. Sie betrifft den mehrfach gespaltenen, in sich unterbrochenen Begriff einer »Gemeinschaft«,

58. Marx: *Grundrisse*, S.432.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der sich hier abzeichnet. Diese »Gemeinschaft« zieht sich offenbar zurück oder hält sich in Reserve. Zumindest geht sie in Begriffen einer ökonomischen Präsenz nicht auf. Es gibt also nicht nur eine »Gemeinschaft der Produzenten«, die in unmittelbarer Kooperation zueinander stünden. Um diese Kooperation zu konstellieren, bedarf es des »anderen Textes« einer »anderen Gemeinschaft«, die sich ökonomisch nur indirekt manifestiert, aber Voraussetzung jeder ökonomischen Manifestation ist. Sie als »Lebenswelt« zu fassen, wie Habermas vorschlägt, wenn er eine »*fundamentale Austauschbeziehung* zwischen ökonomischem System und Lebenswelt« annimmt[59], geht allerdings am Problem vorbei. Denn zum einen handelt es sich nicht um einen Austausch, sondern um Gratis-Aneignung. Und mehr noch verfehlt der Begriff der »Lebenswelt« die Marx'sche Feststellung, dieser »andere Text« sei gleichwohl einer von Toten und Noch-nicht-Geborenen. Weder Ökonomie des »Werts« also noch »Lebenswelt«, berührt dieser andere Text jenen sprachlichen Hiatus, der Marx bereits schreiben ließ, zwar produziere eine »Gemeinschaft« eine Sprache oder eine Vielzahl von Sprachen; doch nur, weil sie in sich schon Sprache »sei«. Deren *téchne* markiert sich als Bahnung, auf die jeder ökonomische Ausdruck im Marx'schen Sinn rekurrieren muß, ohne sie restlos unter sich begreifen zu können. Von einer *Inschrift* dieser Technologie zu sprechen, ist deshalb auch hier keine bloße »Metapher«. Sie ist es ebenso wenig, wie die »Niederschrift der Arbeit«[60] eine solche »Metapher« war, wo ihre Bahnung auf die »konstitutive« Unterbrechung ihrer eigenen Unübersetzbarkeit gestoßen war. Ohne daß Inschriften von Arbeit und Technologie unmittelbar aufeinander »abbildbar« wären, markiert sich in ihnen eine Differenz, die eine Dissemination jeder punktuellen »Quelle« über jeden bestimmten und bestimmbaren Zeit-Raum hinaus freisetzt. Genealogie ohne Genesis, führt sich im »blindem Fleck« dieser Ökonomie eine stillschweigende Gravur, die *téchne* einer unterbrochenen und undarstellbaren »Gemeinschaft« ein, die einer Ökonomie des »Werts« unübersetzbar bleibt. Es gibt insofern gar keine »produktive Arbeit« im *unmittelbaren* oder einfachen Sinn. Wo sie eintrifft, da ist sie schon mit An-Ökonomien einer *téchne* versetzt, die jede Semantik eines ökonomisch verlautenden »Sinns« befallen und disseminiert hat. Und dies verleiht den Marx'schen Bestimmungen ihren schwankenden, kursorischen und vor allem kritischen Charakter. Tatsächlich definiert sich das *capital fixe* näm-

59. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Zweiter Band, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, S.494.

60. Vgl. Jean-Joseph Goux: *Freud, Marx, Ökonomie und Symbolik*, S130ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich nicht in erster Linie und nicht ausschließlich als ökonomische Größe. Es markiert einen *Grenzbegriff*, an dem sich der Corpus der gesellschaftlichen Produktion von dem abhebt, was ihm stillschweigend vorangeht. Dies interferiert in dieser Produktion auf eine Weise, die ihr einen anderen Rhythmus einprägt, und zwar »bruchweise«, wie Marx hervorhebt; »die Zirkulation des hier betrachteten Kapitalteils ist eigentümlich. Erstens zirkuliert er nicht in seiner Gebrauchsform, sondern nur sein Wert zirkuliert, und zwar allmählich, bruchweis, im Maß, wie er von ihm auf das Produkt übergeht, das als Ware zirkuliert. Während seiner ganzen Funktionsdauer bleibt ein Teil seines Werts stets in ihm fixiert, selbständig gegenüber den Waren, die es produzieren hilft«.[61] Irgend etwas läßt die begrenzten Allgemeinbegriffe der Ökonomie also aussetzen oder entzieht ihnen den Status einer Allgemeinheit. Sie werden von einer anderen Zeitlichkeit skandiert, die sich ihnen nur gebrochen einschreiben kann. Um sich als Gemeinschaftlichkeit einer Ökonomie präsentieren zu können, muß sich diese Gemeinschaft selbst entzogen sein.

Und dies erlaubt eine fünfte Frage. Immer greift das Kapital techno-wissenschaftlich auf Zeiträume über, die sich ihm entziehen. Damit bricht nicht nur in der »Arbeit«, sondern auch in der »Ökonomie des Bodens« ein Konflikt auf, der in »Wertbestimmungen« nicht geschlichtet werden kann. Denn das »fixe Kapital nutzt sich ebensogut ab wie die zirkulierenden Kapitalien. Die Meliorationen des Bodens bedürfen der Reproduktion und der Erhaltung. Sie dauern nur eine bestimmte Zeit wie alle anderen Verbesserungen, die dazu dienen, den Naturstoff in Produktionsmittel umzuwandeln. Wäre das Bodenkapital ewig, so würden gewisse Gebiete einen ganz anderen Anblick darbieten als es heute der Fall.«[62] Bereits diese Ökonomie also impliziert Zeiten, die über jedes ökonomische Kalkül »Lebender« hinausgehen. Sie verlangt eine »Arbeit Abwesender«, die ökonomisch nicht darstellbar ist. Der »Wert« verschiebt insofern unausgesetzt auf abwesende, »tote« oder »künftige Arbeit« und bürdet ihr auf, was er sich »jetzt« schon aneignet. Damit folgt er jener Antizipation seiner selbst, als die er sich bestimmt, und deshalb kann sich Marx auch nicht mit Hinweisen auf »ökologische Naturgesetze« begnügen. Er fragt unausgesprochen nach einer »Arbeit«, die erforderlich ist, um Gratis-Ressourcen einer »Natur« nutzbar zu machen. Denn deren Nutzung verlangt, ihre »Ressourcen« zu reproduzieren, Schäden zu begrenzen und Verwüstungen zu minimieren.

61. Marx: *Kapital*, Bd.II, S.159.

62. Marx: *Das Elend der Philosophie*, MEW Bd.4, S.174.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Einsicht, daß das Kapital Anweisung auf *künftige* Arbeit ist, die von seiner Präsenz-Ökonomie bereits »jetzt« als Geisel genommen wird, nimmt in Grenzbestimmungen des *capital fixe* jedenfalls handgreiflich Gestalt an. Dessen Technologien generieren Zeitlichkeiten einer Aneignung, die »von Anfang an« auf eine Nicht-Präsenz von Arbeit und damit auf die »Toter« übergegriffen hat. Auf ihr läßt sich der ökonomische Ausdruck als Differenz zu sich selbst nieder, unterwirft er sie sich als kostenlose Ressource, für die eine ökonomisch a-präsente »Gemeinschaft« aufzukommen hat. *Jeder* präsente Augenblick ist insofern aber sich selbst gegenüber auch ungleichzeitig, und dies teilt sich den Ökonomien des »Werts« in einer fatalen Wendung mit. Zumindest läßt Marx keinen Zweifel an den Konsequenzen, die sich aus dieser Usurpation anderer Zeiten unter das Diktat der Präsenz ergeben können. Die Gratis-Aneignung kehrt als Verwüstung wieder, die sich überall abspielt, wo das Geldsymbol seine eigene Zirkularität verletzt und seiner Bestimmung nach *verletzen muß*. Das Kapital »erzeugt dadurch Bedingungen, die einen unheilbaren Riß hervorrufen in dem Zusammenhang des gesellschaftlichen und durch die Naturgesetze des Lebens vorgeschriebnen Stoffwechsels, infolge wovon die Bodenkraft verschleudert und diese Verschleuderung durch den Handel weit über die Grenzen des eignen Landes hinausgetragen wird. (Liebig.)«.[63] Nichts könnte deutlicher machen, was heutzutage »ökologische Krise« heißt. Die Zeitlichkeit des »Werts« setzt Verwüstungen frei, die einer Geiselnahme Künftiger gleichkommen, weil sie deren Gratis-Arbeit voraussetzt. Denn »*Antizipation* der Zukunft – wirkliche Antizipation – findet überhaupt in der Produktion des Reichtums nur statt mit Bezug auf den Arbeiter und die Erde. Bei beiden kann durch vorzeitige Überanstrengung und Erschöpfung, durch Störung des Gleichgewichts zwischen Ausgabe und Einnahme, die Zukunft *realiter* antizipiert und verwüstet werden. Bei beiden geschieht es in der kapitalistischen Produktion.«[64]

Und dies schließlich eröffnet eine sechste Frage. Sie betrifft die Beziehungen zwischen dem »Tod« und dem »Unbewußten« der Produktion. Stillschweigend, nicht-ausdrücklich und an-ökonomisch jedenfalls alimentiert sich bereits die »lebendige« Arbeit an »toter« oder abwesender, die sich in ökonomischen Preisbildungen nicht niederschlägt. Aber dies gilt nicht nur für die »Erhaltung« der »natürlichen Voraussetzungen« einer Produktion; dies gilt ebenso für die Erhaltung der Produkte selbst, die in ihr entstehen. Im Arbeits-

63. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.821.

64. Marx: *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.3, S.303.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

prozeß werden nämlich nicht nur neue Gebrauchswerte hervorgebracht, wird nicht nur neuer »Wert« geschaffen. Beides setzt voraus, daß alte Gebrauchswerte auch erhalten und vor Verfall bewahrt werden. Beides setzt also eine Arbeit voraus, die wie »nebenbei« für eine Erhaltung bestehenden »Werts« sorgt, ohne daß dies in ökonomischen Kategorien zum Vorschein käme. In diesem Sinn allerdings ist auch die »lebendige Arbeit« bereits die von »Toten«, ist sie nämlich in »Seelenwanderungen« eingelassen, die vielfache Metamorphosen von Leben und Tod durchlaufen: »Indem die produktive Arbeit Produktionsmittel in Bildungselemente eines neuen Produkts verwandelt, geht mit deren Wert eine Seelenwandrung vor. Er geht aus dem verzehrten Leib in den neu gestalteten Leib über. Aber diese Seelenwandrung ereignet sich gleichsam hinter dem Rücken der wirklichen Arbeit. Der Arbeiter kann neue Arbeit nicht zusetzen, also nicht neuen Wert schaffen, ohne alte Werte zu erhalten, denn er muß die Arbeit immer in bestimmter nützlicher Form zusetzen, und er kann sie nicht in nützlicher Form zusetzen, ohne Produkte zu Produktionsmitteln eines neuen Produkts zu machen und dadurch ihren Wert auf das neue Produkt zu übertragen. Es ist also eine Naturgabe der sich betätigenden Arbeitskraft, der lebendigen Arbeit, Wert zu erhalten, indem sie Wert zusetzt, eine Naturgabe, die dem Arbeiter nichts kostet, aber dem Kapitalisten viel einbringt, die Erhaltung des vorhandnen Kapitalwerts. Solange das Geschäft flott geht, ist der Kapitalist zu sehr in die Plusmacherei vertieft, um diese Gratisgabe der Arbeit zu sehn. Gewaltsame Unterbrechungen des Arbeitsprozesses, Krisen, machen sie ihm empfindlich bemerksam.«[65] Nicht anders als bei den technologischen Ressourcen und den Bedingungen des Bodens, vollzieht sich die Erhaltung von Wert also auch hier »hinter dem Rücken« der Arbeitenden. Sie kostet den Arbeiter zwar nichts, bringt dem Kapitalisten aber viel ein. Überall schreibt sich so nieder, was das *Unbewußte* einer Produktion ausmacht, die mit einem bestimmten »Tod« im Bunde ist, den sie im Zeichen des »Lebens«, seiner vermeintlichen Präsenz oder Gegenwart unterdrückt. Unbewußte, weil verdrängte Voraussetzung der Ökonomie, in keinem ihrer Ausdrücke zu manifestieren, doch deren Möglichkeit eröffnend und als Krise von Fall zu Fall katastrophisch unterbrechend, zeichnen sich hier Linien eines Konflikts vor, der um eine *téchne* von Zeit und Raum ausgetragen wird. Das in sich gebrochene »Allgemeine« jedenfalls ist weder nur technisch noch ökonomisch im einfachen Sinn bestimmbar. »Arbeit« steigt aus Aufschüben technologisch prozessierender Abstände auf, die anderes

65. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.221.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sagen, als sich in einer »Sprache der Arbeit« fassen läßt. Nie geht diese *téchne* in dem auf, was sich als Mehrwert aneignet. Stets entzieht sich dem »Wert« zugleich, was er als kostenlose Ressource in Anspruch nimmt.

Aber auf diesen Umwegen lädt sich die Ökonomie einer *téchne* auch nicht nur mit Gratis-Ressourcen, sondern vor allem mit Differenzen auf, die innerhalb des Systems als »gewaltsame Unterbrechungen des Arbeitsprozesses, Krisen« wiederkehren. Deshalb besteht Marx darauf, daß Raum und Zeit aus technologischen Einschnitten hervorgehen, und dies betrifft nicht nur eine Produktion im »ökonomischen« Sinn. Unausgesprochen betrifft es vor allem deren parergonale Rahmung. Unablässig beutet das Kapital mit gegenwärtiger Arbeit auch den »anderen Text« einer »anderen Gemeinschaft« aus, um ihn in Ausdrücke seiner Präsenz zu verwandeln. Und deshalb heißt es, einem »transzendentalen Schein« der Technologie aufzusitzen, wenn man, wie etwa Habermas dies tut, Begriffe produktiver Arbeit und damit des Mehrwerts im Zeichen moderner Technologien für obsolet erklärt.[66] Tatsächlich ist, was Marx über die reale Antizipation der Zukunft und damit deren Verwüstung sagt, auch technologisch nur begrenzt zu vertagen; denn das Quantum unbezahlter Arbeit wächst im gleichen Maß, in dem die vertagte Zukunft unversehens als »Gegenwart« einbricht. Wovon spricht der Zusammenbruch der »sozialen Sicherungssysteme«, wovon sprechen die Schuldenkrisen, die zusehends katastrophischen Einwirkungen »ökologischer« Zerstörungen auf ökonomische Prozesse, die zunehmende Verwahrlosung des »Öffentlichen« oder der Gesundheitssysteme, wenn nicht von einer Zukunft, die in der Gegenwart Platz immer neu gegriffen hat? Ihre Ressourcen »kosten dem Kapital nichts; es hat diese vermehrte Produktivkraft der Arbeit gratis«.[67] Aber deshalb setzt die Gratis-Aneignung Effekte frei, die sich ökonomisch nicht codieren lassen und als katastrophische Wendung wiederkehren, denen zu steuern dann alle Techniken außer-ökonomischer Gewalten aufgeboten werden müssen.

Die immer neu einsetzende Mühe, der Marx sich unterzieht, um diese Wiederkehr einer An-Ökonomie zu lesbar zu machen, steht insofern im Zeichen einer gebrochenen Anamnese. Immer setzt der ökonomische »Wert« auf technischen Graphemen eines unmöglichen *Zusammen* auf, um sie sich als seine eigene Voraussetzung anzueignen. Aber Marx spricht davon, daß diese Ökonomie

66. Vgl. Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, S.80.

67. Marx: *Grundrisse*, S.662.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neuen Serien einer äußersten *krísis* entgegengehen könnte, sobald sie die ihr entzogene Voraussetzung eines *Zusammen* vorbehaltlos in den Gegenstand ökonomischer Aneignung zu verwandeln sucht. Arbeit, Erde, Technologie – überall wird der Corpus der Produktion von Voraussetzungen gerahmt, die von den Systemen der Ökonomie nicht geschaffen, aber als unbezahlte Größe unbegrenzt angeeignet werden. Die Grenze, der die Produktion relativen Mehrwerts entgegengeht, verläuft insofern nicht nur an den Peripherien des Systems, an den »äußeren« Grenzen des ökonomischen Ausdrucks oder in Horizonten seiner »Zukunft«. Sprunghaft entzieht sich das Kapital vielmehr seine eigenen, immanenten Voraussetzungen, um sie in immer neuen Techniken und Technologien zu substituieren. »Dieselbe blinde Raubgier, die in dem einen Fall die Erde erschöpft, hatte in dem andren die Lebenskraft der Nation an der Wurzel ergriffen.«[68] Alles, was Marx über die technologische Iteration von Verhältniszahlen sagt, in der sich die Medien-Maschinen von Produktion und Zirkulation präsentieren und entziehen, zeugt insofern zwar von einem gewissen »Außen« der Ökonomie. Zugleich aber ist es ihr »immanenter als jede Immanenz«, derer sie habhaft werden könnte – und zwar um so mehr, als sie technologisch dazu antritt, sich ihre eigenen entzogenen Voraussetzungen gratis und unendlich anzueignen. Der Kapitalismus, so Lyotard, besteht in seinem äußersten Spieleinsatz darin, »daß das Unendliche des Wissens die Sprache selbst besetzt. Was seit zwanzig Jahren im Gange ist, ist, um es in den plattesten Ausdrücken von politischer Ökonomie und historischer Periodisierung zu sagen, die Verwandlung der Sprache in eine produktive Ware […]«[69] Welche Paradoxien und Fluchtlinien setzt das frei? Zumindest führt es in die hegemonialen Kriegsverhältnisse sprachlich-maschineller Technologien ein. Was gratis ist, soll sich in Kalkulationen des Systems unbegrenzt niederschlagen können. Doch immer weniger ist dies plausibel zu machen.

»Der Diebstahl an fremder Arbeitszeit, worauf der jetzige Reichtum beruht, erscheint miserable Grundlage gegen diese neuentwickelte, durch die große Industrie selbst geschaffne. Sobald die Arbeit in unmittelbarer Form aufgehört hat, die große Quelle des Reichtums zu sein, hört und muß aufhören, die Arbeitszeit sein Maß zu sein und daher der Tauschwert [das Maß] des Gebrauchswerts. Die Surplusarbeit der Masse hat aufgehört, Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichtums zu sein, ebenso wie die Nicht-

68. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.253.

69. Jean- François Lyotard: *Grabmal des Intellektuellen*, Graz; Wien: Passagen 1985, S.84.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

arbeit der wenigen für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes. Damit bricht die auf dem Tauschwert ruhende Produktion zusammen, und der unmittelbare materielle Produktionsprozeß erhält selbst die Form der Notdürftigkeit und Gegensätzlichkeit abgestreift.«[70] Techniken gehen insofern in sich selbst nicht darin auf, bloße »Mittel« zu sein. Sie sind, wie Marx sagt, kein bloßes »Gefäßsystem«, in dem eine sich selbst präsente Ökonomie siedeln könnte. Ihr graphematischer Index spricht von einem anderen Text, von einer anderen Sprache oder vielmehr *Schrift*. Sie hat sich in Metaphern ihrer ökonomischen Übersetzung oder Einsetzung ebenso zurückgezogen, wie sie von ihnen unterworfen und ausgebeutet wird. Aber dazu muß sich die Logik des ökonomischen Ausdrucks ihrer differentiellen Medialität überantwortet haben, die jede Ökonomie des Ausdrucks nicht nur Frage stellt, sondern die Fragwürdigkeit dieses Ausdrucks selbst schon »ist«. Die Barbarei der platonisch unübersetzbaren Schrift-Differenz taucht auf Umwegen der *téchne* im techno-ökonomischen System wieder auf. Sie kehrt als Entzug der »Gemeinschaft« wieder wie die nicht-symbolisierbare Differenz der Arbeit im Reich zirkulationsfähiger Zwecke.

Nie erschöpft sich das »Mittel« jedenfalls darin, in einem reinen, sich selbst transparenten und präsenten »Zweck« aufzugehen – es sei denn, um den Preis seiner Selbstzerstörung *als* »Mittel«. Und dieses zeichnet die »oiko-semiotische« Frage vor: Denn genauso wenig ist der Signifikant einfach »Mittel«. Beide Ausdrücke: »Mittel« wie »Signifikant«, sind in sich bereits Teil einer Unterwerfungsgeschichte von Übersetzungen. Zwar kennt das hegemoniale Sprechen nur solche »Mittel«, über die es die Fiktion sich transparenter »Zwecke« in Szene setzen will. Dieses »Mittel« jedoch, diese *Mitte* »vor« jedem Aufbruch, vor jeder Rückkehr zum Ausgangspunkt hat den Zirkel der Aneignung in Graphemen des Unübersetzbaren bereits einer Zerstreuung exponiert, die Ausdruck und Bedeutung ihrer eigenen Unmöglichkeit aussetzt. Und dies kehrt nicht nur als katastrophische Sprengkraft wieder. »Die Produktivkräfte und gesellschaftlichen Beziehungen – beides verschiedne Seiten der Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums – erscheinen dem Kapital nur als Mittel und sind für es nur Mittel, um von seiner bornierten Grundlage aus zu produzieren. In fact aber sind sie die materiellen Bedingungen, um sie in die Luft zu sprengen.«[71]

70. Marx: *Grundrisse*, S.601.

71. Ebd., S.602.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diesseits einer Zukunft

Der Todestrieb der Ökonomie

Wo der sich verwertende Wert mit Mitteln seiner Selbstverwertung hantiert, da analysiert Marx also Sprengstoff. Wie er erklärt, gehen die Mittel nicht darin auf, Mittel eines Zwecks zu sein. Dem »Wert«, der sie als Mittel seines eigenen Zwecks einführt, entgeht insofern der *Entzug* des Mittels in sich. Wo der »Wert« im Mittel oder vermittels des Mittels also auf sich als Zweck vorgreift oder übergreift, hat sich ihm das Mittel bereits entwunden. Was aber heißt dann »Vermittlung« bei Marx? Welcher Entzug, welche Unterbrechung nämlich durchquert das Mittel? Und ist dieser Entzug nur nebensächlich, marginal und peripher? Oder führt er gerade als Marginalität ins »Zentrum« einer anderen Frage?

Aber zugleich: kann man von einem solchen »Zentrum« überhaupt sprechen? Wie Marx zumindest erläutert, gibt es kein solches »Zentrum«. Immer steht der »Wert« aus. Nie hat er sich eingeholt, immer ist er schon in sich de-zentriert und steht sich als seine eigene Zukunft bevor. Insofern müßte die Frage nach der Vermittlung von Zwecken allerdings anders und genauer formuliert werden: hat der Kapitalismus »Zukunft«? Unter der Voraussetzung, daß die Vermittlung vollständig ist, die Mittel also ohne »Rest« in den Zwecken aufgehen, denen sie unterstellt werden, läßt sich diese Frage nur bejahen. In diesem Sinn *hat* der Kapitalismus nicht nur »Zukunft«. In diesem Sinn »ist« er seine Zukunft, erfindet er sich *als* diese Zukunft, stellt er sich immer als »zukünftig« her. Er tut dies so zwingend, daß, von einer »Zukunft« zu sprechen, immer schon bedeutet, ein bestimmtes Kapital sprechen zu lassen, das sich *in* dieser Zukunft und *als* Zukunft seines Verlangens nach Bereicherung verlangt. Dieses »Verlangen übersetzt also nur ins Anthropologische, was ontologisch der Bezug des Willens auf das Unendliche ist«.[1] Immer verwirklichen sich die Odysseen des »Werts« deshalb als

1. Jean-François Lyotard: *Grabmal des Intellektuellen*, S.82.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entwurf, der bereits auf Ausstehendes übergegriffen, es in Anspruch genommen und usurpiert hat. Davon sprach im übrigen schon die Logik des einfachen ökonomischen Wertausdrucks. Die »ontologische Differenz«, die in der Identität des A = A aufreißt, verschiebt in die Gestalt des Geldes, was sich hier aber nur als *Mangel* an Gestalt artikulieren läßt. Geld verwandelt den abgründigen Entzug dieses Mangels in »etwas«, was sich als »Wert« bevorsteht – und damit als Zeit seiner selbst. Als Geld wird der »Wert« handgreiflich, sozusagen. Die Wertdifferenz, die diesen »Wert« ausmacht, symbolisiert sich in der Zeitlichkeit des Geldes. Sie drückt sich aus, sie wird Materiatur oder zirkuliert als ebenso »allgemeine« wie »besondere« Ware im Universum ökonomischer Ausdrücke. Doch weil diese Materiatur vor allem nicht »ist«, was sie symbolisiert, fehlt es dem Geld stets an Geld. Das Geld entwirft sich auf sich selbst hin, projektiert Zeit als Zukunft oder als Unmaß seines »Werts«. Seine Gestalt genügt sich nie, und deshalb muß es sich vermehren. Unausgesetzt steht es sich als Begehren nach sich selbst bevor, verfügt es als »Wert« über eine Zukunft oder »ist« es diese Zukunft. Es ist das Verlangen einer Zukunft, die sich immer voraus und in diesem Sinn unendlich ist. Und dies konstituiert eine Metaphysik der Zeit oder *inszeniert* sich als diese Metaphysik: »›Kapitalismus‹ ist einer der Namen der Moderne. Er setzt voraus, daß das Unendliche in eine Instanz investiert wird, die schon Descartes (und vielleicht Augustinus, der erste Moderne) herausgestellt hat, den Willen. Die literarische und künstlerische Romantik glaubte, diese realistische, bürgerliche, von Krämergeist erfüllte Deutung des Wollens als unendliche Bereicherung bekämpfen zu müssen. Doch dem Kapitalismus gelang es, das unendliche Verlangen zu wissen, das die Wissenschaften beseelt, sich unterzuordnen und ihre Verwirklichung dem Kriterium der Technizität, die sein Kriterium ist, zu unterstellen: der Regel der Wirksamkeit, die die endlose Optimierung der Beziehung von Aufwand und Ertrag (Input/Output) gebietet.«[2] Deshalb kann Lyotard auch erklären, daß sich der Kapitalismus in eine Figur verwandelt habe, die nicht mehr ökonomisch, sondern »metaphysisch« sei. Aber war er je anderes? Verleiht er der singulären Zerrissenheit des »Mit«, dieser verschwiegenen, sich entzogenen Voraussetzung jeder Identität, nicht immer den phantasmatischen Index eines Wert-*Gegenstands*, der *einzuholen* sei? Unterzieht er also nicht alles Ontische einer Bestimmung, die ihrerseits ontisch geblieben ist? Und besteht in dieser Verschiebung nicht, Heidegger zufolge, die Metaphysik »selbst«?

2. Ebd., S.80

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit welchen »Mitteln« aber gelingt diese Verschiebung? Oder früher noch, um die Möglichkeit solcher »Mittel« überhaupt denken zu können: wie steht es mit jenem »Mit«, das Heideggers Analyse im Satz der Identität aufblitzen ließ? Was also ist mit diesem nur zu lesenden, nicht zu sprechenden Satz: »Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe. In der Selbigkeit liegt die Beziehung des ›mit‹, also eine Vermittelung, eine Verbindung, eine Synthesis: die Einung in eine Einheit«?[3] Geht dieses »Mit« der Einung in der Identität auf, verschwindet es als Mittel im Resultat, das es erarbeitet, ohne eine Spur zu hinterlassen? Alles, was Heidegger erklärt, widerspricht dem, und nicht weniger durchkreuzt Marx diese Option. Zwar setzt die Logik des »Werts« alle Mittel frei, in denen er sich als seine eigene Zukunft realisieren will. Intention oder Wille dieser Zukunft lassen sich in Mitteln nieder, um den »Sinn« oder wenigstens die »Bedeutung« dieser Zukunft ins Ziel zu bringen. Im Mittel übersetzt sich das »Mit« in eine Größe, die »instrumentellen« Charakter angenommen hat. Es fungiert unter einem Diktat des Zwecks, das jedes Mittel bereits von dessen Zukunft her konstruiert hat. Insofern inkarniert sich das ungreifbare »Mit« im Mittel oder substituiert sich technisch allerdings als Vermittlung des »wirklichen Gemeinwesens«, wie Marx sagt. Um so weniger aber wird dieses Mittel von der Zerrissenheit frei, die sich ihm im »Mit« vorausschickt und es als Mittel eingesetzt hatte. Vielmehr läßt es diese Zerrissenheit im Innern jeder »Vermittlung« oder Instrumentalisierung wiederkehren und bedroht so, was sich als deren Resultat herstellen will. In gewisser Weise hat sich das Mittel also immer schon vom Zweck abgelöst, dem es unterworfen wird, und darin besteht seine Virtualität. Sie schreibt sich in parergonalen Virulenzen oder kündigt Konflikte an, die sich nicht zuletzt ökonomisch buchstabieren werden. Diese Konflikte wirken auf die Ökonomie ein, indem sie sie ihrerseits einer bestimmten Zerrissenheit aussetzen. Wie Marx ausdrücklich erklärt, zielt die Ökonomie des »Werts« nämlich einerseits auf die »absolute Entwicklung der Produktivkräfte«. Andererseits aber gilt, daß diese Ökonomie »die Erhaltung des existierenden Kapitalwerts und seine Verwertung im höchsten Maß (d.h. stets beschleunigten Anwachs dieses Werts) zum Ziel hat. Ihr spezifischer Charakter ist auf den vorhandnen Kapitalwert als Mittel zur größtmöglichen Verwertung dieses Werts gerichtet.«[4] Einerseits bricht in der Sphäre der Mittel also etwas »Absolutes« auf, löst sich etwas ab oder ab-solutiert sich vom »Wert«. Doch andererseits soll es dabei Mittel eines bestimm-

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

4. Marx: *Kapital*, Bd.III, S.259.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Zwecks bleiben. Und dies relativiert das »Absolute« sogleich wieder – und trägt ihm zugleich einen unauflösbaren Widerstreit ein.

Diese Ambivalenz der »Mittel« beherrscht im übrigen nicht nur die Ökonomie. Sie charakterisiert »insgesamt«, was man die Semiosen nennen könnte, in denen sich das okzidentale Wissen entfaltet. Überall ist es Gefahren ausgesetzt, die vom »absoluten Mittel« ausgehen. »Absolut« in diesem Sinn ist das »Mittel« gerade *nicht*, indem es in »absoluter« Weise einem Zweck unterworfen wäre. »Absolut« im Wortsinn ist es vielmehr als *Loslösung* vom Zweck, als Aufkündigung jedes Interesses, das sich mit einem Zweck verbinden ließe. Absolut ist es als Einbruch eines interesselosen Spiels oder einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck, die jeder interessierten Beziehung von Mittel und Zweck vorausgegangen sein muß. Nur insofern kann sich das »Absolute« jeder Unterwerfung unter einen Zweck entziehen, und damit chiffriert sich jene Ereignisstruktur, aus der möglicher »Sinn« auftauchen kann. Als Entzug des Zwecks, als Erschütterung möglicher Bedeutung oder als Unterbrechung möglichen »Sinns« geht es dem Sinn wie auch der Bedeutung voraus. Vor allem darin besteht die Gefahr, der dieser »Sinn« ausgesetzt ist, und dies erklärt die detaillierten Vorsichtsmaßnahmen, die eine okzidentale Semiologie zu dessen Wahrung getroffen hatte. Das Mittel muß den Zwecken, denen es unterstellt ist, völlig untergeordnet bleiben, in ihnen verschwinden oder ihnen gegenüber durch eine äußerste Transparenz definiert sein. Nicht anders bestimmte auch die Semiotik den Signifikanten dazu, am Signifikat zu zerfallen, das ihm bevorsteht, indem er dieses Signifikat erarbeitet. Der Signifikant darf keinen störenden »Rest« hinterlassen, der das Signifikat in seiner Immanenz oder Innerlichkeit eintrüben könnte.[5] Genau so müssen auch die technischen »Mittel« im Resultat einer Zukunft verschwinden, ohne sich als Störung oder Bedrohung des immanenten »Sinns« dieser Zukunft niederzuschlagen. Die Mittel dürfen also niemals »absolut« werden in einem Sinn, der sie von ihrem Zweck loslösen oder davon absolutieren würde, den »Wert« zu »verlebendigen«.

Und darin kündigt sich das Zerwürfnis an. Von Anfang an, sollte dies überhaupt noch gesagt werden können, bestimmen sich die »Mittel« auch ökonomisch als »Absolution«, als Loslösung und Entzug eines Zwecks. Nie lassen sie sich darauf reduzieren, ökonomischen Bestimmungen oder Zwecken zu dienen. So konnte bereits

5. Vgl. Ferdinand de Saussure: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S.77.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Arbeit nichts gegeben werden, und genauso mußten sich Technologien, an-ökonomisch, im *capital fixe* vor jeder ökonomischen Bestimmtheit als Kooperation eingeschrieben haben, die »gratis« sei. Inschriften der Arbeit und der Technik, diese »Sprachen« einer sich entzogenen »Gemeinschaft«, lassen sich in ökonomische Bedeutung niemals »ohne Rest« übersetzen, denn sie sind *Voraussetzung* jeder Übersetzung und damit auch jeder ökonomischen Bedeutung. Diese Voraussetzung schreibt sich den Systemen in Zäsuren der Übersetzung oder in Grenzen einer Übersetzbarkeit nieder, die nicht etwa nur das Fehlen eines adäquaten Signifikanten markieren, sondern das Fehlen jedes »originären Textes«, der sich übersetzen ließe. Und dies verwandelt die Interpretationen des ökonomische Systems in die unendliche Arbeit an einer Art nicht-übersetzbarem »Rest«. Jede Interpretation führt ein »Rauschen« in die Sphäre der Bedeutung ein, dessen sie nicht Herr wird. Es unterbricht das »Mittel« in sich und damit auch die Eindeutigkeit jeder »Vermittlung« selbst. Und darin besteht eine bestimmte Krise im Innern des »Mittels«. Sie verbirgt sich sogar in der Terminologie, derer Marx sich bedient, eher noch, als daß sie offenbar würde. Denn wovon spricht Marx, wenn er von einer »absoluten Entwicklung der Produktivkräfte« spricht? Worin besteht die »Absolutheit« dieser Entwicklung, diese Absolution der »Produktivkräfte«, diese Loslösung oder dieser Bruch, den sie in der Sphäre der Verwertung anrichten? Wie immer, so steht auch hier anderes auf dem Spiel als nur eine terminologische Frage, und nicht von ungefähr bleibt selbst die Marx'sche Rede von einer »absoluten Entwicklung der Produktivkräfte« noch einigermaßen selbstwidersprüchlich. Denn hat nicht schon die Rede von »Produktivkräften« das Mittel stillschweigend auf eine Produktion zurückverwiesen und damit relativiert? Setzt eine Absolution oder Loslösung nicht einen Bruch *in* der Produktivität dieser Mittel selbst voraus, der sie jedem Zweck entzogen oder »ab-solutiert« hätte? Und würde dies nicht widerrufen, was Marx über die »Absolutheit« ihrer *Entwicklung* sagte, deren Begriff doch selbst noch an die Instanz eines Zwecks gebunden ist? Zweierlei »Absolutheit« also auch hier. Die Logik der Produktion muß sich bereits selbst unterbrochen und als Kontinuum ausgesetzt haben, um diese »Absolution« sich ereignen zu lassen. Wird das Mittel also nicht erst in der Aufkündigung einer jeden Rückbindung oder einer Unterbrechung jeder *religio* »absolut« werden?

Marx zufolge bricht im »Absoluten« jedenfalls auf, was sich dem Zweck des Kapitals entzieht, gerade *indem* es »Mittel« ist. Denn das Mittel ist zwar die irreduzible Voraussetzung jeder Vermittlung von »Wert«. Aber zugleich irritiert es die Odysseen des »Werts« wie ein störender »Rest«, der im Innern ihrer Ökonomie eskaliert und

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie mit einer Art Nicht-Bedeutung auflädt. Nicht umsonst galten deshalb schon die Anstrengungen Hegels dem Versuch, dieses »Mittel« in eine Selbstpräsenz von Begriff und Geist »aufzuheben«.[6] Hegels Dialektik beschrieb Figuren der Aufhebung dieser Nicht-Bedeutung, die ihre Bedeutung doch darin finden sollten, ins *télos* einer Präsenz einzugehen, die dort »Geist«, hier »Wert« heißt. Das »Mittel«, unverzichtbare Voraussetzung oder Medium jeder Entäußerung oder Investition, muß also spurlos im Resultat verschwinden. Ganz so übersetzt auch das Kapital die »Mittel« seiner Verwertung beständig in »Ausdrücke« seiner »Immanenz«, um sie in sich zurückzunehmen. Es eignet sich die »Mittel« an, es akkumuliert Maschinerie, Infrastruktur oder Kommunikationsmittel, um sie seinen Zwecken zu unterwerfen. Es versichert sich dieser »Mittel« durch eine Erhöhung seines konstanten Kapital-Anteils c, der sich etwa in Maschinerie und Medialisierungen niederschlägt. Aber dies verschiebt nicht zuletzt auch die Zusammensetzung dieses Kapitals. Es läßt seinen »fixen« Anteil nämlich gegenüber dem variablen Teil v, der den Preis der Arbeitskraft ausdrückt, exponentiell wachsen. Dieser Veränderung seiner Wertzusammensetzung c:v entspricht zugleich die seiner *technischen* Zusammensetzung, die sich in den sachlichen Mitteln konfiguriert. Eine doppelte Konstellation von Wert und Technik also – Marx nennt sie, in einer berühmten Formel, die *organische Zusammensetzung* des Kapitals: »Zwischen beiden besteht enge Wechselbeziehung. Um diese auszudrücken, nenne ich die Wertzusammensetzung des Kapitals, insofern sie durch seine technische Zusammensetzung bestimmt wird und deren Änderungen widerspiegelt: die organische Zusammensetzung des Kapitals.«[7]

Bekanntlich stützt sich auf diese Konstellation das berühmte und umkämpfte »Gesetz« eines »tendenziellen Falls der Profitrate«. Dieses »Gesetz«, Streitfall ausufernder ökonomischer Kontroversen[8], indiziert Verschiebungen im »Innern« des Kapitals, die marginal werden lassen, was Marx »lebendige Arbeit« nennt. Technologien, Maschinen und Medien generieren zunächst, was als Arbeit in den Prozeß von Produktion und Verwertung eintritt. Unablässig aber wird damit auch erhöht, was Marx als vergegenständlichte oder

6. Vgl. Hegel: *Logik*, Theorie-Werkausgabe Bd.6, Frankfurt/M: Suhrkamp 1979, S.453.

7. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.640.

8. Vgl. z.B. *Kapitalismus und Krise. Eine Kontroverse um das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate*, Hg. Von Claus Rolshausen, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1970.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»tote« Arbeit bezeichnet. Und dies lädt das System seinerseits mit einem bestimmten »Tod« auf. Die Erhöhung der organischen Zusammensetzung wirft deshalb nicht nur »fachökonomische« Fragen auf. Sie betrifft ein Verhältnis von »Leben« und »Tod«, in dem sich diese Organik herstellt, und damit eine Konstellation, in der sich »Leben« und »Tod« der politischen Ökonomie »im allgemeinen« verschränken. In diesem »Gesetz« kristallisiert sich also der »Todestrieb« dieser Ökonomie oder führt sich eine Metaphysik des Todes ein, die das System insgeheim determiniert. In ökonomischen Begriffen trägt sie aus, was Gegenstand einer ökonomischen Disziplin nicht oder nicht in erster Linie ist. Lapidar formuliert Marx, was mit diesem »Gesetz« auf dem Spiel steht: »Da die Masse der angewandten lebendigen Arbeit stets abnimmt im Verhältnis zu der Masse der von ihr in Bewegung gesetzten vergegenständlichten Arbeit, der produktiv konsumierten Produktionsmittel, so muß auch der Teil dieser lebendigen Arbeit, der unbezahlt ist und sich in Mehrwert vergegenständlicht, in einem stets abnehmenden Verhältnis stehn zum Wertumfang des angewandten Gesamtkapitals. Dies Verhältnis der Mehrwertsmasse zum Wert des angewandten Gesamtkapitals bildet aber die Profitrate, die daher beständig fallen muß.«[9] Insofern steht mit der organischen Zusammensetzung des Kapitals mehr oder anderes auf dem Spiel als »nur« die Beziehungen, in die ökonomische Ausdrücke Prozeß einer »Akkumulation des Kapitals« eintreten. In der organischen Zusammensetzung exponieren sich Leben und Tod dieser Ausdrücke »selbst«. Die Profitrate nämlich fällt. Und dies stellt die Möglichkeit des Systems in Frage, sich die »Mittel« seiner eigenen Ausdrücklichkeit unbegrenzt zu unterwerfen und damit seine eigene Kohärenz zu sichern. Diese schwindende Voraussetzung, sich seinem eigenen *télos* entgegenzuführen, die Schwierigkeit also, seine eigenen Voraussetzungen »unendlich« in eine Immanenz seiner eigenen Ausdrücke zu übersetzen, ist der Arbeit der Transsubstantiation, die es leistet, unveräußerlich.

Denn worin besteht diese »Übersetzung«? Zunächst ruft sie die Differenz einer Arbeit auf, derer das System bedarf, um seinen eigenen symbolischen Einsatz adressieren zu können. Bereits diese Adressierung aber ist technischer oder medialer Natur. Sie akkumuliert jene »Mittel« der Verwertung, die die Raumzeit der Ökonomie generieren und dieser Ökonomie erlauben, ihrer Teleologie des Mehrwerts zu folgen. Immer neu bricht der »Wert« im Zeichen dieser Übersetzung auf, um reicher zu sich zurückzukehren. Das Kapital ist in dieser Hinsicht nichts anderes als eine supplementäre Kon-

9. Marx: *Kapital*, Bd.III, S.223.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellation von »Mitteln«, mittels derer es in Gegenwart versetzt, was sich als »Wert« nie gegenwärtig ist. Ohne sich auf eine »Präsenz« stützen zu können, wird das System also nicht nur jene »Arbeit« ins »Leben« rufen, die sie sich als unbezahlte Zeit aneignet. Dazu bedarf es ebenso einer Akkumulation von »Mitteln«, die es allerdings ebenso beherrschen, also im Prozeß einer Verlebendigung von Arbeit ökonomisieren muß. Und damit zeichnet sich, im Hiatus von »Mittel« und *télos*, ein Riß ab. Die Akkumulation der Mittel – Voraussetzungen von Produktivität, nicht selbst produktiv – verschiebt die Zusammensetzung des »Werts« wie die seiner Techniken. Denn der »Anteil« dieser »Mittel« wächst, und im Fall der Profitrate konfrontiert sich das System der Perspektive, sich in seiner Übersetzungsarbeit oder Ökonomisierung der anwachsenden technischen »Mittel« an einem gewissen Punkt selbst zu erschöpfen. Die erweiterte Reproduktion oder die Akkumulation seiner eigenen Mittel könnten es gewissermaßen daran hindern, seinem »eigentlichen« Zweck noch zu gehorchen. »Es wäre eine absolute Überproduktion von Kapital vorhanden, sobald das zusätzliche Kapital für den Zweck der kapitalistischen Produktion = 0.«[10] An einem bestimmten Punkt stünden dem System nämlich keine ausreichenden Mittel mehr zur Verfügung, um die Akkumulation seiner Mittel fortzusetzen und darin dem eigenen *télos* zu folgen, sich unbezahlte Arbeit anzueignen. Das System würde sozusagen unter seiner eigenen Schwerkraft zusammenbrechen. Marx spricht nicht zufällig von »absoluter« Überproduktion; denn tatsächlich hätte sich das Mittel in dieser Absolution jeder Unterwerfung unter ökonomische Zwecke entzogen. So ließe sich eine Kurve zeichnen, der zufolge die Masse des produzierten Mehrwerts an einem bestimmten Punkt nicht mehr ausreichen würde, um die Arbeit der Übersetzung als Akkumulation von »Mehr-Wert« fortzusetzen oder zu akkumulieren. Dies würde den Augenblick einer »absoluten« ökonomischen Krise bezeichnen. Worin also, noch einmal, besteht diese Absolution, diese Loslösung oder Abtrennung? Die Mittel hätten sich ihrem Zweck entwunden und würden die »Zukunft« des Kapitals selbst durchkreuzen. Die Akkumulationsrate hätte eine Stufe erreicht, die den erzeugten Mehrwert vollständigen erschöpfen und das System unter seiner eigenen Schwerkraft implodieren ließe. Und tatsächlich hat es von hier aus Versuche gegeben – Marx zufolge, einer bestimmten Marx'schen Tradition gehorchend –, aus diesen Voraussetzungen nicht nur die positive Theorie einer Systemkrise zu formulieren, sondern sie sogar zum Fatum seines unausweichlichen »Zusammenbruchs«

10. Ebd., S.261.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu verdichten. Diese Versuche sollten eine Grenze fixieren oder zumindest in Aussicht stellen, an der eine weitere Übersetzungsarbeit des Systems unmöglich geworden wäre; so am prägnantesten bei Henryk Grossmann: »Von einem bestimmten Akkumulationsgrenze an reicht der Mehrwert nicht aus, um die normale Verwertung des immer wachsenden Kapitals zu sichern.«[11] Das System wäre gleichsam in ein Stadium eingetreten, in dem seine Fähigkeit, sich in seiner Arbeit der Transposition und Transsubstantiation mit dem »Rest« eines gewissen Todes aufzuladen und diesem Tod als »Wert« zugleich eine »lebendige Bedeutung« zu geben, zusammengebrochen wäre. Das System wäre in eine unüberwindbare Phase seiner eigenen Agonie übergegangen. Ganz so allerdings hat ein bestimmtes Denken des »Todes« immer neu die Instanzen einer »lebendigen Organik« heimgesucht. Spuren dieses Denkens finden sich noch bei Freud. Und tatsächlich: sprechen nicht viele oder sogar alle Anzeichen dafür, daß diese Ökonomie einer Ermüdung, einer Erschöpfung und eines Abbruchs in sich evident ist? Wie steht es mit Alterung und Tod? Und zeigt sich diese Evidenz nicht bereits in jeder Depression – im mehrfachen Wortsinn? Manifestiert sie nicht, daß die »Mittel«, die aufgeboten werden, um Zwecke zu realisieren, an einem bestimmten Punkt die Möglichkeit dieser Zwecke selbst in Frage stellen? Implodiert das »organische Leben« nicht überall wie unter seiner eigenen Schwerkraft?[12] Akkumuliert sein eigener Vollzug nicht, woran es auch zerbrechen wird? Und besteht darin nicht das Gesetz jeder »organischen Zusammensetzung«?

Doch wenn Marx letzthin ebenso wenig wie Freud einer solchen organizistischen Vorstellung folgt, dann aus Gründen, die die »Struktur« dieses »Mittels« selbst betreffen. Unausgesprochen liegt dem Theorem von Depression, Erschöpfung und Zusammenbruch nämlich eine Semiotik zugrunde, die selbst noch metaphysisch geblieben ist. Sie operiert mit einer Dualität, die den »Sprachen des Lebens« ein bestimmtes »Schweigen des Todes« entgegensetzt. Dieses Schweigen soll aus einer anorganischen Struktur der »Mittel« aufsteigen, derer das »organische Leben« sich bedient. Was immer die Mittel zu »sagen« haben, wäre bloßer Niederschlag der »lebendigen Zwecke«, die einem Organismus gesetzt sind. In sich dagegen erscheinen die »Mittel« als dinglich und dunkel, undurchdringlich, anorganisch und sprachlos. Sie würden das Sprechen des Organis-

11. Henryk Grossmann: *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des Kapitalismus*, Frankfurt/M.: Neue Kritik 1970, S.198.

12. Vgl. Sigmund Freud: *Jenseits des Lustprinzips*, Studienausgabe Bd.III, Frankfurt/M: Fischer 1982, S.248ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mus an einem bestimmten Punkt seiner Akkumulation heimsuchen und ihn in das Schweigen des Anorganischen herabziehen, weil dieser Organismus von der implosiven Schwerkraft der »Mittel« nicht frei wird. Nun gibt Marx allerdings zu verstehen, daß technische Mittel keineswegs diesen Status einer anorganischen Größe haben. Zwar setzen sie kein »Sprechen« im ökonomischen Sinn einer Verwertung frei, aber sie schaffen die *parergonalen* Voraussetzung dieses »Sprechens«. Insofern differiert Technik nicht etwa als anorganische Instanz, sondern als *anderer* Text die Sphäre ökonomischer Ausdrücke. Als stumme Signaturen, als Grapheme der Technik erscheinen die »Mittel« nur im Horizont einer Oiko-Semiotik, die sie auf eine Wertpräsenz zu reduzieren trachtet. Techniken werden ihr zu Funktionen der Ausbeutung; und was immer sich in deren *télos* nicht funktionalisieren läßt, kehrt in ihr letzthin als technisch-differentielles Übersetzungsproblem wieder, in dem sich die »Natur« dieses »Todes« zu erkennen gibt: »Überproduktion von Kapital heißt nie etwas andres als Überproduktion von Produktionsmitteln – Arbeits- und Lebensmitteln – die als Kapital fungieren können, d.h. zur Ausbeutung der Arbeit zu einem gegebnen Exploitationsgrad angewandt werden können; indem das Fallen dieses Exploitationsgrads unter einen gegebnen Punkt Störungen und Stockungen des kapitalistischen Produktionsprozesses, Krisen, Zerstörung von Kapital hervorruft.«[13] Überproduktion stellt sich also in dem her, was als Kapital fungieren kann, indem es in dessen Code übersetzt wird. In dieser Hinsicht scheitert der »Wert« tatsächlich an einem Übersetzungsproblem. Das Phantasma »lebendigen ökonomischen Ausdrucks« ist mit einem bestimmten Phonozentrismus im Bunde, der auf eine Präsenz ökonomischer Ausdrücke abstellt. Er läßt die Schrift der Technik nur fungieren, indem er sie als anorganisches »Mittel« zugleich zum Schweigen verurteilt. Was sich im »Gesetz« niederschreibt, ist deshalb aber kein Verhältnis von lebendigem Sprechen und totem Mittel. In ihm notiert sich, was einen Phonozentrismus der Ökonomie aus einer bestimmten Unterwerfungen technischer Inschriften als »toter« hervorgehen läßt und deshalb der Unmöglichkeit ihrer Übersetzung aussetzt. Techniken sind Instanzen dieses Entzugs eines *anderen Textes*. Ihre Nicht-Bestimmungen ragen als Voraussetzung vielfacher *Sprachen* eines sich entzogenen »Mit« in die Sphäre ökonomischer Bestimmungen hinein. Sie markieren einen Bruch, der – »gratis« und ohne eigene ökonomische Bedeutung anzunehmen – nur *indirekt* Bedeutung annehmen kann. In doppelter Hinsicht entziehen sie sich allerdings einer

13. Marx: *Kapital*, Bd.III, S.266.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

völligen ökonomischen Bestimmbarkeit als »Wert« und tauchen in Unschärfen eines thermodynamischen Rauschens in ihm auf. Aber die Kooperation ist ebenso wenig eine bloß ökonomische »Sache«, wie es jene *téchne* ist, die das *Zusammen* der Vielen konfiguriert. Was in die ökonomischen Gegebenheiten wie eine »Sache« ragt, die sich in Ausdrücken von Wert und Preis kalkulieren ließe, ist »Sache« nur im Sinne eines differentiellen Entzugs: transzendentaler Schein dieses Entzugs oder Maskierung seiner Differenz.

Und dies tangiert das »Gesetz des tendenziellen Falls« in elementarer Weise. Tatsächlich ließe sich die Arbeit nämlich maximal intensivieren, wenn jener Entzug, der sich in einer Thermodynamik des Rauschens abzeichnet, selbst noch angeschrieben und ausgenutzt werden könnte. Der »Tod« würde damit selbst zur Produktivkraft. Er würde sich als Schrift einführen, die der Ökonomie andere Ressourcen eröffnet und gerade darin dem Gesetz des »Restes« entgeht. Weshalb, so fragt sich beispielsweise Joseph M. Gillman[14], läßt sich das »Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate« offenbar bis zum Ersten Weltkrieg empirisch verifizieren, während es danach seine Gültigkeit einzubüßen scheint? Nachdrücklich stellt Gillman zunächst die unausgesprochene Voraussetzung in Frage, daß sich jede technische Effektivierung des konstanten Kapitals c und des *capital fixe* umstandslos in einer Erhöhung des Wertanteils niederschlage, den dieses Kapital darstellt. Und tatsächlich basiert eine oberflächliche Lektüre des »Gesetzes« auf der Annahme, daß eine Erhöhung des konstanten Kapitals c nicht nur dessen Erhöhung in *technischer* Hinsicht impliziert, sondern auch mit einer Erhöhung seines »Werts« unmittelbar zusammenfällt. Unterstellt wird also, daß sich jede technische Effektivierung unmittelbar auch in einer Erhöhung der Wertzusammensetzung eines Kapitals ausdrükken müsse. Aber dies gehorcht selbst noch einem Begriff des »Mittels«, der einer Epoche der Thermodynamik entstammen dürfte. Er identifiziert die »organische Zusammensetzung« unmittelbar mit der Wertzusammensetzung und macht so vergessen, daß diese Zusammensetzung bei Marx keine Wertbestimmung, sondern ein *Verhältnis* von »Wert« und Technik beschreibt. Dabei ist dieses Verhältnis keineswegs proportional. Die Ersetzung der Dampfkraft durch Elektrizität oder durch eine mechanische, dann kybernetische Steuerung von Produktionsabläufen etwa erhöht die Produktivität der Arbeit sprunghaft, ohne deshalb unbedingt mit einer Erhöhung von Kosten einherzugehen, die als konstantes Kapital oder *capital fixe* zu Buche

14. Vgl. Joseph M. Gillman, *Das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1969.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlagen. Vielmehr führen sich hier Technologien ein, die Gesetzen einer »Energiekonstanz« im thermodynamischen Sinn nicht mehr unterliegen. *Sie führen eine andere Sprache oder eine Schrift in die Sphäre der Ökonomie ein*. Sie beuten die Differenz »selbst« aus und entziehen den Tod insofern Horizonten einer Thermodynamik. Der Bruch zwischen analogen und digitalen Technologien revolutioniert die technischen Voraussetzungen von Produktion und Zirkulation selbst. Ausdrücklich erwähnt Gillman etwa Technologien der automatischen Steuerung, »elektrische Mechanismen, die sich selbst regulieren; andere Arten sind Indikatoren und Zähler.«[15] Die Automation kybernetischer Systeme, die Aneignung einer »Sprache« als System selbststeuernder Maschinerie ersetzt nämlich nicht nur Arbeitskraft. Sie läßt Maschinen nicht nur schneller laufen. Sie reduziert auch deren Verschleiß. Ebenso machen technologische Innovationen Materialien möglich, die eine längere Lebensdauer aufweisen. Sie setzen die Zirkulationsgeschwindigkeit des konstanten Kapitals und damit die Kosten seiner Amortisierung herab. Alles in allem reißen die technischen Innovationen, die letzthin aus Waffentechniken des Ersten und Zweiten Weltkriegs in die Ökonomie überspringen, Gillman zufolge eine Differenz zwischen technischer und Wertzusammensetzung auf, in der die Profitrate gleichsam Atem schöpfen kann. Und deshalb läßt sich bereits 1956 resümieren: »Von einem gut programmierten elektronischen Computer wird gesagt, daß er bestimmte Berechnungen in weniger als vier Minuten ausführen kann, für die 200 Arbeitsstunden bei Gebrauch von gewöhnlichen Tischrechenmaschine benötigt würden. Automation ist deshalb eine der einschneidendsten arbeitssparenden Maschinen, die je von einem Menschen erfunden worden ist. Aber wie alle arbeitssparenden Anlagen ist die Automation ebenfalls kapitalsparend.«[16] Denn wie Gillman hervorhebt, ist der Wert dieser technischen Innovationen nicht etwa höher, sondern niedriger zu veranschlagen als der, den sie ersetzen. Die technische Revolutionierung der »Produktionsmittel« fällt also nicht immer und nicht konstant mit einer Erhöhung ihres Wertanteils zusammen. Die Profitrate würde nicht »automatisch«, zumindest würde sie nicht *konstant* fallen. Zerfällt statt dessen vielleicht jenes »Gesetz«, dem zufolge wachsende technische und Wertzusammensetzung einander entsprechen und den »Todestrieb« des Systems immer schärfer eskalieren lassen?

Anstatt an seiner Schwerkraft zu implodieren, setzt der

15. Ebd., S.93.

16. Ebd., S.163.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Wert« jedenfalls in digitalen Technologien mediale *Fluchtgeschwindigkeiten* frei, in denen er sich entlastet und gleichsam aufatmen kann. Sie resultieren aus einer Maschinierung der Sprache, die sich das System in jener Kriegsökonomie aneignet, aus der es technisch immer neu auf sich zukommt. Aber dies stellt keineswegs einen Bruch mit den Marx'schen Voraussetzungen dar. Mit der digitalen Maschine, in der sich die Automation vollendet, realisiert sich vielmehr, was sich im Marx'schen Hinweis auf eine »Entstofflichung« des *capital fixe* bereits angekündigt hatte: daß in die *hardware* einwandere, was als »Geist« aus den Bedingungen von Schrift und Sprache aufsteigt. Und dies destruiert jeden Begriff eines »Mittels«, der sich in begrenzten Horizonten mechanischer Techniken oder einer Thermodynamik bewegen würde. Mit dem Todestrieb der Ökonomie steht deshalb anderes auf dem Spiel als nur die Frage einer Energiekonstanz und eines Eklats konjunktureller Verläufe, der aus dem Verlust technisch-ökonomischer Gleichgewichte resultieren würde. Es geht nicht um das Problem, ob sich diese Konjunkturen »irgendwann einmal« in einer agonalen, einer tödlichen Krise entladen könnten, die dem »Wert« jede weitere Odyssee unmöglich machen würde. Zwar scheint auch Gillman dies in letzter Instanz anzunehmen.[17] Aber nicht darin besteht die vordringliche Frage. Die Marx'sche Logik ist keine konjunkturelle, sondern vor allem eine konjekturale. Sie berührt nicht nur »ökonomische«, sondern vor allem »metaphysische« Implikationen des »Werts«. Bereits mit der industriellen Medialisierung der Maschinerie zerfallen Oppositionen von Hand und »Geist«, wie sie noch für die Manufaktur charakteristisch gewesen waren. »Geist« transmutiert zur maschinellen Funktion, die im Takt der Uhrzeit iteriert und den Zeitraum der Kooperation in Techniken einer Verschiebung diskreter Plätze anschreibt. Das Kapital wird scheinbar »immateriell«. Die Elektrizität läßt den Automaten, den Babbage an den Schreibmaschinen automatischer Webstühle entwarf, real werden. Alle Hinweise, die Marx zur »Geistlosigkeit« einer Arbeit gibt, in der die Techno-Ökonomik ihr Diktat errichtet, sprechen insofern nicht nur davon, daß der »Geist« in die Maschinerie eingegangen ist. Zugleich hat er den »Sinn« verloren, »Geist« im Sinn einer transzendentalen Einheit der Apperzeption zu sein, die »den« Menschen im Unterschied zum »Mittel« auszeichnen könnte, das er »anwendet«. Was Synthesis hieß, wird im Multiversum der digitalen, symbolverarbeitenden Maschine zur technologischen Funktion, die dem *télos* ökonomischer Ausdrücke unterworfen wird. Synthesis wird zur Sprache einer *Maschinen-Schrift*. Und

17. Vgl. ebd., S.121.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dabei wird sie nicht stehenbleiben. Sie wird sich noch auf den biologischen Gegebenheiten niederlassen und als »Bio-Macht« (Foucault) über jede »natürliche« Grenze hinaustreiben.

Dies allerdings wirft die Frage des »Todestriebes« der Ökonomie in anderen Registern auf. In Technologien differiert der *lógos* seinerseits als *téchne*, und dies revolutioniert die »Metaphysik« des Kapitals selbst. Strukturen einer Kooperation, die Marx zufolge »gratis« sind, inkarnieren sich als *hardware*, um von Maschinenprogrammen angesteuert zu werden, in denen die »Maschine aller Maschinen« im Realen als Informationstechnologie prozessiert. Dies charakterisiert im übrigen nicht erst die digitale, sondern bereits jede Maschine. Wie auch Hegel einräumen muß, besteht die *conditio* auch der mechanischen Maschine in einer externen Gemeinsamkeit von Mitteilung und damit einer Sprache.[18] Was aber kostet die Sprache? Oder was kostet ein genetischer Text? Nie jedenfalls ist das »Mittel« eine nur »sachliche« Größe, und nie ist es deshalb nur »Mittel«. Immer prozessiert es Sprache. Alle *téchne* ist vom Graphem bereits durchquert: wo sie Zwecken gehorcht, kommt sie aus einer Differenz auf sich zu, die solchen Zwecken erst zugekehrt werden muß und damit ebenso instrumentalisiert wie unterdrückt wird. Der »Diskurs« der Ökonomie läßt sich auf dem der Technik nieder, um ihn sich zu unterwerfen. »Die Beschleunigung des Zeittakts und ganz allgemein die Übersättigung des Zeitplans der Gemeinschaften entspringen der Ausdehnung des ökonomischen Diskurses auf Sätze, die nicht der Tauschregel unterliegen […]«[19] Aber dies betrifft im Zeichen von Informationstechnologien nicht mehr den unübersetzbaren »Rest« einer Mechanik, deren Schwerkraft sich im Wertausdruck seiner organischen Zusammensetzung bis zu einem »Punkt« akkumulieren sollte, an dem das System implodieren müßte. Er betrifft die Möglichkeiten, die Differenz technischer Sätze oder die uneinholbare *téchne* maschinensprachlicher Programme dem Diktat ökonomischer Ausdrücke zu unterwerfen. Oder, was dem gleichkommt: es betrifft die Möglichkeit einer Übersetzung technischer Sätze in Terme einer Ökonomie von Ausdruck, Symbol und »Wert«. Es betrifft die Frage, in welchem Ausmaß der sich verwertende Wert seiner ebenso entzogenen wie unveräußerlichen *sprachlichen oder graphematischen Voraussetzungen* innewerden kann, um seinen »Todestrieb« aufzuschieben. Die Frage eines »tendenziellen Falls« stellt sich unter Bedingungen von Elektrizität und

18. Vgl. Hegel: *Logk*, Theorie-Werkausgabe Bd.5., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, S.431.

19. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, S.288.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

digitaler Automation jedenfalls anders. Die Instrumentierung jener Schrift, die sich im Maschinenprozeß von 0 und 1 als Maschinierung einer Leibniz'schen *mathesis* inkarniert, revolutioniert die Investition des Unendlichen in den Willen, läßt sie in neue Ordnungen der Differenz vordringen. Das Kapital investiert in Technologien der »Sprache«, die nicht nur automatisch ablaufen, sondern zugleich neue Reservate dessen anschreiben, was »gratis« ist. Und damit verschiebt sich das »Gesetz« – diesseits thermodynamischer Gleichungen – in ein Gefüge oiko-grammatologischer Differenzen. Der Tod des ökonomischen Ausdrucks widerfährt dem Organismus nicht als »Rest«, der sich als anorganische Größe im Organismus der Ökonomie akkumulieren würde. Er bricht nicht als Instanz einer nicht weiter auflösbaren »dinglichen« Größe in die Ordnung der Bedeutung ein. Was als »Rest« irritiert, was die Immanenz des Ausdrucks also in parasitären Spuren einer Verwirrung durchquert und springen läßt, spricht aus anderen Registern der Differenz. »Die *wahre Schranke* der kapitalistischen Produktion ist das Kapital selbst, ist dies: daß das Kapital und seine Selbstverwertung als Ausgangspunkt und Endpunkt, als Motiv und Zweck der Produktion erscheint; daß die Produktion nur Produktion für das Kapital ist und nicht umgekehrt die Produktionsmittel bloße Mittel für eine stets sich erweiternde Gestaltung des Lebensprozesses für die Gesellschaft der Produzenten sind.«[20]

Präzise adressiert dies einen Konflikt, der sich nicht mehr auf der Ebene der »Mittel« darstellt, sondern das Gefüge von Mittel und Zweck als Unübersetzbarkeit einer Differenz selbst unterbricht. Als Ausgangs- und Endpunkt in sich zirkulierend, kennt der sich verwertende Wert die Alterität nur als Mittel seiner selbst. Im »Innern« dieser Aneignung bricht damit eine Schriftdifferenz auf, die sich ihrer Übersetzung in Ausdruckspräsenz sperrt. Was sich als Theatralik des »Restes« darstellt, ist also keine »dingliche« Größe. Sie ist unbeherrschbare, unübersetzbare Zäsur jener Schrift, die sich im ökonomischen Ausdruck nur als Entzug schreiben läßt: »Noch nie war die Schrift Sache des Kapitalismus.«[21] Überall muß er die *téchne* der Schriftdifferenz als »Mittel« neutralisieren und einer Ordnung unterwerfen, in der sie eine »lebendige Gegenwart« zu repräsentieren hat. Darin realisiert die Ökonomie jenes Gesetz einer »allgemeinen« Semiologie, von der bereits Saussure sagt, »das schriftliche

20. Marx: *Kapital*, Bd.III, S.260.

21. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972, S.308.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeichen hat nur Wert, insofern es interpretiert wird«.[22] Interpretation also, die den »Wert« der Schrift erst hervorbringt und erfindet: doch immer muß diese Interpretation dabei durchlaufen haben, was ihr vorhergeht und sich ihren Wertbegriffen als »Unbewußtes« einschreibt. Immer neu also bricht ein, was nicht zuletzt Saussures Phonozentrismus den »physikalischen Rest« nennen mußte, den die Interpretation der Schrift zurückzulassen scheint. Auch oiko-semiotisch schreibt sich der »Wert« als Anfang und Ende einer Lektüre, die eine Präsenz der Interpretation herstellen soll und das Graphem deshalb als »Mittel« in sich einfrieden und »aufheben« muß. Doch um so unbeherrschbarer kehrt damit jene Schrift-Differenz wieder, die sich der Interpretation zwar vorenthält, sie aber als Unterbrechung jeder Präsenz heimsucht. Deshalb betrifft das »Gesetz« eines tendenziellen Falls der Profitrate nicht einmal oder nicht in erster Linie die Ordnung des ökonomischen Ausdrucks. Sie betrifft die Semiosen »im allgemeinen«, in denen sich das okzidentale Wissen in Ökonomien eines »Werts« hat aneignen oder die Schrift hat interpretieren wollen. In diesem *vorläufigen* Sinn einer Allgemeinheit, die sich nur als Unterbrechung ihrer selbst aufschieben läßt und darin ebenso destruiert, kündigt sich allerdings die Frage einer »allgemeinen Ökonomie« an, wie Derrida sie aufgeworfen hat.[23] Sie insistiert auf der Funktion, die jedem Signifikanten zugewiesen worden war, sich als »Mittel« zu erschöpfen, ohne sich als Schrift in dieser Ökonomie der Erschöpfung erschöpfen zu lassen. Und dies schreibt den ökonomischen Konflikt im gebrochenen Verlauf enigmatischer Schriftzüge. Unablässig muß die Oiko-Semiotik das »sinnvolle« Zeichen von der barbarischen »Sinnlosigkeit« des bloßen Anzeichens absetzen. Nur in dieser Umfriedung läßt sich der odysseische Umweg als *télos* einer Rückkehr zu sich konstruieren. Der Nicht-Begriff einer Schrift, der sich bei Marx abzeichnet, zerstört dagegen die transzendentalen Illusionen solcher Zentrierungen auch ökonomisch. Er zerreißt sie in Differenzen einer Oiko-Grammatologie, die alles überstiegen hat, was sich transzendental begründen, ökonomisch einfrieden oder symbolisch anschreiben und verwerten läßt. Unablässig setzt die Schrift in den Systemen der Interpretation und Verwertung Streuungen frei, die den ökonomischen Ausdruck befallen und einer Logik des Eigenen oder der Aneignung entreißen. Und dies läßt die Profitrate jedes »Sinns« fallen,

22. Vgl. Ferdinand de Saussure: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S.40.

23. Vgl. Jacques Derrida: *Positionen*, S.87.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der sich ökonomisch erwirtschaften ließe. Techniken der Schrift werden sich in Binnenbezirken einer politischen Ökonomie insofern phänomenologisch nicht einklammern lassen. In Volten einer Destruktion, die sich in der Marx'schen *Kritik* abzeichnen und forcieren, setzt sich im »Mittel« vielmehr eine »Entmittelung« frei, hat sich in ihm etwas »absolutiert«, was eine Logik ökonomischer Ableitungen des Ausdrucks zu sprengen erlaubt, wie Marx sagt. Der Tod der Bedeutung widerfährt dem Text der Ökonomie als De-Konstruktion seiner »Mittel«. Aber ist das bereits ein Gesetz? »Zumindest gilt: Alles läuft über diesen *Chiasmus*, die gesamte Schrift ist darin gefangen – praktiziert ihn.«[24]

Medien, Zeit und Kriege

Schrift und lebendiger Ausdruck, Streuung und Aneignung, Übersetzung und Metapher, Ökonomie und technische Transmission: in diesen Konstellationen zeichnet sich eine Medialisierung des »Werts« ab, die über Horizonte eines thermodynamischen Begriffs der »Mittels« hinausgeht. Um so weniger aber wird der »Wert« dieses Mediums inne. Jenem Gefäßsystem ähnlich, von dem Marx spricht, gehen technische Medien *in* seinem System einer Verwertung nicht auf. Sie dezentrieren es in sich oder übersättigen es, wie Lyotard sagt. Zwar hat sich die okzidentale Tradition des Mediums, des »Inmitten« und der »Vermittlung« immer in einer Metaphorik des Gefäßes versichern wollen, *mit* dem oder *in* dem etwas transportiert werde. So entwickelt Aristoteles die Beziehungen von Ort und Bewegung, von *tópos* und *kínesis*, nicht zufällig an einem Krug.[25] Der Krug soll einen Ort umfassen oder definieren. Aber wenn diese Konstruktion letzthin aporetisch bleiben muß, dann weil dieser Krug nicht nur einen Ort umgrenzt, *an* dem »etwas« seinen Platz finden und *in* dem es »transportiert« werden kann. Dieser Krug »ist« vielmehr seinerseits »etwas«. Insofern sucht die Metapher des Ortes im Krug ihrerseits einen Ort, und das sprengt seine Metaphorik. Um »etwas« von einem Ort an einen anderen zu versetzen, um eine Über-Tragung, einen Trans-Port oder eine *meta-phorá* in Szene setzen zu können, muß sich ein »Ort des Ortes« denken lassen, und dies stellt die Möglichkeit der Metaphorik selbst in Frage. »Vor« jedem technischen Gerät muß sich dieser Ökonomie eine Zäsur eingeschrieben haben, die weder als Ort oder Bewegung noch einfach als

24. Jacques Derrida: *Positionen*, S.137.

25. Vgl. Aristoteles: *Physik*, Buch I-IV, Hamburg: Meiner 1987, 210 b.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Metapher konstruiert werden kann. Aristotelisch rief diese Entmittlung des Mittels deshalb Gott als unbewegten Beweger auf den Plan, der Ort und Bewegung gleichermaßen in sich einschloß. Die Exteriorität der *téchne* ließ sich nur in dieser göttlichen Größe stillstellen. Aber ist das »denkbar«? Oder ebenso: ist es *ökonomisierbar*? In jedem Fall schleppt die Investition des Unendlichen in den Willen ein gewaltiges theogenes Erbe unvorhersehbarer Diaboliken und kriegerischer Zerwürfnisse in sich fort.

Die ökonomischen Bedingungen, die Marx analysiert, verlangen nach technischen Medien nämlich nicht wie nach einer nachträglichen Ergänzung. Jeder ökonomische Ausdruck ist bereits *in sich* von einer abgründigen Medialität gezeichnet. So hatte sich schon in der Äquivalentform des einfachen Wertausdrucks, in der »passiven« Seite B der Gleichung A = B eine gewisse »mediale Form«[26] abgezeichnet. Sie hatte – weder »aktiv« noch »passiv« – davon gesprochen, sich zum bloßen »Mittel« dieses Ausdrucks nicht verdinglichen zu lassen. Und, um diese »Verdinglichung« zugleich einem bestimmten Theorem der »Entfremdung« streitig zu machen: taucht in der Frage nach dem »Ding« deshalb nicht etwas ganz anderes auf als das Problem seiner »Aneignung«? Nämlich das einer Teilung, die nicht auf Eigenes zurückführt? Marx jedenfalls befragt die Dinglichkeit des Dings in Begriffsregistern medialer Differenzen. Der »Wert« ist weder einfach Form noch Stoff, weder einfach bewirkende oder finale Bestimmung. Er durchquert diese vier »Bestimmungen« oder »Ursachen des Dings« in einer Bewegung, die unausgesetzten Übertragungen entspricht und in sich gebrochen ist wie jede Metaphorik. Um zu sein, was er nicht ist, bedarf der »Wert« medialer Supplemente, soll er sich denn als Quotient aus jenen Differenzen herstellen lassen, die er durchläuft. Ökonomien von Raum und Zeit realisieren sich insofern aus Abständen einer Verräumlichung, in der oder über die hinweg sich der »Wert« technisch erst einholen muß. Und diese Notwendigkeit eskaliert auch in ökonomischen Differenzen. Denn zunächst folgt aus der technischen Medialisierung der Produktion eine gewaltige Erhöhung der produzierten Warenmasse. Den »Todestrieb« im Innern von Produktion und Verwertung aufzuschieben, bedeutet nicht zuletzt, den Ausstoß des Systems exponentiell zu erhöhen. Doch auch, wenn dies unter Bedingungen einer nicht implodierenden Profitrate gelingen sollte: vor allem muß die produzierte Warenmasse auch *verkauft werden*. »Geschieht das nicht oder nur zum Teil oder nur zu Preisen, die unter den Produktionspreisen stehn, so ist der Arbeiter zwar exploitiert,

26. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S.34.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aber seine Exploitation realisiert sich nicht als solche für den Kapitalisten, kann mit gar keiner oder nur teilweiser Realisation des abgepreßten Mehrwerts, ja mit teilweisem oder ganzem Verlust seines Kapitals verbunden sein. Die Bedingungen der unmittelbaren Exploitation und die ihrer Realisation sind nicht identisch. Sie fallen nicht nur nach Zeit und Ort, sondern auch begrifflich auseinander.«[27]

Zwar mag der Todestrieb der Ökonomie deshalb im »Innern« von Produktion und Verwertung durch eine Revolutionierung der technisch-medialen Voraussetzungen ihrer *mathesis* aufgeschoben worden sein. Doch nunmehr kehrt die Gefahr, die von diesem Tod ausgeht, an den Peripherien dieser Produktion um so bedrohlicher wieder. Am Ende eines jeweiligen Produktionszyklus' liegen dessen Resultate zwar als gewaltiges Warenlager vor. Doch damit ist nicht schon die *Verwertung* dieser Waren abgeschlossen. Noch versammeln sie sich nur als *nützliche* Dinge, die insofern »Nichtwerte« sind, als ihre Produktion nicht auf Nützlichkeit, sondern auf *Wert* abzielte. Oder wie Marx erklärt: wenn »durch den Produktionsprozeß das Kapital als Wert und Neuwert reproduziert ist, so zugleich als *Nichtwert* gesetzt, als erst zu *verwertend durch den Austausch*.«[28] Zwar stellt die produzierte Warenmasse einen größeren »Wert« dar als den, der bei ihrer Produktion in sie eingegangen war. Die unbezahlte Arbeitszeit, die das Kapital sich »gratis« aneignete, ist »in« dieser Warenmasse als Mehrwert »eingeschlossen«, und insofern wurde Mehrwert zwar *produziert*. Doch was derart »eingeschlossen« ist, hat sich noch nicht *geäußert* und angeeignet. Es ist im strengen Sinn nicht schon zum *Ausdruck* gekommen, es hat sich noch nicht verwertet oder realisiert. Die Waren sind noch nicht verkauft, oder der »eingeschlossene« Mehrwert wurde nicht schon in G + *Delta* G »übersetzt«. Er muß sich auf »fernen Märkten« aneignen, die ihrerseits eröffnet, geschaffen, gesichert und durchlaufen werden müssen. Und dies setzt jene Deterritorialisierung frei, die sich im *télos* des »Globalen« abspielen wird. »Das Kapital treibt seiner Natur nach über jede räumliche Schranke hinaus. Die Schöpfung der physischen Bedingungen des Austauschs – von Kommunikations- und Transportmitteln wird also für es in ganz andrem Maße zur Notwendigkeit – *die Vernichtung des Raums durch die Zeit* (Hervorhebung von mir, HJL). Insofern das unmittelbare Produkt nur massenhaft verwertet werden kann auf fernen Märkten, im Maße als die Transportkosten abnehmen, und insofern andrerseits Kommunikationsmittel und Transport selbst nur Sphären der Verwertung der vom

27. Marx: *Kapital*, Bd.III, S.254.

28. Marx: *Grundrisse*, S.317.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kapital betriebnen Arbeit abgeben können, insofern massenhafter Verkehr stattfindet – wodurch mehr als die notwendige Arbeit ersetzt wird – ist die Produktion wohlfeiler Transport- und Kommunikationsmittel Bedingung für die auf das Kapital gegründete Produktion und wird *daher* von ihm hergestellt.«[29]

Hier allerdings verschränken sich Ökonomie und Medientechnologien unlösbar, und auf keinen Fall wird sich, was Marx Kommunikation nennt, deshalb auf eine Zirkulation linguistisch beherrschbarer Zeichen reduzieren lassen. Medien lassen nicht nur Phoneme oder Grapheme prozessieren, die von einer Semiologie des Nachrichtenwesens kontrolliert werden könnten. Kommunikationsmittel gehen vielmehr aus Techniken und Technologien einer Schickung hervor, die die Vielen in Beziehungen versetzt. Kommunikation ist zunächst eine von Körper-Vielheiten, ihrer technischen Einschnitte und der Partialobjekte, in denen sie zirkulieren – und erst von hier aus *auch* eine Kommunikation von Stimme, Bild oder Schrift, der privilegierten Objekte einer »Medientheorie«. Zwar stellen sich diese Objekte »in« der Kommunikation nicht als ökonomischer »Wert« *her*. Aber sie vergegenwärtigen oder *re*-präsentieren sich in ihr als »Wert«. Sie stellen sich *dar*, indem sie als Werte des Medialen *zirkulieren*. Das Kapital muß sich präsentieren, und alles sieht auch zunächst aus, als könne es sich die Technologien seiner Kommunikationen, seines Transports und Verkehrs einfach unterwerfen. Denn es fordert diese Kommunikationen selbst heraus oder bewirkt sie, weil es ohne sie nicht »sein« kann. Die Zirkulation des Kapitals jedenfalls ist kein äußerer Zusatz, keine akzidentielle Bestimmung seiner Produktion. Medialität ist unveräußerliche Voraussetzung, um den »Wert« zur Sprache zu bringen. Wie Marx erklärt, wird der Wert nämlich erst in dieser Medialisierung lebendig, beginnt er hier zu sprechen. Er zirkuliert in »Sachen«, die in ihrer physischen Bestimmtheit allerdings ebenso wenig aufgehen wie der Signifikant im Phonem. Wo er spricht, da artikuliert sich eine Differenz, die ihm vorausgeht, und unablässig wechseln »Signifikanten« und »Signifikate« deshalb im Zirkulationsprozeß ihre Plätze, um Ausdrücke zu generieren und miteinander zu verketten. »Was für den einen Kapitalisten Rohstoff, ist das Produkt des andren. Was für den einen Produkt, ist für den andren Rohstoff. Das *Instrument* des einen ist das Produkt des andren und kann sogar als Rohstoff zur Produktion eines andren Instruments dienen. Das, was so im einzelnen Kapital als Voraussetzung, was wir den konstanten Wert nannten, erscheint, ist nichts als die Voraussetzung des Kapitals durch

29. Ebd., S.430f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Kapital, daß die Kapitalien in den verschiednen Industriezweigen sich wechselseitig als Voraussetzung und Bedingung setzen.«[30] Ein Wort also gibt das andere. Die Terme substituieren einander als *strukturale* Werte, in die sie sich teilen und die sie damit selbst teilen. Sie iterieren zwischen Tauschbarkeit und Nützlichkeit und spielen sich so ihre Bedeutungen zu. Stillschweigend war die Produktion von Mehrwert, die mit dem gefüllten Warenlager abgeschlossen wurde, nämlich immer noch von einem bestimmten Schweigen gezeichnet gewesen. Der »Wert« war in dieser Produktion ebenso zum Ausdruck gekommen, wie er nicht oder *noch nicht* zum Ausdruck gekommen war. Im Warenlager blieb der Ausdruck sich selbst noch als einem anderen ausgesetzt, als der er sich in der Zirkulation bevorsteht: er hatte sich selbst als Ausdruck noch nicht einholt. In bestimmter Weise war der Produktion ihr eigener Ausdruck also noch entzogen geblieben, stand aus, was ihr gefehlt hatte, um Produktion *gewesen zu sein*. Die Zirkulation dagegen läßt den »Wert« »sprechen« oder macht ihn »lebendig«. Sie läßt ihn erst als »Organismus« in Erscheinung treten, wie Marx erklärt. »Der Umlauf des Kapitals ist zugleich sein Werden, sein Wachstum, sein Lebensprozeß. Wenn irgend etwas der Blutzirkulation zu vergleichen war, so war es nicht die formelle des Geldes, sondern die inhaltsvolle des Kapitals.«[31]

Insofern aber ist das »lebendige Sprechen« des zirkulierenden »Werts« von einer uneinholbaren Differenz markiert, die in ihm nicht zur Sprache kommt. Um sich zu realisieren, ist er auf eine postalische Schickung verwiesen, deren Geschicke mit Techniken dieser Postalik selbst auf dem Spiel stehen. Kein »Wert« ohne diese Postalik. Denn ohne den Tauschwert der produzierten Waren realisiert zu haben, wäre nicht einmal zu wissen, ob Mehrwert überhaupt produziert wurde, und erst recht wäre er nicht zu »haben«. Nur verspätet also läßt sich einer Traumatik des »Werts« zustellen, was sich in ihr ereignet haben wird. Alles »Leben«, alles »Sprechen« des »Werts« ist dieser Nachträglichkeit geschuldet – oder alle Verdinglichung deren Spur. Zwar ereignet sich der »Wert« wie ein Schlag. Aber damit ist er noch nicht reell gesetzt. Seine Realität geht aus einer Postalik hervor, die sich alles Sprechen mit einer gewissen Verspätung zustellt: »Die Zirkulation des Kapitals ist *preissetzend*, nicht nur formell, sondern reell, insofern sie den Wert setzt.«[32] Alle Fragen des Medialen, die Marx aufwirft, finden sich deshalb in jenen Traumatologien einer Wert-Zeit wieder, aus denen die reelle

30. Ebd., S.423f.

31. Ebd., S.424.

32. Ebd., S.423.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Setzung des »Werts« immer nur nachträglich oder aus den postalischen Bedingungen seiner Schickung hervorgehen kann. Kommunikationsmittel werden deshalb nicht nur zu »überbrücken« haben, was den Vielen als »Wert« wie auf einen Schlag widerfuhr. Diese »Mittel« oder Medien gehen selbst aus dem Einschnitt eines Nicht-Wissens und Nicht-Habens hervor: traumatischer Schlag, in dem sich pariert und einer Realität zukehrt, was sich als Differenz von Produktion und Zirkulation nur *wiederholen* läßt. Daß alle Gegenwart *technische* Gegenwart ist, die sich im Entzug der *téchne* schreibt, betrifft insofern den »Wert« dieser Gegenwart selbst – und damit ebenso die Gegenwart *als* Wert. Technisch wird sich ihr substituieren müssen, was sie mit ihrem eigenen und unhintergehbaren Gebrechen geschlagen hat, zu keiner Zeit und an keinem Ort »sie selbst« zu sein. Dies ist der entscheidende Gesichtspunkt, den Marx »medientheoretisch« einführt. Jede Verwirklichung des Mehrwerts, jede Wirklichkeit einer *ökonomischen* Metaphorik setzt Bahnungen einer *technischen* Metaphorik, eines Transports oder eines Verkehrs voraus. Sie ragen nicht von »außen« in die Bezirke der Verwertung hinein. Sie gehören zu ihren innersten Voraussetzungen, ohne sich ihr als »Mittel« jedoch vollständig zu ergeben. Um zu sein, was er ist, muß der »Wert« auf dieses »Außen« übergegriffen haben und ihm ausgesetzt gewesen sein. In den Bedingungen von Kommunikation, Transport und Verkehr supplementiert sich, was sich einer Immanenz ökonomischer Bestimmungen nicht ohne weiteres fügt. Allerdings werden sich hieraus auch besondere Schwierigkeiten ergeben, Techniken der Zirkulation zu analysieren: wird es unverzichtbar, »einen besondren Abschnitt den Kommunikationsmitteln zu widmen, da sie eine Form des capital fixe bilden, die eigne Gesetze der Verwertung hat«.[33]

Denn technische Medien sind zwar ein »Gefäßsystem«, doch in bestimmter Weise sind sie auch *kein* Gefäßsystem. Sie lassen sich nicht darauf reduzieren, der Verwertung des »Werts« einen Raum und eine Zeit anzuweisen und ihn darin seiner Innerlichkeit zuzukehren. Indem Medien eine solche Raumzeit herstellen, lassen sie sich in ihr »selbst« ebenso wenig schon verorten wie der aristotelische Krug als *tópos* seiner eigenen Metaphorik. Nur um den Preis einer gewissen Nicht-Adressierbarkeit von Raum und Zeit kann sich die ökonomische Verwertung »an« einen Ort oder »in« eine Raumzeitlichkeit ihrer »Globalisierung« adressieren. Zwar gehören Medialitäten – äußerlich, wie sie sind – zu den inneren Voraussetzungen jeder Verwertung. Doch kann sie diese Voraussetzungen nicht

33. Ebd., S.429.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anders als auf Umwegen herstellen, die ihr in bestimmter Hinsicht auch exterior bleiben. Sie lassen sich in die Immanenz des »Werts« immer nur nachträglich übersetzen. In dieser Umwegigkeit gruppiert sich nicht nur ein bestimmtes Verhältnis von Innen und Außen. In ihr stellt sich eine spezifische, nämlich ökonomisch adressierbare Raumzeitlichkeit erst ein. »Die *Zirkulation geht vor im Raum und in der Zeit*. Die räumliche Bedingung, die Bringung des Produkts auf den Markt, gehört, ökonomisch betrachtet, in den Produktionsprozeß selbst. Das Produkt ist erst wirklich fertig, sobald es auf dem Markt ist. Die Bewegung, wodurch es dahin kommt, gehört noch mit zu seinen Herstellungskosten. Sie bildet nicht ein notwendiges Moment der Zirkulation, als besonderen Prozesses des Wertes betrachtet, da ein Produkt an Ort und Stelle seiner Produktion gekauft und selbst konsumiert werden kann. Dies räumliche Moment ist aber wichtig, insofern die Ausdehnung des Markts, die Austauschmöglichkeit des Produkts damit zusammenhängt. Die Abkürzung der Kosten dieser *realen* Zirkulation (im Raum) gehört in die Entwicklung der Produktivkräfte durch das Kapital, Verminderung der Kosten seiner Verwertung.«[34] Was aber bedeutet es zum einen, wenn Marx erklärt, die Zirkulation gehe vor *im* Raum und *in* der Zeit? Unter welchen Voraussetzungen stellt sich diese zeit-räumliche Immanenz also her? Und in welchem Sinn gehört die räumliche Bewegung dann »in den Produktionsprozeß«? Zwar bedient sich die Ökonomie aller verfügbaren Kommunikationsmittel. Sie erhebt Anspruch auf Infrastrukturen von Verkehr und Kommunikation, in denen sie sich »vermitteln« könnte. Sie nimmt sie in Anspruch, sie läßt sie als »Mittel« fungieren, um zu ihrer Wert-Immanenz finden zu können. Aber damit hat sich im Innern dieser Ökonomie auch selbst eine bestimmte Ent-Mittelung, ein Bruch ihres zirkulären Gefüges ereignet. Sie setzt das »Mittel« einem Weder-Innen-noch-Außen aus, das sich jeder Ökonomie eines »Werts« in bestimmter Weise ebenso vorenthält.

Technische Metaphoriken sind vom »Wert« nämlich nicht nur *gesetzt*, sondern ihm wesentlich *voraus*-gesetzt. Insofern bleibt die Medialität dieser Kommunikation jeder Ökonomie auch äußerlich. In ihr wiederholt sich jene Differenz von »allgemeiner« und »gemeinschaftlicher« Arbeit, aus der bereits hervorgegangen war, was Kooperation und in bestimmtem Umfang auch *capital fixe* ausgemacht hatte. Diese Differenz präzisiert sich nunmehr auf der Ebene von Kommunikationsmitteln oder Infrastrukturen. Sie schreibt ihnen spezifische Gesetze ihrer Verwertung vor, und zwar

34. Ebd., S.440.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schon historisch. »Kommunikationsstraßen fallen ursprünglich dem Gemeinwesen, später lange Zeit den Regierungen anheim, als reine Abzüge an der Produktion, die vom gemeinschaftlichen Surplusprodukt des Landes abgehen, aber keine Quelle seines Reichtums ausmachen – d.h. ihre Produktionskosten nicht decken.«[35] Hier zeichnet sich ab, was Marx die »eigenen Verwertungsgesetze« der Kommunikationsmittel nennt. Ganz so hatte es bereits einer »allgemeinen« Arbeit bedurft, um die »gemeinschaftliche Kooperation« in Szene setzen zu können. Nunmehr bedarf es vielfacher Technologien oder Kommunikationsmittel eines »Gemeinwesens«, um den Mehrwert zu realisieren. Zwar eignet sich der Wertausdruck diese Mittel an, unterwirft er sie sich. Doch geht die *Möglichkeit* dieser Technologien nicht oder nicht geradlinig aus der ökonomischen Ordnung von Ausdruck und Symbol hervor. Bevor ökonomische Ausdrücke wie in einem Gefäßsystem zirkulieren können, müssen Medialitäten die Ordnung dieser Zirkulation durchquert und eröffnet haben. Sie werden vom »Gemeinwesen« geschaffen, das sich damit als ebenso ökonomische wie nicht-ökonomischen Größe einführt. Es ist den ökonomischen Ausdrücken ebenso vorausgesetzt, wie es *ersetzt*, was ihnen fehlt, um Ausdrücke zu werden. Erst dies eröffnet der Ökonomie die Möglichkeit, immer neu in Zirkeln auf sich selbst zuzulaufen. Erst mit technischen Zirkulationen ermöglicht es auch die Realisierung des »Werts«. Was also bedeutet es, noch einmal, wenn Marx erklärt, daß die Zirkulation *im* Raum und *in* der Zeit vorgeht? Was eröffnet diesen Raum, was diese Zeit? Wie lassen sich jene vorgängigen Kommunikations- und Verkehrstechniken denken, die jede Zirkulation wie *in* einem Gefäßsystem stattfinden lassen, ohne deshalb »Gefäß« schon zu sein? Eine »Allgemeinheit« hat sich ihnen substituiert, um die ökonomische »Allgemeinheit« des »Werts« überhaupt möglich zu machen: auch hier eine doppelte, in sich gebrochene »Allgemeinheit« also.

Denn dies münzt sich nicht zuletzt ökonomisch aus. Kosten der Infrastruktur übersteigen die Möglichkeiten des Kapitals. Wo es das Unendliche in den Willen investiert, wird es von den Voraussetzungen seiner eigenen Kommunikation ökonomisch auch unendlich überfordert. Hier stellt sich nämlich die Frage, »ob der Kapitalist den Weg verwerten, ob er seinen Wert durch den Austausch realisieren könnte? Diese Frage existiert natürlich bei jedem Produkt, aber sie nimmt bei den allgemeinen Produktionsbedingungen eine besondre Form an«.[36] Alle Probleme einer fallenden Profitrate keh-

35. Ebd., S.431.

36. Ebd., S.432.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren an dieser Stelle wieder: die Voraussetzungen, die es dem »Wert« erlauben werden, sich zu realisieren, übersteigen die Mehrwertmasse, die ihm zu Gebote steht, um diese Voraussetzungen herzustellen. Zumindest würde der Mehrwert, in Wege oder Infrastrukturen von Kommunikation, Transport und Verkehr investiert, exponentiell fallen und seine eigene Verwertung bedrohen oder gar stillstellen. Die Kosten, die das Kapital aufbieten müßte, um sich zu realisieren, würden es selbst erschöpfen. Deshalb wälzt es »sie auf die Schultern des Staats, oder, wo der Staat traditionell ihm gegenüber noch eine supérieure Stellung einnimmt, besitzt er noch das Privilegium und den Willen, die Gesamtheit zu zwingen, einen Teil ihrer *Revenue*, nicht ihres Kapitals, in solche allgemein nützliche Arbeit [zu stekken], die zugleich als *allgemeine* Bedingungen der Produktion erscheinen und daher nicht als *besondre* Bedingung für irgendeinen Kapitalisten – und solange das Kapital nicht die Form der Aktiengesellschaften annimmt, sucht es immer nur die *besondren* Bedingungen seiner Verwertung, die *gemeinschaftlichen* schiebt es als Landesbedürfnisse dem ganzen Land auf. Das Kapital unternimmt nur *vorteilhafte*, in seinem Sinn vorteilhafte Unternehmungen.«[37] Der Konflikt, der sich hier zuspitzt, exponiert den »Wert« damit einer bestimmten Nicht-Ökonomisierbarkeit seiner eigenen Voraussetzungen. Und dies tangiert nunmehr jene Sphäre eines *capital fixe*. Denn die medialen Supplemente kommen nicht nur technisch, nicht nur wie von außen auf diese Ökonomie zu. Auch ökonomisch eröffnet erst die gebrochene »Allgemeinheit« unbezahlter Arbeit jene umwegigen Bahnungen einer Zirkulation, die den »Wert« seiner Realisierung und damit seiner eigenen Immanenz entgegenführen können. Und dies hat ihn bereits einem Anderen ausgesetzt, das nicht einfach Anderes seiner selbst ist, sondern sich als *Riß jeder Allgemeinheit* schreibt, die das Kapital herstellen könnte. Der Terminus einer »Realisierung« muß insofern buchstäblich gelesen werden, und zwar in mehrfacher Hinsicht. In ihm steht die *res aliter* auf dem Spiel: nicht die Sache des Selben also, sondern die *des Anderen*. Zunächst scheint dies eine nur ökonomische Bestimmung zu sein. Wäre, was zirkuliert, nicht *nützlich* für einen Anderen, könnte es für ihn als Käufer auch keine Bedeutung haben. Es wäre nicht verkäuflich und deshalb nicht Ware. Das »Ding« würde sich am Anderen selbst verfehlen, denn »der Reichtum besteht, *stofflich* betrachtet, nur in der Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse«.[38] Aber diese Möglichkeit des Tauschwerts, sich dem Wagnis der Nützlichkeit oder des

37. Ebd., S.437f.

38. Ebd., S.433.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedürfnisses auszusetzen, rührt nicht unmittelbar aus der Beziehung von Tauschwert und Gebrauchswert, wie sie sich als *immanente* Beziehung einer Ökonomie stellen läßt. Stets schreiben sich diese Beziehungen auch in Techniken einer medialen Umwegigkeit, die alle Dispositionen von Tausch und Gebrauch ihrerseits eröffnet und durchkreuzt haben muß. Kommunikationstechniken und Transportmittel skandieren die Dispositionen des »Werts« deshalb in Zäsuren anderer Topografien und anderer Temporalitäten. Sie rühren aus einer Arbeit, die ebenso unverzichtbar wie gratis ist; immer neu hebt Marx dies hervor. »Die Arbeit kann notwendig sein, ohne produktiv zu sein. Alle *allgemeinen, gemeinschaftlichen* Bedingungen der Produktion – solange ihre Herstellung durch das Kapital als solches unter seinen Bedingungen noch nicht geschehen kann – werden daher bestritten aus einem Teil der Revenue des Landes – der Regierungskasse, und die Arbeiter erscheinen nicht als produktive Arbeiter, obgleich sie die Produktivkraft des Kapitals vermehren.«[39] Um zur Sprache zu kommen, kreditiert sich der »Wert« also im ungreifbaren »Mit« seiner eigenen Kommunikation. Die Ekstatik der Wert-Zeit ist auch ökonomisch von der Umwegigkeit einer *anderen* Zeitlichkeit oder der Nicht-Adressierbarkeit einer anderen Topografie gekreuzt. Sie setzt Kommunikation in sprachlicher, symbolischer und technischer Hinsicht voraus, ohne ihrer völlig Herr zu sein oder zu werden. Immer ist der »Wert« auf die Umwegigkeit dieser anderen, dieser »allgemeinen« Gratis-Arbeit angewiesen, um sich als Zirkulation ökonomisch in Szene setzen zu können. Und deshalb zeichnen sich hier Konflikte ab, die nicht zuletzt ins Zentrum aller Fragen einer »Globalisierung« führen werden. Zwar emanzipiert sich das Kapital im Zeichen eskalierender Umlaufgeschwindigkeiten von territorialen Grenzen. Doch setzt es dabei ebenso technische Infrastrukturen voraus, die diese Geschwindigkeiten erreichbar machen, ohne daß es diese Infrastrukturen selbst hervorbringen könnte. Die Produktion von »Standorten« fällt zusehends unbezahlter Arbeit zu, und zwar in gleichem Maß, in dem der »Wert« zur ubiquitären Größe wird, die alle territorialen Grenzen verlassen hat. Die öffentlichen Haushalte kollabieren notwendig; denn immer »sind Wohlfeilheit des Maschinenprodukts und das umgewälzte Transport- und Kommunikationswesen Waffen zur Erobrung fremder Märkte«[40] – Waffen indes, die sich nicht restlos kapitalisieren lassen. Sie sind unverzichtbares Terrain und logistisches Hinterland eskalierender Zirkulations- und Zeitkriege. Gerade

39. Ebd., S.439f.

40. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.474f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deshalb müssen diese Transportwege und Kommunikationsnetze aus einer »allgemeinen« Arbeit hervorgehen, die insofern unproduktiv ist, als sie sich nicht unmittelbar gegen Kapital austauscht. Auf Umwegen über Steuern und Staatsausgaben, die dem Kapital direkt oder über Kriegsproduktionen zugute kommen, stellen sich jene Bedingungen erst her, die eine Ökonomie der Verwertung ökonomisch »sinnvoll« sein läßt. Und im gleichen Maß, in dem dies die »öffentlichen Haushalte« auszehrt, kollabieren sie unter bestimmten Umständen selbst.

Anders gesagt, kreditieren diese Ausgaben jene Zeitkriege, die um die Minimierung von Raum und Zeit geführt werden. Sie entlasten den »Wert« in elementarer Weise von einer Bedrohung, der er sich auch in der Zirkulation ausgesetzt sieht. Denn erst, sobald eine Ware verkauft worden ist, ist der in ihr »eingeschlossene« Mehrwert realisiert. Alle bis dahin anfallenden Transportkosten gehen in den Wert der zu verwertenden Ware allerdings ein: Lagerhaltung, Transport und Verkauf schlagen als Abzug vom realisierbaren Mehrwert zu Buche. Sie gehören insofern zu den Produktionskosten und müssen mit dem Verkauf der Ware realisiert werden. Deshalb setzen sie den zirkulierenden »Wert« allerdings der Gefahr einer spezifischen Erschöpfung aus. Im Fall einer andauernden Verlängerung der Zirkulationszeit könnten sie diesen Mehrwert sogar völlig aufzehren. Und von hier aus kann sich die Zirkulation nicht in der Bestimmung erschöpfen, den Raum nur in Zeitkriegen einer Eskalation technischer Geschwindigkeiten zu minimieren. Es geht nicht nur darum, ihn durch die Zeit zu »vernichten«, wie Marx sagt. Zeitkriege müssen sich vor allem gegen die Ökonomie der Zirkulationszeit selbst richten, denn gerade sie ragt in die Verwertung als bedrohliches Moment einer Entwertung hinein. »Wenn die Arbeitszeit als die wertsetzende Tätigkeit erscheint, so diese Zirkulationszeit des Kapitals als die *Zeit der Entwertung*. […] Andererseits, wenn die *Zirkulationszeit des Kapitals* = o gesetzt wäre, ebenso rasch in der Realität die verschiednen Stufen seiner Verwandlung vor sich gingen wie im Gedanken, so wäre das ebenfalls das Maximum des Faktors, worin der Produktionsprozeß wiederholt werden könnte, also der Anzahl von Verwertungsprozessen des Kapitals in einem bestimmten Zeitraum. Die Wiederholung des Produktionsprozesses wäre nur durch die Zeit beschränkt, die er selbst dauert […]«[41] Das »Sprechen« des »Werts« im Text seiner Zirkulation ist insofern zwar unverzichtbar, doch vor allem anderen kann es nicht schnell genug beendet werden. Unverzichtbar, wie diese Zeit ist, um den Mehrwert

41. Marx: *Grundrisse*, S.444.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu realisieren, muß alles darangesetzt werden, sie gegen o tendieren zu lassen. Und dies generiert die phantasmatische Ökonomie einer absoluten, einer nicht zu überholenden oder sich sogar selbst vorauseilenden Geschwindigkeit, die Kommunikationsmittel, Verkehrssysteme und Medien beherrscht. Weil Zirkulationskosten als *Produktionskosten* zu Buche schlagen, zielt die Verwertung auf das *télos* von unendlichen Geschwindigkeiten ihrer eigenen Realisierung. Dies allerdings generiert die menschenfernen Zeitlichkeiten und unverortbaren Topografien einer »Globalisierung«. Sie realisiert sich im Phantasma medialer Blitzkriege, die das Unendliche im Nu oder als »rasender Stillstand« (Virilio) durchmessen. Vor allem aber würde es sich um eine Medialität handeln, die ihrer eigenen Auflösung entgegengeht, denn die Zeit soll selbst gegen Null tendieren. Und darin besteht das Paradox. Medialität, die eingeführt wird, um in sich selbst zu zerfallen oder sich selbst vergessen gemacht zu haben; Medialität jenseits einer Medialität oder äußerste Mobilisierung des Medialen, die in einer Art ubiquitärer »Echtzeit« ihr *télos* fände: sie wird die Zeitkriege der Zirkulation noch gegen ihre Medialitäten »selbst« richten müssen. Dies allerdings fordert einen anderen Begriff des Medialen heraus. Er kann sich nicht darauf reduzieren, die Medien als »Mittel« des Wert setzenden Werts anzuklagen. Mehr noch wird er freilegen müssen, was sich als »Ent-Mittelung« dieser Mittel im Innern von Medialitäten selbst zuträgt. Und dies wird nicht zuletzt Begriffe des »Globalen« sprengen.

Entscheidend ist jedenfalls nicht einmal oder nicht allein der Raum. Entscheidend sind alle Widerstände von Raum *und* Zeit, die sich dem zirkulierenden »Wert« bis zur Eröffnung eines neuen Zyklus von Produktion und Verwertung entgegenstellen. Entscheidend also ist, die Zirkel der Aneignung immer enger zu ziehen, in immer geringen Zeitquanten zu durchlaufen; oder, wie Marx erklärt, entscheidend ist, daß »diese Abschnitte in bestimmten *Zeiträumen* durchlaufen werden (selbst die örtliche Entfernung löst sich in Zeit auf; es kommt z.B. nicht auf die räumliche Ferne des Markts an, sondern die Geschwindigkeit – das Zeitquantum, worin er erreicht wird)«.[42] Alles in allem zeichnet sich in dieser Ubiquität also eine Destruktion ab, die der Globalität bestimmte räumliche Horizonte entzieht, denn diese Globalität ist »überall«, ohne sich noch »auf« diesem Globus verorten zu lassen. Überall gleichzeitig zu sein, wird zum impliziten Diktat des Systems, und dies macht bereits die Verortbarkeit des »Globalen« selbst fraglich. Denn die Gleichzeitigkeit, die der Begriff des »Globalen« impliziert, will sich in einer technisch

42. Ebd., S.443.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

generierten Zeitlichkeit einholen, die er zugleich minimieren muß. Weil die Widerstände des Raums aber genauso in der Ordnung technischer Zeitlichkeiten wiederkehren, wird der Krieg auch gegen die Zeit eröffnet werden. Die Bedrohung, die von ihr ausgeht, muß ihrerseits tendenziell auf eine Größe o herabgesetzt werden. Und indem Marx diese Zirkulationszeit zumindest hypothetisch gleich o setzt, entwirft er, experimentell sozusagen, das Szenario einer Zertrümmerung von Zeiträumen, die noch eine Zirkulationszeit und damit ein »lebendiges Sprechen« des »Werts« kennen würden. Denn »wie lange das Kapital sich innerhalb der Sphäre des Produktionsprozesses aufhält, hängt von dessen technologischen Bedingungen ab – sosehr die Dauer verschieden sein muß je nach der Art der Produktion, ihrem Gegenstand etc. – mit der Entwicklung der Produktivkräfte.«[43] Mediale Technologien werden von hier aus zur entscheidenden Waffe, um neue Territorialitäten oder Zeiträume in maschinellen Geschwindigkeiten abzustecken und zu besetzen. In diesem Szenario hätte sich das Phantasma unendlicher Geschwindigkeiten technisch eingeholt. Aber all dies verschiebt auch die Struktur des Kapitals selbst. Es »globalisiert«, indem es dem »Globalen« jene Horizonte von Zeit und Raum entzieht, die noch durch ein bestimmtes Sprechen seiner Zirkulation definiert gewesen waren. Der »Wert« scheint sich selbst zu destruieren, um in ein bestimmtes Schweigen überzugehen, das dem Rasen eines Geschwätzes korrespondiert. Sein Prozeß codiert das »Globale«, und zugleich decodiert er es. Wäre die Zirkulationszeit nämlich tatsächlich gleich o, wäre auch das System in eine Art lähmenden Stillstands eingetreten, in dem nichts mehr zu sagen wäre, was ökonomisch »Sinn« hätte. Um »sein« zu können, was er gewesen sein wird, hätte sich der »Wert« selbst eingeholt oder sogar überholt. Er hätte eine bestimmte Raumzeit unterlaufen oder gesprengt, die den »Wert« dem zeitlichen Horizont seiner eigenen Realisierung ausgesetzt zu haben schien.

Das bedeutet allerdings keineswegs, zugleich die Differenzen der Verräumlichung eingeebnet zu haben, denn diese Differenzen kehren in denen technischer Medialitäten selbst wieder. Indem sie den Prozeß der Automatisierung in Produktion und Zirkulation einer äußersten Grenze entgegentreiben, wird allerdings jede »lebendige Selbstgegenwart« zum Anachronismus im Wortsinn. Er entzieht einem bestimmten Sprechen ebenso seine Gegenstände wie einer bestimmten Phänomenologie die Intentionalität. Denn was sich als »Leben« vermutet, wird den Maschinensprachen medialer

43. Ebd., S.424.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Systeme gegenüber immer verspätet sein, in denen sich eine globale Ubiquität einzuholen sucht. Der »Wert« will in eine Art technischer Ökonomie performativer Sätze überzugehen, in der, sie auszusprechen, bereits bedeutet, sie realisiert zu haben. Und darin zeichnet sich ein Szenario ab, in dem eine gewisse Phänomenologie des »Werts« sich selbst überholt und insofern sogar seinen »Globus« verlassen haben wird. Doch um so beherrschender kehrt die verworfene Differenz auf einem anderen Schauplatz als dem des »Globalen« auch wieder. Die medialen Gewalten stellen eine Ubiquität her, die sich nicht nur von Zeiten und Räumen emanzipiert hat. Damit zugleich läßt sie gewaltige Territorien als »uncodiert« zurück: Länder, die vom technologischen Prozeß abgekoppelt werden, Regionen, die sich einer medialen Minimierung von Zeiten und Räumen sperren, Volkswirtschaften, die jeden »Anschluß« verpassen und in Agonie verfallen. Weit davon entfernt, mit der Vernichtung von Zeiten und Räumen eine »globale Ubiquität« herzustellen, brechen vielmehr unüberbrückbare Ungleichzeitigkeiten im Innern des »Globalen« wieder auf und treiben neue, furchtbare Konflikte hervor. »Die Differenz annulliert sich folglich nicht im Quotienten, der sie als Wesensdifferenz konstituiert, die ›Tendenz‹ hat kein Ende, keine äußerliche Grenze, die sie erreichen oder der sie sich auch nur nähern könnte. Die Tendenz besitzt einzig eine interne Grenze, die sie überschreitet, allerdings indem sie sie verschiebt, das heißt, sie rekonstituiert sie als interne Grenze, die erneut mittels Verschiebung überschritten werden muß, wiedererfindet: so erzeugt sich die Kontinuität des kapitalistischen Prozesses in diesem stets verschobenen Einschnitt des Einschnitts […]«[44] Diesseits von »Globalisierungen« reißen Räume und Zeiten auf, die gleichsam durch einen Mangel an Code charakterisiert sind. Im »Globalen« restituieren sich Risse, die das phantasmatische Kontinuum des »Globalen« selbst bedrohen, und insofern produziert die »Globalisierung« keineswegs ein Kontinuum. Sie läßt die uncodierbaren Einschnitte barbarischer Inschriften um so unbeherrschbarer wiederkehren, die sie als Quotient differentieller Beziehungen zu durchlaufen und auszubeuten sucht. Mediale Zeitkriege führen technische Codierungen ins Feld, die Zertrümmerung zeit-räumlicher Horizonte vollzieht sich in technischen Einschnitten, die nicht etwa ein Kontinuum nivellierter Raumzeitlichkeit hervorbringen, sondern deren interne Partikularisierung zugleich vervielfachen und verschärfen. Andere Räume, andere Zeiten brechen auf, die sich techno-ökonomisch nicht mehr

44. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Anti-Ödipus*, S.296.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

codieren lassen und neue barbarische Kriege hervorrufen. Die Deterritorialisierung verwandelt das »Globale« in eine Größe, aus der herausgefallen sein wird, wer technologischen Zeitkriegen nicht gewachsen ist, in denen das »Globale« erzeugt und umkämpft wird. Und dies akkumuliert, im Zeichen des »Globalen«, nicht-codierbare, gleichsam schwarze Zonen, deren Zeiten und Räume sich nicht mehr verorten lassen. Es entzieht dem Begriff des »Globalen« den phantasmatischen oder apokalyptischen Index eines definitiven Abschlusses. Indem es in Blitzkriegen seiner Realisierung eine äußerste Fragmentarisierung in Szene setzt, kündigt sich in ihm nur eine andere Epoche von Bürgerkriegen an. Wird der Krieg der Ökonomie also in diesem Sinn einer *imago* narzißtischer Selbstberührungen »total« werden können? Ohne Zweifel, dies wäre möglich. Doch wirft dies nur die Frage auf, mit welchen Waffen geantwortet werden wird. Sollte es etwa dies gewesen sein, was mit der »Globalisierung« auf dem Spiel steht?

Der zerbrochene Horizont

Bereits die Metapher des »Globalen« aber zeigt das Problem an. Was wird unter Bedingungen des »Globalen« aus Begriffen eines »Horizonts«, an den sich das »Lebendige« noch halten könnte? Diese Frage betrifft nicht – oder erst in zweiter Linie – geostrategische Probleme. Zuvor berührt sie phänomenologische Horizontbegriffe von Zeit und Raum und damit auch einen bestimmten Begriff der »Geschichte«. Zwar präsentiert sich der »Wert« zunächst als Unterwerfung des Raums unter das zeitliche Diktat, das sich in eskalierenden Geschwindigkeiten vollstreckt. Er inszeniert die Vernichtung des Raums durch die Zeit, wie Marx sagt. Aber in dieser Verzeitlichung kehrt eine bestimmte Verräumlichung auch wieder. Stets folgt der »Wert« einem zeitlichen *Horizont* seiner eigenen Realisierung. Immer steht er sich bevor und setzt sich dem Risiko aus, sich in der *Zeit* seiner Zirkulation auch zu erschöpfen. Insofern widerstreitet er zugleich seinem eigenen Begriff. Das Kapital projektiert seiner symbolischen Verfassung nämlich nicht nur eine Zukunft. Es »ist« diese Zukunft, es hat sie ausdeterminiert oder ihre Offenheit bereits hintergangen. Es »ist« ihre Aneignung, denn es beschreibt eine Art kalter Ekstase dieser Zukunft, die sich folglich nur als Perfektfutur schreiben läßt. Darin besteht seine Begierde; denn »die Begierde ist Begierde des Anwesens. Auch der Eros wird ausgehend von der Anwesenheit gedacht. Wie die Bewegung. Hegel nennt das Telos,

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das die Bewegung in Bewegung setzt und das Werden auf sich selbst hin ausrichtet, den absoluten Begriff oder Subjekt.«[45]

So lange er zirkuliert, widerfährt dies dem »Wert« ökonomisch aber immer noch als *Entwertung* qua Zirkulation. Selbst unter Bedingungen einer »Vernichtung des Raums« begegnet ihm die Entwertung als Zeit, in der seine Zirkulation Kosten verursacht, die den Mehrwert mindern oder gar der Gefahr einer Erschöpfung aussetzen. Um zu werden, was er gewesen sein wird, wird er also noch den Horizont dieser Zeit durchbrechen müssen, in der er sich verlieren könnte. In gewisser Hinsicht kommt dieser »Wert« insofern immer von *beiden* Seiten seines eigenen zeitlichen Horizonts auf sich zu, und unablässig ist er darauf angewiesen, diesen Horizont von beiden Seiten her einzureißen, um ihn auf Null zu reduzieren. Produktion und Aneignung im Nu, in Ubiquität und »Echtzeit« werden so zu den beherrschenden Parametern, in denen der Wertprozeß seiner eigenen Zukunft nicht nur entgegenstürzt, sondern den Horizont seiner eigenen Zukunft *ein*holen und *über*holen muß. Er wird diese Horizonte hinter sich lassen, um jenes Versprechen auf »absolute Selbstgegenwart« einzulösen, das ihm selbst innewohnt. Dies allerdings bestimmt das Verhältnis zu den technischen Mitteln, die er aufbietet, und kaum könnte deutlicher der agonale Zug hervortreten, der die Metaphysik der Präsenz und ihre »Geschichte« kennzeichnet. Vom Privileg einer »Gegenwart« ausgehend, die sich im »Jetzt« fixieren soll, setzte die Präsenzmetaphysik Vergangenheit und Zukunft zunächst der Bestimmung aus, »Nicht-mehr-Jetzt« oder »Noch-nicht-Jetzt« zu sein. Dies kündigte aber nur eine weitergehende Reduktion an, die alle Zeit auf die Ubiquität eines »Jetzt« zusammenstürzen lassen soll. Darin besteht die Kriegserklärung, die der »Wert« gegen die Zeitlichkeit des eigenen Horizonts richtet, sofern die »vernichtete« Räumlichkeit oder Verräumlichung als zeitlicher Aufschub in ihr wiederkehrt. »Der Begriff als absolute Subjektivität denkt sich selbst, er ist für sich und bei sich, er hat kein Außen und versammelt seine Zeit und seinen Unterschied in seiner Selbstgegenwart, indem er sie tilgt.«[46] In bestimmter Hinsicht zeichnete sich diese Tilgung immer ab. Bereits die nivellierte Zeit war auf eine göttliche Selbstgegenwart zugestürzt, von der sie als unbewegtem Beweger ausging, um sich als Horizontalität überhaupt entwerfen zu können. Bereits sie wird Techniken unendlicher Geschwindigkeit vorausgesetzt haben, noch bevor sie daran gehen

45. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S.70.

46. Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann, dies technisch auch zu realisieren. Bereits in der Metaphysik ihrer eigenen Voraussetzung regiert also der Krieg *um* die Zeit und *in* der Zeit. Und um die Kriegs-Ökonomien dieser *Tilgung* des zeitlichen Horizonts wird es im folgenden gehen.

1. Zunächst scheint Marx nämlich alles zu unternehmen, um die Möglichkeit einer unendlichen Geschwindigkeit zu bestreiten, die diese Tilgung in Szene setzen könnte. Zwar tendiert das System dazu, »dromologisch« (Virilio) zu werden. Doch zeichnen sich ihm dabei gewisse Grenzen ein. Wäre die Übertragung in einem bestimmten Sinn »absolut«, hätte sie also keine Abstände mehr zu überbrücken, die sie iterieren lassen, so hätte sie sich selbst unmöglich gemacht. Denn ihr *télos* besteht darin, reicher zu sich zurückzukehren, oder der »Wert« ist auf eine Differenz oder Alterität verwiesen, die er durchlaufen muß, um sich gegen sie tauschen zu können und sie für sich »arbeiten« zu lassen. Alle Bedingungen, die sich in einer aristotelischen Metaphorologie abgezeichnet hatten, kehren insofern unter techno-ökonomischen Bedingungen wieder. Zwar resultiert jeder metaphorische Effekt aus bestimmten Geschwindigkeiten. Was sich in einem Sprechen als Mehrwert »geistreicherer« Wendungen aneignen läßt, geht aus Ökonomien einer Verkürzung ihrer eigenen Ausdrücklichkeit hervor. Doch setzt dies eine Verräumlichung, also Abstände oder differentielle Terme voraus, die sich überspringen und damit verkürzen *lassen*. Wäre die Verkürzung dagegen »absolut« oder die Geschwindigkeit unendlich, so müßte der »eigentliche« mit dem »übertragenen« Ausdruck entweder völlig zusammenfallen oder unendlich von ihm getrennt bleiben. Die Ökonomie der Metapher hätte, einer inneren Logik folgend, vor allem zerstört, worauf sie zielte, denn sie hätte ihre eigenen Bedingungen vernichtet. Folgerichtig erklärt Marx, daß eine unendliche Umlaufgeschwindigkeit das Wertverhältnis selbst bedrohen oder aufheben würde. »Es ist die notwendige Tendenz des Kapitals, danach zu streben, die Zirkulationszeit = o zu setzen, *d.h., sich selbst aufzuheben*, da nur durch das Kapital die Zirkulationszeit als die Produktionszeit bestimmendes Moment gesetzt ist.«[47] Um Kapital zu bleiben, muß die immanente Tendenz zur Freisetzung unendlicher Geschwindigkeiten also beständig aufgeschoben bleiben, würde sie sich doch sonst in einer Art selbstverzehrender Bewegung selbst »aufheben«.

Woher aber rührt dieser Aufschub? Und was ökonomisiert ihn? Marx verweist zunächst auf die Agrikultur. Keine Zirkulationsgeschwindigkeit, so erklärt er, wird aus einer Ernte pro Jahr zwei

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

machen können. Wäre eine Ernte bereits verkauft, sobald sie eingebracht wurde, müßte das agrikulturelle Kapital auf die nächste zuwarten. Insofern gibt es eine »natürliche Schranke«, die sich einer unendlichen oder absoluten Geschwindigkeit widersetzt. Technologische Geschwindigkeiten können diese Schranken zwar reduzieren, nicht aber einreißen oder auflösen. Marx scheint also zunächst mit einer gewissen Resistenz des »Realen« zu rechnen, das sich in »Echtzeit« nicht einholen läßt. Es widersteht dem Diktat performativer Sätze oder kommt Geschwindigkeiten zuvor, in denen sich der »Wert« in absoluter Präsenz realisieren und damit selbst *über*-holen würde. Das »Reale« unterbricht jene *imago*, in der sich der »Wert« so abstandslos aneignen würde wie Narziß sein Antlitz, als er sich im spiegelnden Wasser seines Begehrens zu umarmen suchte. Unvermeidlich würden die Spiegel dieses Wassers unter seiner eigenen Berührung in Aufruhr geraten, würde die *imago* zerfallen, die das Begehren in ihm anstachelte. Doch genau besehen, ist für diese narzißtische Szene nicht einmal das »Reale« ausschlaggebend. Nie führt es sich ökonomisch anders als über das Geldsymbol ein, das ihm den Status einer »Realität« verleiht und deshalb zu narzißtischen Spiegelfechtereien erst einladen kann. Tatsächlich würde der »imaginäre Wert« am »Realen« also nur zerbrechen, weil er im Versuch seiner Selbstaneignung auf die symbolischen Voraussetzungen seiner selbst gestoßen wäre. Sie sedimentieren sich im Geld und haben jede Spiegelung bereits differentiell unterlaufen. Unvermittelbar verschiebt sich die Frage des Aufschubs damit auf die Funktion des Geldsymbols. Könnte das Kapitalverhältnis also durch symbolische Manipulationen, im Kreditwesen etwa, in ein narzißtisches Stadium eintreten? Aber dies stellt sich ebenfalls als Holzweg heraus: »Die Zirkulationskünstler, die sich einbilden, durch Geschwindigkeit der Zirkulation etwas andres tun zu können, als die vom Kapital selbst gesetzten Hindernisse seiner Reproduktion abzukürzen, sind auf dem Holzweg (noch toller sind natürlich die Zirkulationskünstler, die sich einbilden, durch Kreditanstalten und -erfindungen, die die Dauer der Zirkulationszeit aufheben, nicht nur den Aufenthalt, die Unterbrechung in der Produktion, die die Verwandlung des fertigen Produkts in Kapital erheischt, zu beseitigen, sondern das Kapital selbst überflüssig zu machen, wogegen das produzierende Kapital austauscht; d.h. zugleich auf der Grundlage des Tauschwerts produzieren und die notwendigen Bedingungen der Produktion auf dieser Grundlage zugleich beseitigen wollen, weghexen.«[48] Das Marx'sche Argument ist allerdings von einiger Komplexität. Zunächst können

48. Ebd., S.450.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

technisch-mediale Geschwindigkeiten die Zirkulationszeit zwar abkürzen, doch niemals auf Null reduzieren. Erst, wenn der Wert des zirkulierenden Kapitals realisiert ist, kann es erneut investieren und einen weiteren Zyklus seiner Verwertung eröffnen. Das Ende des einen Produktionszyklus' ist durch eine irreduzible Zäsur vom Beginn eines neuen Zyklus getrennt. Diese Bedingung ist ihm unhintergehbar. Aber dann ergänzt Marx das erste Argument durch ein zweites. Das Reale führt sich immer über das Symbolische des Geldes ein. Zwar nicht in unendlichen technischen Geschwindigkeiten, sehr wohl aber unter Bedingungen des *Kredits* könnte deshalb ein neuer Produktionszyklus einsetzen, bevor der Mehrwert des vorhergehenden realisiert wäre. Im Kredit stellt sich eine Zeit-Technik her, die erneut zu produzieren erlaubt, während das Produkt des vorangegangenen Zyklus noch zirkuliert. Wird diese Technik jene Überholung und Zertrümmerung der Zeithorizonte erlauben, nach der gefragt wird? Zumindest ökonomisiert der Kredit eine doppelte Bürgschaft. Er wird auf noch nicht realisierten Mehrwert gewährt und ermöglicht zugleich eine Produktion, die neuen Mehrwert noch nicht einmal produziert hat. Der Kredit greift also in mehrfacher Hinsicht auf die Zukunft vor, er durchbricht deren Horizont. Gelingt es, noch einmal, dem sich verwertenden Wert wenigstens auf diesem Weg narzißtische Vergnügungen zu eröffnen, oder gar, die »notwendigen Bedingungen der Produktion wegzuhexen«?

2. Zumindest verschieben sich alle Einsätze des Systems, sobald solche Kredittechniken einspringen. »Die notwendige Tendenz des Kapitals daher *Zirkulation ohne Zirkulationszeit*, und diese Tendenz ist die Grundbestimmung des Kredits und der Credit contrivances des Kapitals. […] Dies ist eine Form der *Zirkulation ohne Zirkulationszeit*. Das Geld ist selbst ein Produkt der Zirkulation. Es wird sich zeigen, wie das Kapital im Kredit neue Produkte der Zirkulation schafft.«[49] Sobald er kreditiert wird, ist der »Wert« allerdings bestimmter Bedingungen von Raum und Zeit enthoben. Die Produktion kann unmittelbar fortgesetzt werden, ohne die Realisierung des Mehrwerts abwarten zu müssen. Andere Räume, andere Zeiten fungieren nunmehr als Substitut einer ausstehenden Produktion und Realisierung von Mehrwert. Diese Zeiten und Räume werden gleichsam vorgezogen oder antizipiert. Schnitte in Zeit und Raum also: »zukünftige« Produktion wird abstandslos zur »gegenwärtigen«. Derart führen sich Zeittechniken ein, die tatsächlich alle Kommunikations- und Transporttechnologien überbieten. Allerdings beschreibt das nicht schon eine Konstellation, in der sich ein

49. Ebd., S.561.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bruch mit dem Geld als Symbol und Ausdruck vollzogen hätte. Ganz im Gegenteil artikuliert sich in ihr die Bestimmung des Geldes selbst. Geldkapital, so wiederholt Marx, *ist* bereits Anweisung auf zukünftige Arbeit; und deshalb setzt er an dieser Stelle auch hinzu: »Die Basis des Kredits ist hierin schon gelegt.«[50] Insofern kristallisiert die Ökonomie der Zeit, die der Kredit freisetzt, nur aus, was sie gewesen sein wird – Anweisung auf *zukünftige* Arbeit, in deren Zeichen sich der »Wert« von einem gewissen Zeithorizont zu emanzipieren sucht. Mit dem Kredit wird zukünftige Arbeit, die im Horizont der Realisierung ausstand, in bestimmter Weise nämlich »real«. Sie wird antizipiert. Sie kann erneut einsetzen, obwohl der vorangegangene Zyklus der Verwertung noch nicht abgeschlossen wurde. Aber in bestimmter Hinsicht macht dies die »reale« Arbeit ihrerseits zur Fiktion. Zumindest entzieht es ihr alle phänomenalen Bestimmungen einer »lebendigen Gegenwart«. Diese Arbeit setzt nicht nur im Medium einer bestimmten, nämlich kreditierten »Zukunft« ein. Diese Arbeit, diese Produktion bewegt sich ihrerseits in einer Zeitlichkeit, die jede Metaphysik einer einfachen, unmittelbaren oder sich präsenten Gegenwart überholt hat wie auch den Horizont ihrer Zukunft. Im Zeichen des Kredits und seiner Usurpation der Zeit nimmt die Produktion deshalb ebenso spekulären wie spekulativen Charakter an. In ihr beginnt sich der Anspruch zu realisieren, unendliche Zeiträume zu besetzen und zu kolonisieren. In ihr greift das Diktat einer »Gegenwart« auf alle Zeiten über, denn der Kredit spielt selbst mit Ewigkeiten und streicht insofern jede Vorstellung einer einfach gegebenen »Gegenwart«. Zumindest läßt Marx in dieser Beziehung an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Wird nämlich »der Mehrwert in der begriffslosen Form des Zinses gefaßt, so ist die Grenze nur quantitativ und spottet jeder Phantasie. In dem zinstragenden Kapital ist aber die Vorstellung vom Kapitalfetisch vollendet, die Vorstellung, die dem aufgehäuften Arbeitsprodukt, und noch dazu fixiert als Geld, die Kraft zuschreibt, durch eine eingeborne geheime Qualität, als reiner Automat, in geometrischer Progression Mehrwert zu erzeugen, so daß dies aufgehäufte Arbeitsprodukt, wie der ›Economist‹ meint, allen Reichtum der Welt für alle Zeiten als ihm von Rechts wegen gehörig und zufallend schon längst diskontiert hat.«[51] In gewisser Weise also scheint der »Wert« mit dem Kredit die Bahnungen seiner eigenen Metaphorizität zu sprengen. Im Kredit konfigurieren sich die Metaphern des Ökonomischen zur absoluten Zukunft ihrer selbst. Produktion mu-

50. Ebd., S.284.

51. Marx: *Kapital*, Bd.III, S.412.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tiert zur Realität eines Phantasmas. Sie erlaubt es dem zinstragende Kapital, Gegenwart werden zu lassen, was den »Wert« zunächst auf den Horizont seiner Zukunft zu verwiesen schien.

3. Denn als Kredit greift dieser »Wert« als Anspruch auf den Reichtum der Welt »für alle Zeiten« über, wie Marx den *Economist* zitiert. In einer Weise, die ihn in die Unendlichkeit seiner selbst eingesetzt hat, kennt der »Wert« die Zeit nicht mehr als die seiner Untertanen, sondern alle Zeit als *sich selbst* untertan. Er hat sich auf ihr niedergelassen und sie als sein eigenes Medium usurpiert. Nicht mehr eine »Gegenwart« also eignet er sich an, sondern eine »Zukunft«, die er als »Gegenwart« bereits »jetzt« ausbeutet. Insofern gibt es keine »Zukunft«, die der »Gegenwart« noch gegenüberstünde und sich vor ihr wie ein Horizont von Möglichkeiten aufspannen würde. »Zukunft« wird zum Element einer »Wert-Gegenwart«, die in sich selbst kontrahiert. Der »Wert« hat seine eigene »Zukunft« überholt, und darin zeichnet sich ab, was deren Nichtung genannt werden könnte. Er zerstört Rückzugsgebiete der Zeit, die sich im Horizont von Möglichkeiten aufgetan hatten, um sie wie in einer Zangenbewegung zu zerbrechen. Aber insofern setzt diese odysseeische List im Zerfall temporaler Distanzen auch frei, was *unheimlich* in dieser Ökonomie der Zeit wiederkehrt. Unheimlich nämlich ist, was im Innern des Heimischen als dessen »verdrängte« Voraussetzung umgeht, also andrängen oder wiederkehren läßt, was »verdrängt« wurde. Als Anweisung auf zukünftige Arbeit bringt das Kreditkapital eine Arbeit ins Spiel, die abwesend und insofern »tot« ist. Und dies diktiert auf der Ebene des Kredits gespenstische Volten, in denen sich »Leben« und »Tod« der Ökonomie ineinander verschränken; im Kredit artikuliert sich selbst das Medium dieser gespenstisch gewordenen Zeitlichkeit.

Die Ökonomie des Unheimlichen, die unheimliche Ökonomie, die hier aufbricht, verschiebt den Status jeder ökonomischen Metaphorik, um sie wie zwischen Leben und Tod fluoreszieren zu lassen. Sowohl lebendig als auch tot, entzieht sich ihr alles, worin sie sich als Spiel von »eigentlicher« und »übertragener« Bedeutung noch würde einrichten können. Es gibt nämlich gar keine »eigentliche« Bedeutung, die von einer Selbstpräsenz ausgehen könnte, um sich sodann den Riskanzen einer Übertragung zu überlassen. Alle Selbstpräsenz ist bereits in sich verspätet. Alles gruppiert sich um eine Wert-Zeit, deren zerfallenes Zentrum in einer Ekstatik des Geldfetischs besteht, der wie von Ewigkeit ist und eine Ewigkeit an Arbeit unter sich begreift. Dieser Fetisch läßt alles, was ist, ob lebend, ob tot, »in« dieser Zeit »sein«. Und dies verwirrt die metaphysischen Beziehungen von Leben und Tod in fundamentaler Weise. Die Zeit ist keine Größe, »in der« sich die Lebenden wie in einem

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gemeinsamen Horizont versammeln würden. Sie schließt die Toten ebenso ein wie jene, die nicht oder noch nicht geboren sind. Sie läßt sie erarbeiten, was *gratis* in Odysseen einer Verwertung eingeht, die alle Zeiten usurpiert hat. In dieser Unermeßlichkeit der Zeit wird die *Alterität* buchstäblich zur Geisel einer unheimlich gewordenen »Gegenwart«. Alle Technologien, die im Takt der Uhrzeit auf Äonen zugreifen, realisieren sich als Investition des Unendlichen in den Willen, wie Lyotard sagt. Was sich als lebendige Präsenz zu haben glaubt, kreditiert sich aus einer uneinholbaren Abwesenheit. Der Tod ist insofern lebendig geworden: nicht nur läßt er Tote gespenstisch unter Lebenden, sondern ebenso die Lebenden *als Tote* miteinander umgehen. Es gibt kein Leben unter Bedingungen dieser Verwertung, das nicht aus einer Nicht-Präsenz dieses Todes auf sich zugekommen wäre. Oder es gibt keine Gegenwart, die nicht von einem bestimmten »Tod« gezeichnet wäre, um sich im fahlen Licht ihres eigenen, gespenstischen Erscheinens als Trugbild dieser Gegenwart zu präsentieren. Gibt es überhaupt ein Leben? fragt Marx deshalb, doch ebenso: Was könnte es heißen, »leben zu lernen«?[52]

4. Allerdings griffe es zu kurz, diese Tilgung von Horizonten erst mit einer Ökonomie des Kredits einsetzen zu lassen. Diese Verkürzung könnte darauf hinauslaufen, den Kredit als Ungeheuer, als Monströsität oder Perversion eines ansonsten symbolisch »intakten« Kapitalcorpus zu verfemen; und nichts anderes halluzinieren denn auch die Antisemiten aller Zeiten und Länder. Entscheidend bei Marx dagegen ist, daß der Kredit dem Begriff des »Werts« unveräußerlich innewohnt. Die Usurpation des Unendlichen entspringt keinem »Mißbrauch« des Geldes, sondern wohnt seiner Symbolstruktur inne. Doch damit nicht genug, reduziert sich diese Tilgung des Horizonts auch nicht auf Bereiche einer »Ökonomie der Ökonomie«. Das Problem, das Marx aufwirft, reicht ungleich weiter. Es betrifft die Frage, *unter welchen Bedingungen* sich einer okzidentalen Metaphysik der Selbstgegenwart »im allgemeinen« zum Projekt einer solchen »Ökonomie der Ökonomie« verdichten kann. Es geht um die Frage, was das Phantasma dieser »absoluten Selbstpräsenz« ökonomische Gestalt verleiht. Immer geht es in den okzidentalen Odysseen jedenfalls bereits um ein gewisses *posthistoire*, das ihr Projekt begleitet: um die Überholung einer Zeitlichkeit, mit der die Odysseen dieser Ökonomie ihre Wahrheit im Stillstand der Zeit beschwören müssen. Im Zeichen dieses *posthistoire* wird sich die »Geschichte« des odysseischen Projekts immer schon hinter sich gebracht haben. Jede Odyssee wird von diesem unheimlichen Doppelgänger begleitet und

52. Vgl. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.9ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingeholt, der den Horizont der Zeit bereits hat stillstehen lassen. Weit davon entfernt, einen unerhörten Einbruch zu markieren, gehört das *posthistoire* insofern selbst einem vertrauten, dem vertrautesten, nämlich dem immer schon tradierten Begriff der »Geschichte« an: jenem, der eine Finalisierung der Zeit im Phantasma einer Metaphysik des »Seins« beschreibt, und sei es – »ökonomisch«.

5. Ebenso wenig jedoch, wie sich die Verwertung durch eine Dromologie der Verkehrs- und Kommunikationsbedingungen von den Inschriften ihrer Verräumlichung befreien konnte, gelingt dies bereits auf der Ebene des Kredits. Marx läßt keinen Zweifel daran, daß der Kredit noch immer auf eine »Arbeit« verwiesen ist, selbst wenn sie jeder »lebendigen Gegenwart« entzogen und dadurch gleichsam zeitlos wurde. »Das Produkt vergangner Arbeit, die vergangne Arbeit selbst, ist hier an und für sich geschwängert mit einem Stück gegenwärtiger oder zukünftiger lebendiger Mehrarbeit.«[53] Auf die sexuelle Metaphorik einer »Schwängerung«, die Marx in diesem unheimlichen Szenario auftauchen läßt, auf diesen Verkehr mit Toten wird ebenso zurückzukommen sein wie auf die Geschlechterdifferenz, die in ihm anklingt. Zunächst allerdings gibt den Ausschlag, daß das »Produkt« der Kredit-Ökonomie immer schon tot, gegenwärtig und noch nicht geboren ist. Insofern ist der Kredit noch immer Verweis: er wird von den Spuren seiner Herkunft aus Produktion und Verwertung ebenso wenig frei wie von einer Beziehung, die ihn an eine ausstehende Arbeit adressiert. Auch der Kredit also bleibt von Zäsuren gezeichnet, die dem Narzißmus des »Werts« weit reichenden Widerstand entgegensetzen. Der Kredit hat sich nicht schon des Symbolischen entledigt, das sich mit »Arbeit« tauschen muß, denn er verweist auf eine »zukünftige Mehrarbeit«. Noch immer gemahnt er also an eine Unterbrechung, die dem Symbolischen unveräußerlich ist oder es Symbolisches erst sein läßt. Zwar mag Geldkapital nämlich zum Zinskapital mutieren, das alle Reichtümer aller Zeiten unter sich begreifen soll. Doch war es, als symbolische Größe, zum einen seinerseits als Größe auf sich zugekommen, in der es sich mit Arbeit ausgetauscht haben mußte, um akkumuliert werden zu können. Es ist Produkt vergangener Arbeit, wie Marx sagt, oder es erinnert daran, »daß in der Tat die Erhaltung, und insoweit auch die Reproduktion des Werts der Produkte vergangner Arbeit nur das Resultat ihres Kontakts mit der lebendigen Arbeit ist.«[54] Auch der Kredit bleibt insofern von den Voraussetzungen seiner eigenen Genealogie gezeichnet. Vor allem

53. Ebd., S.412.

54. Marx: *Kapital*, Bd.III, S.412.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aber verweist er auf *ausstehende Arbeit*, in der er sich als Kredit wird beglaubigen müssen. Zwar läßt sich der Aufschub, der sich so in Szene setzt, immer neu dehnen. Ein Kredit kann durch einen anderen ersetzt und abgelöst werden. Aber indem er insofern eine potentiell unendliche Zukunft diskontiert, muß er seine eigene Symbolizität gleichwohl bewahren. Er bleibt davon abhängig, sich als imaginäre Größe zu einer Unterbrechung seiner selbst zu verhalten, die »Arbeit« heißt: darin findet auch sein Narzißmus letzthin eine spezifische Grenze. Und dies macht bereits lesbarer, was sich bei Marx in einer Metaphorik der »Schwängerung« und damit einer bestimmten Geschlechterdifferenz vorträgt. Die Skansion dieser »Schwängerung«, die am »Platz des Vaters« stattfindet, injiziert dem Kredit das Gesetz jeder Wert-Ökonomie: daß ihre symbolische Ordnung nur ist, was sie ist, indem sie einer »Arbeit« ausgesetzt bleibt, die nicht symbolisierbar ist. Und kündigt sich nicht hier auch an, was sich als »Revolution« denken ließe, die solche Beziehungen von »Schwängerung« und väterlichem »Gesetz« selbst zerstört?

6. Doch ließe sich zunächst nicht eine Ökonomie denken, in der das Subjekt jede Alterität oder Unterbrechung in einer Art vollendeter Spiegelung seiner selbst getilgt hätte? Was also könnte dem »Wert« erlauben, sich auto-erotisch in eine Art narzißtischer Selbstgegenwart zu versenken, um sich darin einen bestimmten Tod anzueignen, sich ihm zu überlassen und ihn zugleich für sich arbeiten zu lassen? Um zur imaginären Größe zu werden, in der sich das »absolute Subjekt« bruchlos und unendlich spiegeln könnte, müßte dieses Kapital *seinerseits aus einer Spiegelung hervorgegangen sein*. Es dürfte keinen »Kontakt mit der lebendigen Arbeit« mehr unterhalten und auf keine »Arbeit« mehr verweisen. Nicht aus einer »Schwängerung«, aus einem bloßen Zitat seiner selbst oder wie ein Clone müßte es entstanden sein. Marx erwähnt hier neben den Staatsschulden vor allem das Aktienkapital. Mit ihm entstehen allerdings Eigentumstitel, in denen sich das Kapital imaginär kopiert und vervielfacht oder clont. »Die selbständige Bewegung des Werts dieser Eigentumstitel, nicht nur der Staatseffekten, sondern auch der Aktien, bestätigt den Schein, als bildeten sie wirkliches Kapital neben dem Kapital oder dem Anspruch, worauf sie möglicherweise Titel sind. Sie werden nämlich zu Waren, deren Preis eine eigentümliche Bewegung und Festsetzung hat. Ihr Marktwert erhält eine von ihrem Nominalwert verschiedne Bestimmung, ohne daß sich der Wert (wenn auch die Verwertung) des wirklichen Kapitals änderte.«[55] So kann ein Schuldschein, der das Fehlen von Wert indiziert, selbst

55. Ebd., S.485.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Wert und damit zur Ware werden. Das, was den Schuldschein von der Schuld trennt, auf die er Titel ist, wird seinerseits zum Gegenstand, der sich tauschen läßt. Die Summe zirkuliert also zweifach: als Geld ebenso wie als Anweisung auf geschuldetes Geld. Das Imaginäre hat einen Mangel damit zur Gänze verdoppelt. Es clont sich, um seinerseits einen Wert »darzustellen«. Diese Semiokratie scheint sich tatsächlich vom Realen ebenso abgekoppelt zu haben wie vom Symbolischen. Sie kreist in einem Spiegelstadium, in dem sich der Mangel zur Gestalt eines imaginären Werts verfügt hat. Es taucht aus einer Ordnung des »Simulakrums« auf, wie Baudrillard sagen würde, das sich aller Relationen zum Realen wie zum Symbolischen »von Anfang an« entledigt hätte. Es hat gewisse Beziehungen zum Geldsymbol nicht verloren, von dem es sich abgesetzt haben wird wie ein Spiegelbild vom Gespiegelten. Allerdings stellt es nur noch einen *Titel* dar, der sich wie eine Kopie auf die »Referenz« dieses Spiegelstadiums stützt. Nur so kann es als imaginäre Größe flottieren und das Reale ebenso unter sich begreifen wie das Symbolische, um beide dem Narzißmus seiner bruchlosen Aneignung zu unterwerfen.

In gewisser Weise zitiert das imaginäre Kapital also, was sich ihm stillschweigend als Mangel zugestellt hat, um diesen Mangel zur positiven Gegebenheit zu verdichten und flottieren zu lassen. Die Marx'sche Pathognostik kann deshalb hervorheben, »wie das zinstragende Kapital überhaupt die Mutter aller verrückten Formen ist, so daß z.B. Schulden in der Vorstellung des Bankiers als Waren erscheinen können […]«.[56] Imaginäres oder fiktives Kapital ist nicht nur das »letzte Wort« einer Oiko-Semiotik des Ausdrucks. In bestimmter Hinsicht ist es vielmehr ihr »erstes«. In ihm spricht sich lediglich aus, daß die Logik von Ausdruck und Symbol immer schon und *in sich* vom Diktat des Imaginären beherrscht war. Immer ist Geld *Ausdruck*, nimmt es Gestalt an und fügt sich insofern Relationen des Imaginären. Deshalb kann Marx auch darauf hinweisen, daß keine Nation um einen Heller ärmer würde »durch das Zerplatzen dieser Seifenblasen von nominellem Geldkapital«.[57] Doch weiß zugleich niemand genauer als er, daß ein Rekurs auf das »Reale« den Bann dieser Illusion nicht brechen wird. Denn nirgends, weder als Ausdruck noch als Symbol, weder im Tausch noch im Gebrauch geht es um das »Reale«, und deshalb stellt die Genese imaginären Kapitals auch keinen »Sündenfall« dar, der die oiko-semiotische Ordnung aus einem Stand ihrer Unschuld vertrieben hätte. Diese

56. Ebd., S.483.

57. Ebd., S.486.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Genese folgt vielmehr jenen Dispositionen von Ausdruck und Symbol, die imaginär in sich eskalieren, um sich im Clone zu vollenden. In ihnen sind die inflationären Schübe bereits vorgezeichnet, mit denen die Simulakren des fiktiven »Kapitals« im Spiegelstadium der Zeichen zu wuchern beginnen. Bereits in diesen Dispositionen kündigt sich jene Macht an, die sich auf der Ordnung von Produktion und Verwertung nur niederlassen kann, weil sie in sich schon fiktiven Charakter trägt. »Gewinnen und Verlieren durch Preisschwankungen dieser Eigentumstitel sowie deren Zentralisation in den Händen von Eisenbahnkönigen usw. wird der Natur der Sache nach mehr und mehr Resultat des Spiels, das an der Stelle der Arbeit als die ursprüngliche Erwerbsart von Kapitaleigentum erscheint und auch an die Stelle der direkten Gewalt tritt. Diese Sorte imaginären Geldvermögens bildet nicht nur einen sehr bedeutenden Teil des Geldvermögens der Privaten, sondern auch des Bankierkapitals, wie schon erwähnt.«[58]

7. Welche Schlußfolgerungen lassen sich nun aus dieser Genealogie des »imaginären Kapitals« ziehen, die Marx entwickelt? Wie korrespondiert der Narzißmus des »Werts«, der sich in dieser imaginären Spiegelung errichtet, dem Realen und dem Symbolischen? Und wie entzieht er sich ihnen? Zunächst: Oppositionen von »wirklichem« und »imaginärem« Kapital sind alles andere als »ursprünglich«. Sie markieren keine Zäsur, die das Zeichen wie von einem »Referenten« fortgerissen und so in eine flottierende Größe verwandelt hätte, und deshalb definiert sich hier auch nicht der Einsatzpunkt, an dem die *Kritik* die Entscheidung sucht. Zwar scheint Marx zunächst selbst jener porösen Linie zu folgen, an der sich das »imaginäre« vom »realen« Kapital absetzt. Doch zeichnet er diese Linie nur nach, um eine ganz andere Instanz zu markieren, die *beide gleichermaßen durchbricht*. Sie verbirgt sich im »Wirklichen« wie im »Imaginären«, indem sie zu einer bestimmten »Symbolisierung« drängt. Zwar ruft die sexuelle Metaphorik die Familienszene einer Zeugung auf. Sie spricht nicht nur vom »Kontakt« mit dieser Arbeit; ausdrücklich appelliert sie an eine väterliche Instanz, die durchbricht, was als »Mutter aller verrückten Formen« in Erscheinung treten könnte. Und muß dies nicht zunächst den Verdacht wecken, daß die Marx'sche Familienszene einen bestimmten Mythos von Vater und Mutte reproduziert? Beschwört sie nicht eine Vorstellung, die verrückten Gespenster des Imaginären am Platz des Vaters zu vertreiben und sie an einer »ursprünglichen Erwerbsart von Kapitaleigentum« zerfallen zu lassen? Dies hieße allerdings, einen be-

58. Ebd., S.495.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stimmten Kapitalismus wiederherzustellen, eine bestimmte »Normalität«, eine »Wirklichkeit« und »Wahrheit« dieses Kapitalismus nämlich, der sich auf einen »Austausch« mit der »Arbeit« gründen würde. Sollte es etwa dies sein, worauf Marx abzielt? Welcher Ursprungsbegriff also kommt ins Spiel, wenn er von einer »ursprünglichen Erwerbsart« spricht? Und welcher Begriff des »Gesetzes«? Hier zeichnet sich jedenfalls die Entscheidung oder *krísis* ab, auf die Marx zielt. Sie kündigt sich in der Metapher der »Schwängerung« erst an, mit der er auf die »Arbeit« verweist.

Stillschweigend hat Marx nämlich die Akten eines alten Prozesses geöffnet, den Platon im *Phaidros* gegen die Schrift angestrengt hatte. Nicht von ungefähr wurde er im Namen des Vaters geführt. Platon hatte hier die Anklage erhoben, die Schrift werde das präsente Wort spiegeln und ersetzen, verdoppeln und substituieren, doch nur, um als Graphem in gefährlicher und unkontrollierbarer Weise zu zirkulieren. Den Schriften, so Platon, fehle nämlich ihres Vaters Hilfe; da sie ohne ihn umherirren, könne er die Eindeutigkeit ihrer Wahrheit nicht sicherstellen. Dieser Verdacht scheint sich nun, in der Marx'schen Anklage gegen die papiernen Titel des imaginären Kapitals, zu wiederholen. Denn »als Duplikate, die selbst als Waren verhandelbar sind und daher selbst als Kapitalwerte zirkulieren, sind sie illusorisch, und ihr Wertbetrag kann fallen und steigen ganz unabhängig von der Wertbewegung des wirklichen Kapitals, auf das sie Titel sind.«[59] Die illusorischen Werte haben sich von den wirklichen abgelöst. Sie flottieren, ohne eine Beziehung zu dieser Wirklichkeit zu unterhalten. Insofern sprechen sie von imaginären Größen, sprechen sie verrückt und keineswegs von der Wahrheit einer Wirklichkeit. Was also läge näher, als sie erneut an den Platz des Vaters zu verweisen, der diesen Titeln die (weiblichen) Verrücktheiten ebenso austreiben werde wie das platonische Sprechen die gefährlichen Umtriebe der Schrift? – Aber von welcher Wahrheit einer Wirklichkeit wird mittlerweile überhaupt noch die Rede sein können? Und geht es bei Marx tatsächlich um eine solche »Wirklichkeit«? Zunächst nicht von ihr jedenfalls spricht das imaginäre Kapital, sondern von einem *Anspruch*. Es erhebt Anspruch oder stellt diesen Anspruch dar, denn unter der »Akkumulation des Geldkapitals ist zum großen Teil nichts zu verstehn als Akkumulation dieser Ansprüche auf die Produktion, Akkumulation des Marktpreises, des illusorischen Kapitalwerts dieser Ansprüche.«[60] Dies präzisiert immerhin, worin das Sprechen des Imaginären besteht. So

59. Ebd., S.494.

60. Ebd., S.486.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sehr das zinstragende Kapital die »Mutter aller verrückten Formen« ist, so sehr erhebt es »Anspruch« auf eine künftige Produktion. Es bleibt vom Anspruch geprägt, »geschwängert« zu werden von »einem Stück gegenwärtiger oder zukünftiger lebendiger Mehrarbeit«, wie Marx sagt. Insofern drängt es stets zum Vater zurück, um seine Immanenz, seine Wahrheit und Authentizität beglaubigen zu lassen. Zumindest verlangt es nach dem Vater, erhebt es Anspruch auf ihn, ist es dem Vater zugewendet, ohne dessen Hilfe es nicht auskommt, wie Platon sich mokiert. In aller Verrücktheit oder durch sie hindurch appelliert es an eine Instanz, die es verbürgen und für es einstehen könnte. Allen Odysseen zum Trotz oder durch diese Odysseen hindurch bewegt sich auch das imaginäre Kapital auf den Platz einer Wahrheit zu, die mit seiner »Schwängerung« zusammenfallen würde. Immer bleibt es insofern einem platonischen Horizont unterstellt, in dem sich der Wert eines graphematischen Titels dadurch zu erweisen hat, daß es sich im »lebendigen Sprechen« des Vaters bewährt, realisiert und den Wert seiner Wahrheit erfährt. Und von hier aus schreibt sich die Distanz, die wirkliches und imaginäres Kapital voneinander trennt, aus einer gemeinsamen Differenz her, die *beide gleichermaßen* vom lebendigen Wort des Vaters trennt. Wirkliches und fiktives, reales und imaginäres Kapital unterscheiden sich nur durch Nuancen einer Distanz, die sie gleichermaßen von der »Arbeit« trennt. Beide Kapitalien setzen sich durch einen verschiedenen Rhythmus voneinander ab, in dem sie von ihrer »Schwängerung« skandiert werden. Wo das »wirkliche« Kapital den Austausch mit der Arbeit unausgesetzt wiederholt oder diese Wiederholung ist, da wiederholt das »imaginäre« diesen Aufschub, auch wenn es nicht notwendig in Bezirke des »Wirklichen« eintreten muß.

Wie aber steht es dann mit der Adressierung an den Platz des Vaters, an dem sich diese odysseischen Zirkel schließen würden? Man könnte diese Kapitalien dadurch definieren, erklärt Marx, daß »die ganze ungeheure Ausdehnung des Kreditsystems, überhaupt der gesamte Kredit, von ihnen als ihr Privatkapital exploitiert wird. Diese Burschen besitzen das Kapital und die Einnahme stets in Geldform oder in direkten Forderungen auf Geld«.[61] Und dies könnte die Anklage sogar noch verschärfen, die sich im Namen eines bestimmten Platonismus erheben ließe. Immer nur indirekt nämlich würde sich das imaginäre Kapital einer »lebendigen Arbeit« aussetzen. Es könnte sich darauf beschränken, sich als Geldkapital in Beziehung zu anderem Geldkapital oder in bloßen Anspruchstiteln auf

61. Ebd., S.495.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anderes Geld zu bewegen. Das imaginäre Vermögen etwa jongliert nicht nur mit Aktien, sondern mit ganzen Währungen, die es dabei zugrunde richtet. Es beutet ihre Schwankungen aus und stürzt ganze Nationen ins Elend, indem es die symbolische Ordnung des Geldes selbst zur Ware macht. Es entwirft Optionen auf Produktionszyklen, die niemals stattfinden werden. Es folgt Hochrechnungen auf eine »Zukunft«, die durch andere Spielzüge und andere Optionen ebenso phantastisch durchkreuzt werden können. Ohne jeden Sarkasmus kann Marx deshalb die Frage aufwerfen, »wie das Kapital im Kredit neue Produkte der Zirkulation schafft«.[62] Die Titel des imaginären Kapitals sind in diesem Sinn tatsächlich »Produkte«. Sie zirkulieren als Anspruch auf eine Unendlichkeit von Zeit. Zumindest bereiten die Marx'schen Begriffe eine Analyse solcher »Produkte« vor. Als Anspruch auf Geld ließe sich etwa eine Ware denken, die einerseits den Bestimmungen *jeder* Ware gehorcht, Wert und Nutzen zu haben, sich aber zugleich in Technologien produzieren und zirkulieren läßt, die in Bereiche der Lichtgeschwindigkeit vorstoßen, um ihre Zukunft in Echtzeit zu projektieren und zu annektieren. Diese Ware ist in sich Anspruch auf ein Künftiges, das vom Kapital techno-imaginär unter sich begriffen wird. Und damit hat es eine Grenze durchbrochen, der das »wirkliche« Kapital in seiner Zirkulation noch ausgesetzt war. Die Zirkulationsgeschwindigkeit der »imaginären Ware« fiele mit denen medialer Kommunikationen selbst zusammen, und darin zeichnet sich jenes *posthistoire* des Kapitalismus ab, das sich im Zeichen einer Medialisierung des »Werts« realisiert. Aber all dies führt der Frage nur näher, beantwortet sie noch nicht. Denn auch in dieser Medialisierung erhebt das imaginäre Kapital noch Anspruch, adressiert es sich an den Vater oder die Wahrheit einer Wirklichkeit, die Marx sogar die »ursprüngliche Erwerbsart« nennt. Aber ist dies mittlerweile mehr als eine nur eine flüchtige Bestimmung, eine Rückwendung, Rückbindung oder *re-ligio*? Sie als »ursprünglich« anzusetzen, hieße allerdings erneut vergessen zu machen, daß die »Arbeit« selbst nie eine »Realitätsinstanz« war. Zwar muß sich das Symbolische des Geldes mit ihr tauschen; deshalb die *Erfindung* dieser »Arbeit«, die Zurichtung einer »Arbeitskraft« aus techno-ökonomischen Konstellationen raumzeitlicher Rahmenbedingungen. Aber hat diese Erfindung den »Platz des Vaters« nicht selbst schon durchkreuzt, indem sie *Erfindung* ist? Hat sie damit nicht selbst jeden Anspruch auf eine »Referenz« gestrichen, an der die papiernen Titel sich wirklich beglaubigen könnten?

62. Marx: *Grundrisse*, S.561.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Metapher einer Schwängerung jedenfalls verweist auf die Erfindung einer Familienszene, in der die Verrücktheiten gemäßigt werden sollen. Sie ist jedoch selbst simuliert, keineswegs verbürgte Realitätsinstanz, und jede Geste, die das Imaginäre an den Platz des Vaters verweisen würde, wäre deshalb in sich selbst ebenso fiktional geblieben. Im gleichen Maß, in dem sich diese Adressierung herstellt, erweist sich der Arbeitsvertrag nämlich seinerseits als erpreßt, gibt sich das *sýmbolon* als Diktat zu erkennen, das sich auf der »Arbeit überhaupt« nur niedergelassen hatte, um die symbolische Funktion des Geldes in ihm selbst zirkulieren lassen zu können. Und dies macht nicht nur fraglich, ob die Schickung den Platz des Vaters erreicht[63]; dies läßt die Fragwürdigkeit in jeder Verfügung virulent werden, die sich an ihn adressieren würde, also »hier« und »jetzt«. Sobald sich die Ansprüche nämlich realisieren wollen, richten sie allerdings auch ökonomische Verwüstungen an, die alles, worin sie sich auf die Zukunft vertagt hatten, in einer bestimmten »Gegenwart« zerstörerisch Platz greifen läßt. Wenn Marx erklärt, das »Spiel« des imaginären Kapitals trete »auch an die Stelle der direkten Gewalt«, dann speichert dieses Kapital eine Gewalt, die es ebenso verschiebt wie akkumuliert. Dessen Anspruch allerdings geltend zu machen, ihn einzulösen oder an der Arbeit zu beglaubigen, setzt die Gewalt um so unverminderter frei. Internationale Verschuldungen beispielsweise bringen Aporien hervor, die nicht zu beheben sind. Die Ansprüche an die verschuldeten Länder werden zwar niemals eingelöst werden können, wo schon die Zinslasten ihre Ökonomien unendlich überfordern; doch ebenso wenig können diese Ansprüche storniert werden, ließe das den Nominalwert des Kreditkapitals doch international buchstäblich abstürzen und gewaltige Krisen ausbrechen, die den »Wert«-Corpus weltweit zerrütten würden. Deshalb die Zustände der Schwebe, in der die Ansprüche gehalten werden und in der sie zwischen Forderung und Schuldenerlaß balancieren, stets auf einem Grat, der dem Absturz in offene Gewalt äußerst nahe ist. Und deshalb das Flair einer allgegenwärtigen Drohung, das die ökonomischen Systeme umgibt. Denn auch binnenökonomisch zerreißen die »Ansprüche« der Verschuldung jede Kohärenz der Systeme. Die Erosion oder der Zusammenbruch der »Sozialsysteme«, der Rentenversicherungen und Gesundheitsapparate spricht von einer Adresse an den Vater, die fehlgeht und sich nicht einmal fiktional noch beglaubigen läßt. Die Ökonomien erodieren, doch dies ist nur Effekt einer ganz anderen Bewegung,

63. Vgl. Jacques Derrida: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S.174ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die zurückkehren will und dies nur im Zeichen einer bestimmten Erpressung kann. Aber deshalb, »kurz und bündig: Die *dissémination* ist das, was *nicht* auf den Vater *zurückgeht*. Weder beim Keimen, noch bei der Kastration.«[64]

Um so weniger ist die Frage dieser Dissemination aber nur hermeneutischer, metaphysischer oder »seins-geschichtlicher« Natur. Indem sie vom fiktionalen Status spricht, den der Platz des Vaters innehat, trennt sie das Symbolische auch »ökonomisch« von sich selbst. Sie zeichnet in ihm nach, was den Kontrakt des Symbolischen selbst aus einer Geschichte der Unterwerfung hervorgehen läßt. Die Dissemination widersteht den Verlockungen eines bestimmten Platonismus, der sich immer neu einer bestimmten Wahrheitsinstanz zukehren würde, indem sie darauf besteht, daß mit der Wahrheit die Frage der Gerechtigkeit noch nicht einmal gestellt wurde. In den Zerwürfnissen von Raum und Zeit buchstabieren sich vielmehr Zerstreuungen, die sich weder an das Symbolische noch an eine Metaphorik der »Schwängerung« rückbinden lassen. Und im Bruch eines »geschichtlichen Horizonts« zeichnen sich andere Beziehungen von »lebendiger Präsenz« und »toter Schrift« als die platonischen ein. Die Dissemination verschiebt die Frage des Gesetzes in ihren Fundamenten oder vielmehr *mit* ihren Fundamenten, und darin stellt sich die *symbolische* Kohärenz der Systeme selbst in Frage. Dem korrespondiert auch der Zerfall, den es durchläuft, und mehr noch die gewaltsame Wendung, die dieser Zerfall nimmt. Wo die Ansprüche, bislang auf eine Zukunft des Imaginären vertagt, »hier« und »jetzt« Platz greifen, da stellen sie einen äußersten Synchronismus her, der die Onto-Ökonomie in einen unüberbrückbaren Gegensatz zu jeder Frage nach der Gerechtigkeit versetzt. Lévinas nennt dies den äußersten Synchronismus des Krieges, wobei an dieser Stelle zweitrangig sein mag, in welchen Formen, Gestalten und Techniken dieser Krieg geführt wird. »Der Krieg ist der Vollzug oder das Drama des Interessiertseins am Sein. Kein Seiendes kann seine Stunde erwarten. Jedes rivalisiert mit jedem trotz der Unterschiedlichkeit der Bereiche, denen die widerstreitenden Parteien angehören mögen. Das *sein* ist so der äußerste Synchronismus des Krieges. Abgrenzungen werden sichtbar – und werden durch Zusammenstöße sogleich wieder zunichte gemacht. Abgrenzungen kommen auf und gehen unter im Getümmel. Äußerste Gleichzeitigkeit oder Immanenz.«[65] Im Zeichen dieses äußersten Synchronismus, dieser gewalttätigen Gleichzeitigkeit oder Immanenz über-

64. Jacques Derrida: *Positionen*, S.169.

65. Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S.323.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schreitet eine Kolonisierung der Zeit ihre eigene Grenze. Immer neu läßt sie im Innern der kolonisierten Bezirke Vernichtungspotentiale aufbrechen, die das Sein fragmentieren, denn im techno-ökonomischen Imaginären kristallisiert sich als äußerster Synchronismus nur aus, daß mit der Ökonomie immer eine Ontologie auf dem Spiel steht. Sie kennt den Krieg nicht nur als Phänomen unter anderen. Sie versetzt in eine äußerste Präsenz von Kraft und Gewalt, was das Seiende immer neu gegen sich selbst kehrt, um es sich »bewähren« zu lassen. Im Getümmel disparater Zeiten und Räume zeichnen sich äußerste Abgrenzungen nur ab, um ineinanderzustürzen und übereinander herzufallen. Die Ontologie, das *ist* der Krieg, wie Lévinas deshalb sagt: jedes rivalisiert mit jedem, und in den Sprachen des Bürgerkriegs bricht ebenso wie im Bürgerkrieg der Sprachen auf, was sich in äußerster Gleichzeitigkeit einander konfrontiert. Die Kriege dieser Immanenz resultieren aus einer »Gegenwart«, die sich mit einer Unendlichkeit an Zeit aufgeladen hat und daran selbst zerreißt. Insofern hat sie ihre Zukunft bereits hinter sich, läßt sie jede Gegenwart in Zerwürfnissen von Zeit und Raum splittern. Sie parikularisieren den Anspruch auf »Sinn« in Konstellationen des »Globalen« als nacktes Diktat einer Gegenwart von Wertgeschwindigkeiten, das Lebende und Tote gleichermaßen in den Krieg hetzt. Die Toten reiten schnell, wie Carl Schmitt bemerkt; aber nur, wie man hinzusetzen müßte, weil die Gegenwart sich mit jener Unendlichkeit von »Sinn« überladen hat, die sie wie in einer Inflation dieses »Sinns« ebenso zerfallen läßt.[66]

Deshalb wird man den Parolen eines *posthistoire* nicht für einen Augenblick vertrauen dürfen. Indem Marx dessen Archäologie schreibt, nötigt er dazu, Geschichte und Geschichtlichkeit »von Anfang an« anders zu denken als in Begriffen des Symbolischen, in Zirkeln von Odysseen und im Horizont ihrer Abschlüsse. Zwar lädt das imaginäre Kapital seine »Gegenwart« mit einer Unendlichkeit auf, die es in den Willen investiert. Doch damit entzieht es dieser »Gegenwart« selbst auch jedes Privileg, Geschichte im Ausgang der übergeschichtlichen oder nachgeschichtlichen Präsenz eines »Werts« dieser Gegenwart zu denken. Jede Gegenwart disseminiert in sich, und insofern beschreibt das Graphem der »Arbeit« nur das *Fehlen* jeder ursprünglichen Textur. Es unterläuft die zerbrochenen Horizonte der »Globalisierung« nicht als äußerste Grenze, an der sich die Horizonte des Vaters erneut errichten lassen, und wären es die einer globalen »Revolution der Arbeit«. All dies würde noch einem *Mythos* dieser Arbeit gehorchen, den Marx in jeder Zeile an-

66. Vgl. Jean-Luc Nancy: *Das Vergessen der Philosophie*, Wien: Passagen 1987.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

greift. Ganz anders nötigt seine *Kritik* dazu, den Fetisch einer bestimmten Zukunft selbst zu destruieren. Insofern folgt sie einer Schrift, die weder vergangen noch gegenwärtig oder künftig ist. In diesem Sinn an-ökonomisch, kennt sie weder Ansprüche noch Perspektiven. Vielmehr markiert sie ein »Unaufschiebbbares«. Sie zerbricht das odysseische Epos, das die »Gemeinschaft« immer neu aus Figuren einer Erpressung hervorgehen lassen kann, wie Lévinas schreibt: »Unaufhörlich opfert jede Gegenwart ihre Einzigkeit der Zukunft; diese ist berufen, den objektiven Sinn der Gegenwart freizusetzen. Denn nur der letzte Sinn zählt, erst der letzte Akt verändert die Seienden an sich selbst. Sie sind, als was sie in den schon erstarrten Formen des Epos erscheinen werden.«[67] Was also hieße es statt dessen, »leben zu lernen«? Im Innern von Ausdruck, Symbol und *imago* jedenfalls ist längst ein anderes »Diesseits einer Zukunft« aufgebrochen. Es markiert sich aus einer Unzeitigkeit, die weder ökonomisch zu fassen noch zu symbolisieren ist. In kaum bestimmbarer Weise ist es jeder Wert-Zukunft »voraus« – und zwar im mehrfachen Sinn einer solchen Unzeitigkeit: sie geht der »Zukunft« ebenso voraus, wie sie auch über sie *hinaus* ist. Spur einer Zeit »diesseits« der Zeitlichkeit, Destruktion jedes Privilegs, in dem ein »Leben« sich einer Präsenzmetaphysik versichern könnte, Differenz eines Orts »vor« jeder techno-ökonomischen Metaphorik also: all dies ist in Horizonten einer Zukunft nicht zu verorten. Es insistiert als »Ethik«, die keineswegs Korrektiv einer Ontologie sein wird, aber im Zerbrechen ihrer eigenen zerbrochenen Horizonte ontologisch unabweisbar wird, und das heißt vor allem: politisch unabweisbar *ist*.

Deshalb ist die Frage eines »Kommunismus« – die »kommunistische« Frage, wie Marx sie aufwirft – auch nicht zu beantworten. Sie kann nicht einmal richtig gestellt werden, so lange sie im Zeichen einer »Zukunft des Kommunismus« aufgeworfen wird. Ganz so, als wäre es einem bestimmten »Marxismus« darum gegangen, der Zeitmetaphysik des »Werts« den Geltungsanspruch in angestammten Begriffen seiner eigenen »Zukunft« streitig zu machen; so als hätte es sich beim Streit um diese »Zukunft des Kommunismus« nur um eine metaphysische Rivalität gehandelt, die auf dem Terrain des »Werts« selbst ausgetragen wurde. Gerade dies aber würde verlangen, vor allem mit dem Phantasma dieser »Zukunft« zu brechen, um die Frage des Gesetzes auch nur aufwerfen zu können – hier, jetzt, weil auch *politisch* unaufschiebbar.

67. Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S.20.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zäsuren des Politischen

Die Bajonette der Metapher

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

5. Ebd., S.9

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

10. Ebd., S.9

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Diese Signatur wird damit zum Anzeichen dessen, was mit den Konstellationen des Ausdrucks *selbst* zu brechen nötigt. Walter Benjamins Diktum, der Faschismus lasse die Massen zwar zu ihrem Ausdruck, beileibe nicht zu ihrem Recht kommen[16], zielt insofern, über eine Analytik des Faschismus hinaus, ins Innere dieser Situation. Die Bajonette der Metapher sind nicht nur zweischneidig, weil

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

17. Marx: Ebd.

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Vom Sinn der Erde

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

21. Ebd., S.639.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Insofern gibt es bei Marx keine »Ontologie des gesellschaftlichen Seins«, kein »Erstes«, das nicht mit Gewaltverhältnissen im Bunde wäre. Was bei Lévinas als Ineinander von Ontologie und Krieg erscheint[23], schreibt sich bei Marx onto-ökonomisch als Gefüge technischer Substitutionen, in denen eine Welt »ökonomischer Produktionen« Zwangsgestalt annimmt. Erst unter diesen Umständen kann metaphysisch auch evident werden, daß die Menschen Produzenten ihrer eigenen Lebensumstände sind; erst hier wird ein bestimmter »Materialismus« also seine eigenen Begriffe hervorbringen können. Überall bleibt die »materialistische« Evidenz dabei von substitutiven Prozessen einer *téchne* gezeichnet, die Begriffe der Produktion davon abhalten, zu Substanzbegriffen zu gerinnen. Sollte deshalb von einer »Ontologie« überhaupt die Rede sein können, die bei Marx Gegenstand wird, dann im Modus ihres Zerfalls: vor allem die Analyse der Gewalt demonstriert wie in einem Negativ, was die gesellschaftliche Ontologie als Ganzes hervorbringt – aber darin nicht weniger auch bedroht. Zwar wird die Natur ökonomischer Beziehungen, wie Marx erklärt, besonders anschaulich in der Armee. Krieg und Frieden verteilen sich also nicht in ein ökonomisches *principium pacis* einerseits, in den Bellizismus außerökonomischer Mächte offener Gewalt andererseits; und daß der Krieg früher ausgebildet sei als der Frieden, ist deshalb alles andere als eine bloß historische Anmerkung. Vor allem läuft sie darauf hinaus, daß die Kämpfe *andauern*. Die Ökonomie selbst ist nur befriedeter Krieg, der sich darin fortsetzt, in ökonomischen Prozessen ausgesetzt oder stillgestellt zu sein. Die äußerste, vorbehaltlose Mobilisierung aller Kräfte, die dieser Krieg in Zeitstrategien der Überwältigung freisetzt, hält in der Ökonomie im doppelten Wortsinn *an*. Diese Mobilisierung bringt die Ökonomie hervor und durchquert jeden einzelnen

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

24. Ebd., S.19f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

30. Ebd., S.212.

31. Ebd., S.166.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

32. Ebd., S.165.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

33. Ebd., S.166.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

34. Ebd., S.40.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

35. Ebd., S.39.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorgriff oder unter dem Diktat einer bestimmten Identität erlassen werden; und darin besteht die systemtheoretische Aporie. Einerseits müssen sich die Systeme die Welt nämlich als »Um-Welt« aneignen; und dabei stoßen sie nur auf ein »irrationales« Moment ihrer eigenen Sprache, das sich in Rationalität nicht wird auflösen lassen, weil es tatsächlich nicht um ein Problem der *ratio*, sondern der *Gerechtigkeit* handelt. Andererseits aber bietet die Vorstellung, das gefährliche »Außen« müsse deshalb reduziert werden oder die Systeme müßten sich in ihre eigene Autoreferenzialität zurückziehen, keinen Ausweg; ganz im Gegenteil. Sie bedürfen dieses »Außen«, denn die Aneignung darf sich nicht zur systemischen Autologie verschweißen, würde dies den Bestand des Systems doch erst recht gefährden. »Systeme, die über ihre Umwelt verfügen, verfügen über sich selbst. Sie müssen Reflexionsformen entwickeln, die die Differenz von System und Umwelt in die Selbstbeschreibung wiedereinführen – oder sie werden in für sie unkontrollierbarer Weise von sich selbst abhängig.«[36] Längst sind damit aber alle Diffusionen und Unschärfen, die den »Parasiten Arbeit« betrafen, in Beziehungen von System und »Um-Welt« wiedergekehrt. Auch deren »parasitärer« Charakter bleibt systemtheoretisch unauflösbar, und entscheidend ist deshalb auch nicht, ob solche Unschärfen systemtheoretisch unter Anleihen an eine »Lebenswelt« Husserls eingefaßt oder als »Autopoiesis« gewissen Denksystemen Prigogines oder Maturanas entlehnt werden. Entscheidend ist also nicht, ob die frühe oder spätere Version dessen greift, was Luhmann selbst »Theorie-Design« nennt[37]; entscheidend ist vielmehr der Gestus selbst, mit dem diese Konstrukte »entlehnt« werden, um eine präzise bestimmbare Funktion innerhalb der Systematik zu übernehmen. Immer sollen Lebenswelt oder Autopoiesis dem System und seiner Zirkulation nämlich bereits *gebändigte* Differenzen zuführen, denn immer geht es darum, am Platz des »Dritten« eine Diffusion zu symbolisieren, ohne dabei Gefahr zu laufen, daß sie das System erfaßt und seine eigene »Rationalität« langfristig erodiert oder in unvermittelten Ansprüchen auf Gerechtigkeit zerstört. Dies aber wäre erst recht der Fall, wie nun zu erfahren war, sollte das System seine »Um-Welt« restlos unter sich begreifen oder vollständig über sich selbst »verfügen« können.

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

36. Ebd., S.39f.

37. Ebd., S.233.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

39. Ebd., S.559.

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

42. Ebd., S.784.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

43. Ebd., S.285f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Das Gespenst der Entscheidung

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

50. Ebd., S.34.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

51. Ebd., S.43.

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

55. Ebd., S.52.

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Irreduzibel ist der »andere« Begriff der Zukunft deshalb

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Zirkel der Wahrheit

Differenz der Sphären

Das Sprechen also, das Gemurmel, der Text: längst ist zum Gemeinplatz geworden, daß die philosophische Erfahrung des 20.Jahrhunderts einen »linguistic turn« durchlaufen habe, der die Beziehungen von Sprache und Sprechen, Struktur und Zeichen ins Zentrum des Denkens rückte. Doch wie jeder Gemeinplatz, so beschreibt auch dieser vor allem einen Streitfall. Er geht nicht in der Forderung auf, die sprachlichen Strukturen zu analysieren, die ein Denken konditionieren. Ebenso wenig reduziert er sich auf die Frage, wie man den »Sinn« oder die »Natur« des sprachlichen Zeichens bestimmen soll, das ein Denken jeweils hervorbringt und zirkulieren läßt. In allen diesen Fragen insistiert immer schon eine andere. Sie ist so alt wie das okzidentale Denken selbst und wiederholte sich noch in dem, was man die »strukturale« *epoché* nannte. Denn im Zeichen erarbeitet sich, gewissermaßen »vor« aller Bedeutung, was sich als Bedeutung manifestiert und an die Oberfläche eines »Sinns« tritt. Deshalb hat die Frage dieser »Arbeit«, die dem Erscheinen und der Zirkulation des »Sinns« vorangeht, die Analyse des Zeichens auch von Anfang an in äußerste Nähe zu ökonomischen Dispositionen gerückt. Nicht von ungefähr wirft bereits Platon die Frage des Zeichens im Kontext einer *Ökonomie* der Sprache auf, wenn er die Verfertigung der Worte in Hinblick auf einen Zweck denkt, so als wären sie Gebrauchsgegenstände oder Werkzeuge im Horizont möglichen Nutzens. Und selbst Saussure tritt eine platonische Erbschaft an, wenn er das sprachliche Zeichen mit einem Geldstücks vergleicht, über dessen »Wert« nicht etwa das Metall entscheide, das diesen »Wert« transportiert, sondern der Platz, den es in einer Struktur einnimmt.[1] Produktion und Zirkulation – die Analyse der Sprache jedenfalls ist immer neue Analogien zu ökonomischen Strukturen eingegangen.

1. Vgl. Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S.141f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit einer gewissen Notwendigkeit, wie es scheint, verschränkten sich Zeichen und Ökonomie von Anfang an. Jede Zeile, die auch Marx schreibt, legt auf ihre Weise Zeugnis davon ab.

Doch in dieser Verschränkung bestehen zugleich die Schwierigkeiten. Sprachliche Zeichen sind, wie Saussure zeigt, ebenso wenig wie eine Münze durch ihre »Materialität« definiert. Sie beziehen ihren »Wert« aus dem Platz, den sie in einer Struktur einnehmen. Und deshalb genügt es auch nicht, daß sie nur hinreichend voneinander unterschieden sind. Erst auf unterschiedlichen Plätzen markieren sie ihre Unterschiede in unterschiedlicher Weise; und insofern sprechen sie bereits davon, *daß auch der »Wert« in sich Unterschied zu sich »ist«*. Von hier aus gibt es allerdings bereits bei Saussure eine doppelte, in sich verschränkte Anordnung. Zum einen sind die Terme einer Sprache different oder durch das bestimmt, was sie im Unterschied zu anderen *nicht* sind. Aber dies setzt zum andern eine Differenz voraus, die jene Plätze einer Struktur herstellt, die von diesen differenten Termen besetzt werden können, um eine jeweils begrenzte Anzahl aktuell möglicher Züge zu erlauben. Diese Differenz arbeitet gleichsam »im Hintergrund« der Struktur, ohne ihr anzugehören. Sie zeigt sich nie, es sei denn, in Zügen eines jeweiligen »Sprachspiels«, in denen sie sich jedoch ebenso verbirgt. Tatsächlich aber wäre kein Zug im Sprachspiel, keine Aussage und keine ökonomische Operation möglich ohne diese vorgängige Differenzarbeit. Nicht anders bei Marx: »Ob eine Ware sich nun in relativer Wertform befindet oder in der entgegengesetzten Äquivalentform, hängt ausschließlich ab von ihrer jedesmaligen Stelle im Wertausdruck, d.h. davon, ob sie die Ware ist, deren Wert, oder aber die Ware, worin Wert ausgedrückt wird.«[2] Von hier aus ist es jedenfalls nicht zufällig, wenn Marx diese Differenz ebenso wie Derrida in Begriffen oder vielmehr Nicht-Begriffen einer »Arbeit« befragt. *Arbeit der Differenz* also: die differentielle Struktur, die jedem möglichen »Sinn« vorangeht, wäre nicht zu denken ohne das, was bei Derrida »Verräumlichung« heißt. Anstatt die Struktur als bloße »Gegebenheit« hinzunehmen, fragt Derrida deshalb nach der Möglichkeit einer »Spur«, die sich in dieser »Verräumlichung« niedergeschrieben haben muß. Wie eröffnen sich ihre Abstände, wie jene differentiellen Bahnungen, in denen sich die Möglichkeit einer Verteilung von Plätzen anbahnt? Aber wird man dies noch ohne weiteres »Arbeit« nennen können? Viel, wenn nicht alles hängt von dieser Frage ab. In keinem Fall wird man sich jedenfalls auf eine »Arbeit« berufen können, die als positive, gegebene Größe selbst Ele-

2. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.64.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ment oder Term dieser Struktur wäre. Jeder Anthropologie der Arbeit, jede Bestimmung einer »menschlichen Selbstverwirklichung« müßte hier zu kurz greifen. Jeder substantiell gefaßte oder anthropologisch bestimmte Begriff von »Arbeit« würde noch an einer Metaphysik partizipieren. Die »Arbeit der Differenz«, die Spur der Verräumlichung, nach der Derrida fragt, ist in diesem Sinn weder »Substanz« noch »Subjekt«, weder »positiv« noch »negativ«, weder »produktiv« oder »unproduktiv«. Vielmehr bereitet sie so etwas wie die Möglichkeit eines Erscheinens von »Sinn« im »allgemeinen« vor, ohne in diesem Sinn anders denn als *Aufschub von Sinn* in Erscheinung zu treten. Und dies wird auch die Möglichkeiten berühren, eine bestimmte Metaphysik der »Arbeit« zu destruieren.

Denn worin besteht dieser metaphysische Gestus? Stets suchte die Philosophie einen Ort einzufassen, an dem sich die Herstellung der Zeichen unlösbar mit ihrer Geltung, ihrer Authentizität und Wahrheit verknüpfen sollte. Bereits der platonische Gesetzgeber markiert den Ort einer solchen Produktion, und von ihr aus hat eine ganze semiologische Tradition den Versuch unternommen, Arbeit und Sprache als Beziehung zu denken, aus der auch die Produktion von Wahrheit hervorgeht. Noch der »frühe« Roland Barthes entwirft von hier aus die Möglichkeit einer nicht-mythischen oder wahrhaftigen Sprache, sofern sie »die Sprache der produzierenden Menschen« sei; »überall, wo er seine Sprache mit der Herstellung der Dinge verbindet, wo die Metasprache auf eine Objektsprache zurückverwiesen wird, ist der Mythos unmöglich. Hierin liegt der Grund dafür, daß eine eigentlich revolutionäre Sprache keine mythische Ausdrucksweise sein kann. Die Revolution wird als ein kathartischer Akt definiert, der bestimmt ist, die politische Belastung der Welt zu enthüllen.«[3] Die Sprache des Produzenten wäre demnach wahr, weil seine Produktion die des Zeichens übergreift, und seine Sprache enthüllend, weil sich in der Produktion der Dinge auch deren Geheimnis offenbart. Katharsis und Offenbarung der Semiotik gehen insofern aus einer apokalyptischen Beziehung von »Arbeit« und »Zeichen« hervor. Sie stehen unter dem Vorzeichen einer Enthüllung des »Sinns«, die sich in dieser Arbeit ebenso ankündigt, wie sie auf sich selbst vorgegriffen hat. Was immer gesagt werden kann, bezieht seine Transparenz aus dem Ereignis einer Revolution, in der die Produktion der Zeichen selbst zur Sprache kommen soll. Kaum klarer könnte eine Ökonomie des Zeichens formuliert werden, die sich in einer Parusie antizipiert und aus dieser Antizipation zugleich alle Unterscheidungen von Mythos und Wahrheit bezieht,

3. Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1980, S.134f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die sie trifft. In gewisser Hinsicht könnte man diese Tradition »links-platonisch« nennen, und sie hat noch einen gewissen »Marxismus« beherrscht, wenn er der »Arbeit« zumutete, das Geheimnis und den »Sinn« der Welt in einem einschneidenden, definitiven und endgültigen Akt der »Revolution« freizulegen. Mythos im Zeichen einer äußersten Entmythisierung also: doch muß diese Unterscheidung nicht selbst fragwürdig werden, wenn – wie gerade Marx zeigt – die Arbeit nicht etwa unhintergehbarer Referenzpunkt ist, sondern sich selbst als Erfindung, als Resultat technischer Transpositionen und Transsubstantiationen erweist? Welcher Erschütterung also wird das oiko-semiotische Gefüge ausgesetzt sein, sobald sich das Zeichen auf die »Arbeit« nicht mehr wie auf eine »Referenz« stützen läßt? Und hat sich diese Erschütterung nicht auch dem Text Roland Barthes' mitgeteilt, wenn er letzthin selbst von der *Uneinlösbarkeit* eines solchen semiotischen Programms sprechen muß? Zumindest räumt er ein, daß die Enthüllung in sich selbst einem Aufschub unterliegt, der die Apokalypse gerade *nicht* zum Zug kommen läßt. »Man hat mich gefragt, ob es ›linke‹ Mythen gäbe. Gewiß, in dem Grade, in dem die Linke nicht die Revolution ist. Der linke Mythos erscheint genau in dem Augenblick, in dem die Revolution sich in die ›Linke‹ verwandelt, das heißt, bereit ist, sich zu maskieren, ihren Namen zu verschleiern, eine unschuldige Metasprache hervorzubringen und sich in ›Natur‹ zu verwandeln.«[4] Das aber würde bedeuten, daß es ein nicht-mythisches Sprechen nur im Augenblick der Revolution geben könnte; doch um so weniger wäre es möglich. Denn dieser Augenblick müßte das mystische »Nu« eines Zeitrisses sein, in dem die »reine Aktion« an die Stelle des Sprechens getreten wäre, um es *aussetzen* zu lassen oder *sprachlos* zu machen.

Sprache, Arbeit und Revolution jedenfalls: kaum eine Aporie des Denkens, Marx zufolge, und erst recht keine Aporie des »Marxismus«, die nicht in dieser Triade wiederkehren würde. Denn nie ist alles gesagt. Unablässig vervielfachen und überkreuzen sich die Sprachen, in denen sich das Sagbare sagen lassen könnte, und stets schiebt sich die Apokalypse deshalb auf. Und zeichnet sich darin nicht bereits ab, daß keine Dialektik über die Sprache verfügen kann – oder auch, mit Merleau-Ponty, »daß die Dialektik ein Mythos ist«?[5] Denn wird man nicht einräumen müssen, daß es keine »Revolution« gibt, die sich im Nu eines einzigen Moments erfüllen könnte? Daß es also immer nur eine »Linke« geben wird, die sich wie bei Roland Barthes von der »Revolution« unterscheidet, und sie es ist, in der

4. Ebd., S.135.

5. Maurice Merleau-Ponty: *Die Abenteuer der Dialektik*, S.247.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich die »Revolution« spricht? Nie wird die »Objektivität« der revolutionären Aktion jedenfalls »rein« genug sein. Immer wird sie vom Aufschub des Zeichens durchquert werden, aber nie ist sie deshalb die Reinheit der Revolution »selbst«. Immer wird sie von einer Differenz affiziert bleiben, von der sie sich zu befreien hätte, um die »Revolution selbst« zu werden. Zwar mag ihr apokalyptischer Gestus Anstrengungen unternehmen, die Opazität des Sprechens als »bürgerlichen Mythos« zu bekämpfen, der die Revolution verunreinigt und bedroht. Zumindest spricht die Geschichte der »Abweichungen«, die zum Verstummen gebracht wurden, die Geschichte kommunistischer Gewalt und kommunistischen Terrors niemals nur von den historischen Konstellationen politischer, militärischer und bürokratischer Machtapparate. Immer spricht sie auch von den inneren Aporien einer Metaphysik, deren Logik einen bestimmten »Marxismus« beherrscht hat, wenn er in der »Arbeit« ein Erstes zu fassen suchte, das sich der Differenzen von Sprache und Schrift im Zeichen eines »letzten Satzes« entheben wollte. Doch um so mehr hängt die Möglichkeit, mehr noch: die Notwendigkeit einer Lektüre Marx'scher Texte davon ab, wie weit es gelingt, den Begriff oder Nicht-Begriff der »Arbeit« aus solchen metaphysischen Umklammerungen zu lösen. Verlangt ist eine De-Konstruktion umlaufender Arbeitsbegriffe und traditionaler semiotischer Theorien gleichermaßen – eine De-Konstruktion, die von der Marx'schen Archäologie der »Arbeit« und ihrer Transposition und Transsubstantiation im übrigen selbst herausgefordert wird. Zumindest setzt die bereits mehrfach zitierte, sich selbst gegenüber versetzte Anmerkung Marx' jede Hierarchie von Sprache und Ökonomie außer Kraft. »Die Sprache selbst ist ebenso das Produkt eines Gemeinwesens, wie sie in anderer Hinsicht selbst das Dasein des Gemeinwesens und das selbstredende Dasein desselben.«[6] Sich selbst gegenüber versetzt, insistiert in dieser sich schneidenden Differenz ein Hiatus von Sprache und Ökonomie, der *beide* durchkreuzt. Die Ökonomie ist ein Sprechen in sich, und darin ist ihre Struktur bereits auf eine Verräumlichung verwiesen, aus der die Möglichkeit *eines jeden* Sprechens aufsteigt. Deshalb bestünde die Aufgabe darin, noch das Auftauchen der »Arbeit« aus dieser Verräumlichung zu denken, die auch die »Arbeit« zu einem der Modi macht, in der das Gemeinwesen zu sich »spricht«. Diese *différance* würde nicht nur dazu herausfordern, die Möglichkeit eines Erscheinens von »Sinn im allgemeinen« zu befragen. Sie würde mehr noch die Techniken lesbar machen, unter deren Einwirkung die »Arbeit« für eine ganze Epoche

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur Instanz werden konnte, in der sich der »Sinn des Sinns« metaphysisch sollte fassen lassen. Diese *différance* würde also auch die Verwerfung oder Unterwerfung lesbar machen, die eine Metaphysik der »Arbeit« hervorbringt, um diese »Arbeit« als privilegierte »Quelle« des »Sinns« behandeln und handeln zu können. Und kündigt sich diese Privilegierung nicht immer schon an, »von Anfang an« sozusagen, und zwar zugleich mit der Verwerfung der Schrift? Ebenso, wie er in der »Arbeit« auf eine unübersetzbare, barbarische Fremdsprache gestoßen war, die er nur noch mythisch bändigen konnte, traf Platon schließlich auch im beseelten, kommunikativen Wort auf eine Schrift, die den verständigen *lógos* zu verheeren drohte. Diese Schrift durchquert das Denken jeder Ökonomie, die einem *télos* der Erfüllung untersteht, und insofern gehorchen die Abwehr der Schrift und die der barbarischen Differenz der »Arbeit« auch ein und derselben Notwendigkeit. In der Schrift spricht und entzieht sich gleichermaßen, was von einer Produktion verworfen werden muß, die sich im Horizont von Zweck, von Nutzen und Bedeutung einrichtet. So ist es platonisch die Barbarei einer unlesbaren Fremdsprache, die im Innern der »Arbeit« insistiert. Sie entzieht sich jedem Versuch eines dialektischen Aufsehers, die Verfertigung der Zeichen zu kontrollieren und sie Zirkulationskategorien der Dialektik gefügig zu machen. Stets nämlich bricht diese Schrift ein, »wenn die Differenz und die Relation irreduzibel sind, jedes Mal, wenn die Andersheit die Bestimmung einführt und ein System in Zirkulation versetzt«.[7] In der Schrift also behält sich oiko-semiotisch vor, was sich Bestimmungen von Nutzen und Bedeutung nicht unterwerfen läßt. In ihr schreibt sich, was sich Vorstellungen einer Transparenz, Reinheit oder Präsenz nicht unterwirft. Und darin leistet sie der Metaphysik nachhaltigen Widerstand. Stets will die Metaphysik deshalb das »materielle Substrat« eines Zeichens oder eines Produkts im selben Augenblick zerfallen lassen, in dem es den Nutzen einer Bedeutung abwirft. So soll der Signifikant vollständig durchsichtig auf ein Signifikat hin werden; so soll der Gebrauchwert im Nutzen aufgehen, für den er bestimmt ist, oder einer Finalität unterstehen, die ihn absorbiert, ohne eine Spur zu hinterlassen.

Unschwer ist in dieser Abwehr der Andersheit die Vorherrschaft einer bestimmten Zirkulationsvorstellung zu entziffern. Sie besteht darin, im Umlauf, im Austausch und Gebrauch von Zeichen und Produkten über eine Wahrheit entscheiden zu wollen, die den Zeichen nicht weniger als den Produkten zukommen soll. Daß sie bestimmten Zwecken dienen, soll sich im gleichen Moment heraus-

7. Jacques Derrida: *Dissemination*, S.182.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellen, in dem sie sich als nützliche Größen bewähren, die der Idee einer Idealität oder Transparenz des »Sinns« unterstehen. So soll das Produkt im Verbrauch oder Genuß verschwinden; so soll das Zeichen ganz in seiner Bedeutung aufgehen: als Signifikant zerfallen, um in »reine Bedeutung« einzutreten. Darin besteht die Macht einer bestimmten, wirkmächtigen platonischen Tradition. Sie läßt Sprache und Ökonomie nicht nur aus ein und derselben Geste einer Verwerfung aufsteigen, die sich im Namen der Transparenz ermächtigt hat, den »Diskurs« zu kontrollieren. Diese Verwerfung ist mehr noch selbst »Quelle« jener »Idealität« oder »Transparenz«, denen der »Diskurs« gehorcht, und insofern für ihn konstitutiv. Sie eröffnet eine Genealogie »reiner Wesenheiten«, die von keiner Differenz, keiner Alterität gezeichnet wäre, und stets erweisen sich ihre Wahrheitsbegriffe deshalb als *zirkulär in sich geschlossen*. In ihnen stattet sich der odysseische Zirkel mit normativer Kraft aus, hält er nämlich eine differentielle »Produktion« nieder, die den Zirkel ebenso in Gang setzt wie unterbricht. Stets reduziert sich die Argumentation, die eine »links-platonische« Tradition vorträgt, deshalb auf den Versuch einer Wiederherstellung zirkulärer Modelle; und das ließe sich an vielen Beispielen demonstrieren. Immer wird hier, so ausdrücklich auch bei Habermas, die »Entfremdung« zum Phänomen einer »Asymmetrie«, die verletzte, was sich als »normaler Kreislauf« behaupten und normieren will: »Im exemplarischen Fall der Lohnarbeit unterbricht die private Aneignung des gesellschaftlich produzierten Reichtums den normalen Kreislauf der Praxis.«[8] Überall geht eine Lektüre, der auch die Marx'schen Texte unterzogen werden, von »Normalitäten« einer Zirkularität aus, die auf einen »reinen«, von keiner Differenz gezeichneten »Sinn« ziele. Doch vor allem realisiert sich darin die Fiktion einer unhintergehbaren Transparenz von Nutzen und Bedeutung wie ein Mehrwert.

Diese Vorstellung einer sich selbst durchsichtigen Transparenz beherrscht vor allem bei Habermas Begriffe der Ökonomie ebenso wie die von Sprache und Kommunikation. In beiden Fällen wird von der einfachen Zirkulation her gedacht, um die Verräumlichung der Schrift, die »Arbeit der Differenz« dem Vergessen überantworten zu können. Und hier wie dort entspringt die Operation ein und dem selben Gestus. Ganz so, wie das Zeichen kursiert, um sich in reiner Bedeutung zu erfüllen, realisiert sich der Gebrauchswert der einfachen Zirkulation in seinem Verzehr. Mehrwert, Entzug von Konsumtion und »Akkumulation von Zeit« können nur als

8. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S.81.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verletzung einer Zirkulation erscheinen, die zugleich zur naturrechtlichen Größe mutiert ist. Ausbeutung wird zum bloßen Gewaltverhältnis einer Beschlagnahme, das die vermeintlichen Symmetrien einer einfachen Zirkulation in Asymmetrien seiner Unterbrechung heimsucht. Ganz so schreibt Habermas: »Das Lohnarbeitsverhältnis verwandelt die konkrete Arbeitshandlung in eine abstrakte Arbeitsleistung, d.h. in einen funktionalen Beitrag zum Prozeß der Selbstverwertung des Kapitals, welcher die tote, den Produzenten entzogene Arbeit gleichsam beschlagnahmt. Der asymmetrische Tausch von Arbeitskraft gegen Lohn ist der Mechanismus, der erklären soll, warum sich die Sphäre der den Lohnarbeitern entfremdeten Wesenskräfte systematisch verselbständigt. Mit dieser werttheoretischen Annahme wird der ästhetisch-expressive Gehalt des Praxisbegriffs um ein moralisches Element erweitert. Denn nun weicht die entfremdete Arbeit nicht mehr nur vom produktionsästhetisch gefaßten Modell einer befriedigt in sich zurücklaufenden Praxis ab, sondern auch vom naturrechtlichen Modell des Tausches von Äquivalenten.«[9] Nichts von all dem findet sich allerdings bei Marx. Zunächst entwirft Marx keine Ontologie »konkreter« Arbeit, die vom Lohnarbeitsverhältnis nur abstraktifiziert würde, so als wäre das Konkrete des Gebrauchswerts ein »Erstes« und nicht selbst schon Zirkulationsbestimmung. Ebenso wenig wird sich bei Marx etwas finden, was die Legende eines »asymmetrischen Tauschs« von Arbeitskraft gegen Lohn oder von der Zirkularität einer »befriedigt in sich zurücklaufenden Praxis« bestätigen würde. Für Marx geht Mehrwert gerade nicht aus der Asymmetrie einer Beschlagnahme hervor, die eine ästhetisch-expressive Praxis gleichsam überfallen würde. Ganz im Gegenteil resultiert der Mehrwert aus der *Gleichzeitigkeit einer Ungleichzeitigkeit*, in der sich Tausch und Gebrauch der Arbeitskraft unlösbar zur *Symmetrie einer Asymmetrie* verschränkt haben. Nicht nur erlaubt diese Symmetrie nämlich Mehrwertproduktion *unter Bedingungen der Äquivalenz*; sie setzt diese Äquivalenz geradezu voraus. Tatsächlich wird die Arbeitskraft zu ihrem Wert bezahlt, und deshalb gibt es keinen asymmetrischen Tausch von Arbeitskraft gegen Lohn, der nicht in diese Symmetrie eingeschlossen wäre. Vielmehr gibt es eine Differenz im Innern dieser Äquivalenz selbst, und sie allerdings ist entscheidend, gerade *indem sie sich entzieht*. Dieser Entzug erst markiert, was Marx den »springenden Punkt« seiner Analyse nennt. In ihm behält sich vor, was den Antagonismus von »Wert«, Mehrwert, Sinn und Bedeutung erst freisetzt. Von Anfang an jedenfalls nimmt Habermas dem Marx'schen Argu-

9. Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ment die Spitze, wenn er den »befriedigt in sich zurücklaufenden Kreislauf« mit normativer Kraft ausstattet. Von Anfang an sind es Zirkulationsbestimmungen, denen er den Status einer »Normalität« zuweist, um die Produktion von Mehrwert als *Bruch* dieser Normalität mißzuverstehen. Marx dagegen kritisiert nicht etwa die Unterbrechung eines »normalen« Kreislaufes, sondern, ganz im Gegenteil, die Techniken seiner Herstellung. Die Zirkulation, so erklärt er, ist »Oberfläche«, die ihrerseits als nur als Moment der Mehrwertproduktion produziert wird – und mit ihr alle Illusionen von Gleichheit, Herrschaftslosigkeit und einer »befriedigt in sich zurücklaufenden Praxis«. Der »normative« Gestus, den Habermas kultiviert, bewegt sich von Anfang an in Vorstellungen einer Gleichheit, die Marx als transzendentale Illusion der Zirkulation destruiert, und dies gilt nicht weniger für die naturrechtlichen Konstruktionen, die daraus hervorgehen mögen.

Dies nämlich ist nicht nur entscheidend für die Analyse des agonalen Konflikts, der sich in den Ökonomien des »Werts« anbahnt, sondern ebenso für die von Sprache und Sprechen »im allgemeinen«. Ebenso, wie eine platonische Konzeption des Zeichens jeden Aufschub, jeden Vorbehalt und jede Unterbrechung reduzieren muß, die an die hervorbringende Arbeit des »Gesetzgebers« erinnern würde; ebenso also, wie jene unübersetzbare Inschrift im Innern jedes Sprechens gelöscht werden muß, die einen Ausdruck von sich selbst trennt, wird auch Habermas alles aus dem Zeichengebrauch ausschließen, was dem Ideal »illokutionärer«, in vorbehaltloser Selbstoffenbarung bestehender Sprechhandlungen entgehen könnte.[10] Zirkulationsbegriffe eines Sprechens gehen selbst aus dem Diktat des platonischen Dialektikers hervor, der die Zeichen auf ihren Nutzen hin normiert, und unter dieser Voraussetzung kann Habermas seine Kritik der »Entfremdung« bruchlos in eine Konzeption »kommunikativen Handelns« überführen, die er um die Transparenz des Sprechens und den Genuß reiner, vermeintlich »herrschaftsfreier« Bedeutung zentriert. Verworfen wird jene Anderheit, von der Derrida »grammatologisch« sagt, daß sie die Möglichkeit von »Sinn« und »Bedeutung« erst einführt, indem sie deren Systeme selbst in Zirkulation versetzt. Verworfen wird also jene »Arbeit der Differenz«, die sich in Zirkulationsbestimmungen zurückgezogen hat, aber jede Zirkulation ebenso eröffnet wie der Möglichkeit ihrer eigenen Unterbrechung aussetzt. Dies koinzidiert im übrigen vollständig mit dem Impetus der Marx'schen *Kritik*. Denn

10. Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Erster Band, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S.395f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marx reduziert keinen Augenblick Probleme der Sprache und des Sprechens auf Bezirke eines alphaphonetischen Codes. Eine Gemeinschaft, so erklärt er, spricht nur, indem sie Sprache schon »ist«. Nicht privilegierte Vernunftdiskurse »kommunikativen Handelns« also, sondern differentielle Affektionen durchlaufen die gesellschaftlichen Gegebenheiten, die Körper, die Produktionen, die Denkformen und Leidenschaften. Und nichts erlaubt es, hier ohne weiteres *eine* Sprache, *eine* Sprechweise zu privilegieren. Präzise subvertiert Marx vielmehr eine bestimmte Akustik des Sprechens, die der Ordnung des Blicks untersteht, gerade wo er eine ihr entzogene Sphäre der Produktion betritt, die nicht von ungefähr von einer schweigsamen Inschrift eröffnet wird. Sobald Marx diesen Sprung aus der Zirkulationssphäre in die der Produktion wagt, registriert er eine Konstellation, die das Privileg von Akustik und Blick, *phoné* und Phänomen selbst aus einer Schrift-Zäsur hervorgehen läßt. »Diese geräuschvolle, auf der Oberfläche hausende und aller Augen zugängliche Sphäre verlassen wir daher, zusammen mit Geldbesitzer und Arbeitskraftbesitzer, um beiden nachzufolgen in die verborgne Stätte der Produktion, an deren Schwelle zu lesen steht: No admittance except on business.«[11] Alle *Kritik* der Ökonomie schließt insofern die des Phonozentrismus ein, setzt sie sogar voraus. Der Mehrwert resultiert eben nicht aus einer Asymmetrie, die sich einer Symmetrie entgegensetzen ließe, sondern aus jener Differentialität eines *Zugleich* und *Zugleich-Nicht*, die mit einer bestimmten Ökonomie des Textes, von Schrift und Mündlichkeit auch das Verhältnis von »Materialismus« und »Ethik« konstellieren wird. Ebenso wenig nämlich, wie die »Arbeit« zum Ausdruck kommt, indem sie in der Zirkulation Ausdruck wird, gibt es ein zirkulierendes Sprechen, das nicht aus dieser Schriftdifferenz hervorginge und insofern unüberbrückbar von sich selbst getrennt wäre. Dies allerdings eröffnet jene Subversion »naturrechtlicher« Motive, die bei Marx zu revolutionären Praktiken herausfordert. Was sich in Sprungtechniken von Unterbrechung und Öffnung niederschreibt, macht mit der ökonomisch uneinholbaren Zeitdifferenz Virtualitäten eines unmeßbaren Maßes virulent, die sich innerhalb zirkulärer Systeme nicht beruhigen lassen. Die Differenz des *Zugleich* und *Zugleich-Nicht* erst schneidet die Frage der Gerechtigkeit *im Innern jeder Symmetrie* an. Sie stellt sich als Frage nach einer *Verletzung der Gerechtigkeit im System von Äquivalenz-Ausdrücken eines gegebenen Rechts selbst*. Und dies zeichnet zugleich den irreduziblen Bruch nach, der die Ökonomien von Sprache, Sprechen und Schrift öffnet.

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bei Habermas dagegen ersteht das Phantasma der Zirkulationssphäre in Begriffen von Sprechhandlungen nur erneut, indem der »Kreisprozeß« auch hier zum Ideal von »Verständigung« wird. Sobald die Differenz der Arbeit getilgt wurde, kann sich kommunikatives Sprechen umstandslos an den Platz einer »Praxis« setzen, die selbst schon als zirkulär oder als »Kreisprozeß« gedacht worden war. Ausdrücklich erklärt Habermas: »In der Theorie des kommunikativen Handelns nimmt jener, Lebenswelt und kommunikative Alltagspraxis *ineinander verschränkende Kreisprozeß* (Hervorhebung von mir, HJL) den Ort der Vermittlung ein, den Marx und der westliche Marxismus der gesellschaftlichen Praxis vorbehalten hatte. In dieser gesellschaftlichen Praxis sollte sich die geschichtlich situierte, leiblich inkarnierte, mit der Natur konfrontierte Vernunft mit ihrem Anderen vermitteln. Wenn jetzt das kommunikative Handeln dieselben Vermittlungsfunktionen übernehmen soll, zieht die Theorie des kommunikativen Handelns die Vermutung auf sich, doch nur eine *andere Spielart* von Praxisphilosophie darzustellen. Beide sollen in der Tat dieselbe Aufgabe lösen: die vernünftige Praxis als eine in Geschichte, Gesellschaft, Leib und Sprache konkretisierte Vernunft zu begreifen.«[12] Der Praxisbegriff allerdings, der sich so installiert, hat sich – allen Begriffen von Leib und Stofflichkeit zum Trotz oder vielmehr durch sie hindurch – aus jeder Archäologie von Produktion ebenso zurückgezogen wie aus medialen Bedingungen seines »Sprechens«. Kommunikation wird zum idealen Austausch von Handlungen, die sich ihrer technischen Voraussetzungen ebenso begeben wie jener differentiellen Konjektionen einer »Arbeit«, in der sich eine Ökonomie manifestiert wie zugleich unterbricht. Nicht von ungefähr spielen technische Medien in Habermas' Konstruktionen ebenso wenig eine Rolle, wie es ökonomische Differenzbegriffe der Arbeit tun. Fraglos vollzieht Habermas vielmehr schon in seinem frühen *Technik*–Aufsatz jene Hegel'sche Bestimmung nach, die das Sprechen der Immanenz des Geistes, technische »Mittel« dagegen der Äußerlichkeit einer Realisierung von Zwecken zuschlagen wollte. In diesem Eingriff besteht die Ur-Szene auch »kommunikativer Rationalität«. Sie hat sich der opaken Inschrift der Arbeit entschlagen, um sich dann auch des Problems medialer Techniken zu entledigen, in denen mögliche Kommunikation ihre Voraussetzung findet. Durchgehend wird statt dessen eine Mündlichkeit von Kommunikation privilegiert, an der sich die »Kompetenz« von Sprachhandlungen bemessen soll. Deren Rationalität, so Habermas, könne weder eine technische noch eine der »Arbeit« sein, sondern aus-

12. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S.368f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schließlich in mündlicher Selbstpräsenz verankert werden: »Technische Regeln werden gewiß unter Bedingungen sprachlicher Kommunikation erst ausgebildet, aber sie haben nichts mit kommunikativen Regeln der Interaktion gemein.«[13] Die Verwerfung von Schrift und Technik ist diesen Regeln allerdings konstitutiv – sei es die Verwerfung der Inschrift einer Arbeit, sei es die einer Technik. Sprachliche Kommunikation wird, kurz gesagt, in einer Weise gebändigt und gereinigt, die das unmittelbare Erbe des platonischen Aufsehers über die *téchne* angetreten hat. Preisgegeben wird jener differentielle Technikbegriff, an dem sich die *Kritik* gerade schärft, wenn sie die »Gemeinsamkeit« vor allem *technisch* auf Distanz zu sich hält. Preisgegeben wird also jener »Materialismus der Differenz«, mit dem die *Kritik* die Fiktion einer Ausdruckspräsenz gerade aufstört.

Nur in dieser Preisgabe kann Habermas den Chiasmus von Technik und Sprache, dem die Marx'sche Textpolitik gilt, dem *télos* einer »herrschaftsfreien Kommunikation« opfern, die sich der Zirkulation oder das Sprechen einer Immanenz mündlicher »Präsenz« zukehrt. »Herrschaftsfreie Kommunikationsbegriffe« erheben sich selbst über einer basalen Unterdrückung, die einem metaphysischen Begriff von Kommunikation korrespondiert. Nicht zuletzt hieraus resultieren die Invektiven, mit denen Habermas bei Gelegenheit gerade den Texten Derridas begegnet. Beispielsweise spricht Derrida von einer »Ur-Schrift«, um jene sich selbst entziehende »Arbeit der Differenz« als Graphematik einer Verräumlichung zu denken, die jedem verlautenden Sinn vorangegangen sein muß. Habermas dagegen mißversteht die sich entziehende, differierende *arché* dieser Schrift, indem er Derrida unterstellt, von einer Ansammlung alter Manuskripte zu sprechen, die schwindeln mache: »Nicht die Geschichte des Seins ist das Erste und Letzte, sondern ein Vexierbild: die labyrinthischen Spiegeleffekte alter Texte, von denen einer jeder fortgesetzt auf noch ältere Texte verweist, ohne die Hoffnung zu erwecken, je der Urschrift habhaft zu werden. Wie einst Schelling in seiner Spekulation über die zeitlos-zeitigende Verschachtelung der Weltalter von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beharrt Derrida auf dem schwindelerregenden Gedanken einer Vergangenheit, die nie gegenwärtig gewesen ist.«[14] Schrift wird, einem platonischen Archivbegriff folgend, zum toten Ersatz mündlicher Präsenz, Lektüre folgerichtig zum Stöbern im Staub des Ältesten. Stets jeden-

13. Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, S.33.

14. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S.211.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

falls rührt die Vorstellung, Kommunikation lasse sich im Zeichen einer Selbstgegenwart und Transparenz von Sprechhandlungen strukturieren, aus Zirkulationsbestimmungen einer Präsenz, die von der Schriftspur ihrer Genese gereinigt wurde. Nicht zuletzt darin besteht die Komplizenschaft von Warenumlauf und Phonozentrismus.

Wenn sich Marx dagegen genötigt sieht, seine Analyse ökonomischer Beziehungen als Kritik von Differenz, Ausdruck und Symbol auszuarbeiten, dann nicht, um sie erneut einer zirkulären Logik von Signifikant und Signifikat zu unterwerfen. Ganz im Gegenteil führen Differenzen der »Arbeit« im sprachlichen Corpus der Ökonomie die undurchdringliche Opazität einer barbarischen »Fremdsprache« ein; sie geht jeder Onto-Ökonomie ebenso voran, wie sie ihr Widerstand leistet. Die Spur dieser Unterbrechung läßt sich in eine Ökonomie der Bedeutung zwar nicht übersetzen, doch *um so weniger* wird eine Ordnung der Bedeutung von ihr frei. Marx verzeichnet deshalb wert- und mehrwert-analytisch Einschnitte, die das Ökonomische mit den Spuren eines Vergessens konfrontieren, das ihm *immanent* ist. Er besteht auf der Vorgängigkeit jener Differenz, die eine Logik des Zirkulären ebenso eröffnet wie unterbrochen hat. Erst darin läßt sich auch die Problematik eines »Unbewußten« im »Innern« der ökonomischen Ordnung buchstabieren, dessen Differentialität den Platz ihrer »Wahrheit« beständig verschiebt und in allen zirkulären Bestimmungen als deren Skansion wiederkehrt. Sie setzt die Ökonomie der Möglichkeit eines »Todes« aller Fiktionen erfüllter Bedeutung aus. Denn sie ist vor allem auf eine Nichtpräsenz des *Anderen* hin geöffnet, die jede Zirkularität kommunikativer Selbstgegenwart einschneidend unterbrochen hat – als Alterität, die sich in eine Phonozentrik des Leben ebenso wenig reduzieren läßt wie auf eine Präsenzmetaphysik der Zeit. Der Praxisbegriff Habermas' allerdings kann diese Alterität nur noch als *Lähmung* registrieren, die durch kommunikative Anordnungen idealer Sprecher-Situationen überwunden werden müsse. »Die Praxisphilosophie bietet nämlich nicht die Mittel, um die tote Arbeit als mediatisierte und *gelähmte Intersubjektivität* zu denken. Sie bleibt eine Variante der Subjektphilosophie, die die Vernunft zwar nicht in der Reflexion des erkennenden, aber doch in der Zweckrationalität des handelnden Subjekts ansiedelt.«[15] Gerade diese »Mediatisierung« jedoch interessiert Marx in Begriffen einer Transsubstantiation des *capital fixe* und seiner »technischen Kommunikationen« unendlich, also »praktisch«. Deren Medialisierung läßt nämlich jeden Text eines »handelnden Subjekts« vor allem aus der »Erfahrung« einer

15. Ebd., S.82.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unhintergehbaren Endlichkeit aufsteigen, und nur deshalb kann sie die Oiko-Semiotik auch in Zäsuren des »Ethischen« anschneiden. Dies allerdings verschiebt tiefgreifend jede »naturrechtliche« Konstruktion, wie sie aus der *Kritik* tatsächlich hervorgeht. Gerade die »lebendige Arbeit« nämlich ist von einem bestimmten »Tod« affiziert und eröffnet, und bereits dies macht jene einfache Opposition von »lebendiger« und »toter« Arbeit in sich hinfällig, die sich bei Habermas als eine von kommunikativer Kompetenz und technischer Rationalität wiederholt. Die ontologische Abwesenheit des *Alter* schlägt in jede Logik der Präsenz eine Öffnung, die weder einfach anwesend noch einfach abwesend, weder einfach lebendig noch einfach tot ist. Vor allem dieser Differenz enthebt sich Habermas, und deshalb verbleibt er im Bann einer Metaphysik, die ihre Begriffe umstandslos in andere Anlagebereiche investieren kann, sollten vorangegangene nicht mehr hinreichend ergiebig sein; so, wenn er vorschlägt, man solle »den Praxisbegriff von der Arbeit aufs kommunikative Handeln umstellen«[16]. Die Möglichkeit, die Frage der Gerechtigkeit virulent zu halten, wird damit auf ein Streitgespräch idealer Sprecher reduziert, die sich im instituierten Raum einer *universitas* versammeln – und nicht einmal dort, wie man weiß.

Dieser Rekurs auf Zirkulationsbegriffe, auf Kreisläufe oder Sphären der Vermittlung ist allerdings nichts, was die Konstruktionen »kommunikativen Handelns« spezifisch auszeichnen würde. Er scheint auf das Denken »im allgemeinen« unwiderstehliche Anziehungskraft auszuüben. Stets verhält dessen Gestus zur Selbstpräsenz eines Sprechens, das sich nur entläßt, um zu sich zurückzukehren und das Wagnis seiner eigenen Zirkulation umstandslos mit Begriffen der »Vernunft« zu identifizieren. Immer diktiert die odysseische Bewegung dieses Kreises aus Kreisen einen Vermittlungsbegriff, der sich neuerdings sogar zu Sphären runden soll. Auch Peter Sloterdijks sphärologische Konstruktion des »Globalen« kann von einer Marx'schen Differenzlogik deshalb nur rezipieren, was sie als »Grundbewegung« der Ökonomie verkennt: nämlich daß Geld zu sich zurückkehre. »Mit jedem Schiff, das vom Stapel läuft, setzen die Kapitale zu der Bewegung an, die für die Raumrevolution der Neuzeit kennzeichnend ist: zur Umrundung der Erde durch das eingesetzte Geld und dessen erfolgreiche Rückkehr auf sein Ausgangskonto. *Return of investment*, das ist die Bewegung der Bewegungen, der alle Akte des Risikohandelns gehorchen. Sie gibt sämtlichen Operationen der Kapitale, auch solchen, die nicht die offene See überqueren, einen nautischen Zug, insofern sich jeder investierte

16. Ebd., S.373.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Betrag nur durch eine Metamorphose von der Geldform zur Warenform und zurück erfolgreich verwertet; in der Warenform wirft sich das Geld aufs offene Meer der Märkte und muß, wie sonst nur Schiffe, auf die glückliche Rückkehr in den Heimathafen hoffen; in der Warenmetamorphose ist die Erdumrundung latent mitgedacht; sie wird manifest zu einer solchen, wenn die Güter, gegen die Geld sich tauscht, ausschließlich auf den Fernmärkten zu finden sind. Durch die Zurückkehr von schwimmendem Kapital von der Fernreise wird der Expansionswahnsinn zur Profitvernunft.«[17] In der glücklichen Nautik dieser »Bewegung der Bewegungen« iteriert also eine Zeitlichkeit von Wagnis und Aneignung, die sich zum Risikohandeln neuzeitlicher Raumrevolutionen verspannt haben soll oder zwischen Expansionswahnsinn und Profitvernunft oszilliert. Weltbegriffe etablieren sich am Modell einer Kugel, schreiben sich im Fahrtenbuch des Runden und Sphärischen, denn der »Sinn« dieser Welt besteht auch hier in einer zirkulären Bewegung, die stets zu sich selbst zurückkehrt. Deshalb kann Sloterdijk deren Unterbrechung auch nur als peripheren Effekt notieren, dessen Marginalität folgerichtig zur bloßen Anmerkung wird. Wie er in einer Fußnote erklärt, komme es Marx darauf an, »zweierlei zu zeigen: zum einen, daß bei der Metamorphose Geld-Ware-Geld das zunächst mysteriöse Phänomen Mehrwert auftreten kann, das den Kapitalprozeß beflügelt; zum anderen daß in der Konkurrenz der Kapitale Verwertungskrisen und in ihrer Folge soziale Krisen eintreten müssen, die sich der permanenten glücklichen Rückkehr des Geldes als Kapitals zu sich selbst in den Weg stellen«.[18] Wo Habermas die Differenz von Arbeit und Arbeitskraft vergessen macht, um den Kreislauf »kommunikativen Handelns« stabilisieren zu können, regrediert die Differenz bei Sloterdijk zum peripheren Moment, das im odysseischen Prozeß zwar auftreten »kann«, doch nur, um ihn immer neu zu beflügeln. Zwar rechnet eine sphärologische Skansion von Wahnsinn und Vernunft mit der Möglichkeit von Unterbrechung und Krise, doch nur, um sie immer neu in das inspirierende Kapital der ihr eigenen Zirkularität zu verwandeln. Das »zunächst mysteriöse Phänomen Mehrwert« verliert sein Mysterium folglich nie; es wird sich als Mythos der Sphären vielmehr selbst inszenieren.

Tatsächlich also ist von untergeordneter Bedeutung, in welchem Corpus sich eine Logik der Übertragung, der Zirkulation und Rückkehr verpuppt. Sie kann sich im Ordo »kommunikativen Handelns« ebenso niederlassen wie im Konstrukt mikrologischer »Bla-

17. Peter Sloterdijk, *Sphären II*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S.882.

18. Ebd., S.883 (Fußnote).

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen« oder globaler »Sphären«. Entscheidend bleibt, daß die Differenz an die Peripherien verschoben und lediglich zugelassen wird, um odysseische Zirkel von Raumrevolutionen zu beflügeln. Nicht zufällig geht eine solche Politik der Metapher aber immer auch mit Polizeifunktionen oder Bürokratien des Denkens einher, die Zulassungsbescheide ausstellen. Bei Habermas wird die Differenz abgewiesen, um den Kreisprozeß mit normativer Kraft auszustatten; bei Sloterdijk wird er, mysteriös grundiert, zur sphärischen Konstruktion von »Welt« selbst. Doch immer sprechen diese Verfügungen aus einer Metaphysik, deren Hintergrund-Arbeit sich in Zirkulationen der Begriffe nur unscharf oder entstellt zu erkennen gibt. Stillschweigend hat jedes zirkuläre Denken nämlich Gründe bereits eingeführt, die seine Kreisprozesse, Rundungen und Umrundungen mit normativer Kraft ausstatten sollen, wenn auch im Verborgenen. Wie Marx erklärt: »No admittance except on business« – doch bedeutet dies, so fragt Richard Rorty, nicht auch, als »Philosoph« immer schon in ein bestimmtes metaphysisches Kapital investiert zu haben, dessen Produktion sich nur verbirgt, um deren Produkte um so gebieterischer auf den Markt werfen zu können? Und verlangt, der verborgenen Gewalt dieser Struktur zu entgehen, deshalb nicht nach einem *nur noch zirkulierenden Sprechen*, das sich jeder Vorgängigkeit einer Wahrheitsproduktion wie auch aller Letztbegründungen zu enthalten hätte? Ginge es also in einem bestimmten Sinn nicht darum, die Wahrheit »selbst« preiszugeben?[19] – Von hier aus jedenfalls bestimmt sich die Ambivalenz, die Rorty zwischen einer republikanischer »Diskursethik« und einer grammatologischen Subversion ihrer eigenen Voraussetzungen schwanken läßt. Habermas, so Rorty, sei selbst noch einer Hintergrundmetaphysik verpflichtet geblieben. Wo er der Zirkulation präsupponiert, was sie »diskursethisch« voraussetzt, da führt Rorty Techniken einer De-Konstruktion ein, jenen nicht unähnlich, mit denen Derrida den impliziten Idealismus solcher Selbststabilisierungen aufstört. Doch nicht weniger hält Rorty auch den Operationen Derridas entgegen, eigene, also »private« Distinktionen zur Leitwährung zirkulierender Begriffe zu machen, etwa indem er im Nicht-Begriff der »Spur« noch über Heideggers »Sein« hinausgehen möchte. Strikt verlangt Rorty dagegen, zwischen einer öffentlichen, pragmatisch zu fassenden Rationalität und anderen, »metaphysischen« Sprachspielen zu unterscheiden, die – wie die Produktion künstlerischer Artefakte – ausschließlich der Privatsphäre vorbehalten bleiben sollen. Das Programm dieses

19. Vgl. Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S.120f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Pragmatismus« wird insofern zum Tabu darüber, die Namen einer *Wahrheit* überhaupt noch in Zirkulation zu versetzen. Ausdrücklich rekurriert Rorty vielmehr auf *Metaphern*, die sich allen begrifflichen Wahrheiten oder »Eigentlichkeiten« entgegensetzen; so in einer Stellungnahme zu Heidegger, die wohl nicht zufällig einer »ökonomischen« Metaphorik folgt: »Das Streben nach dem Erhabenen war bei Heidegger die Suche nach Worten, die ›Kraft‹ hätten, mehr als nur den Tauschwert, der ihnen durch ihre Rolle in Sprachspielen zugeteilt wurde. Dabei sah er sich folgendem Dilemma gegenüber: War es ihm gelungen, solche Worte zu isolieren, so mußte er nur seine Ergebnisse publizieren, und schon waren diese Worte Teil des weitverbreiteten Heidegger-Sprachspiels, als von *Winken* zu *Zeichen* degradiert, vom Denken zur Metaphysik heruntergekommen.«[20] Heideggers Diktum etwa, das Sein sei nichts Seiendes, habe sich bereits selbst dementiert. Indem es sich veröffentlicht, kann es nur ein neues Sprachspiel eröffnen, das seinerseits zirkuliert und sich insofern jener Ontik bereits überantwortet hat, gegen die es doch Einspruch sein wollte. Insofern inszeniert dieses Denken, so Rorty, einen performativen Selbstwiderspruch: es nennt den Entzug beim Namen, den es als Tauschwert des »Erhabenen« zugleich selbst in Umlauf bringe.

Rortys Forderung eines Denkens, das jeden Versuch einer solchen Selbstbegründung destruiert, überantwortet sich deshalb vorbehaltlos einer bestimmten *politischen* Sphäre. Die demokratische Öffentlichkeit wird zur strukturellen Voraussetzung, zum Corpus und *télos* eines Denkens gleichermaßen, das der eigenen Anmaßung gewahr wurde, über die Wahrheit verfügen und »Intersubjektivität« in objektiven »Begründungen« verankern zu wollen. Rortys »Pragmatismus« also will sich aller Begriffe enthalten, die noch von einer »objektiven Wahrheit« sprechen würden; er kennt *nur noch* Metaphern, deren ungeschützte Offenheit er gegen jede Metaphysik letzter Gründe kehrt, und deshalb besteht er auch darauf, daß »ein Vokabular, das um Vorstellungen von Metapher und Selbsterschaffung kreist, nicht mehr um Vorstellungen von Wahrheit, Rationalität und moralischer Pflicht, zu diesem Zweck besser geeignet ist«.[21] Denn die Rationalität des Begriffs will bestimmen; die Metapher dagegen, so ließe sich Rorty verstehen, spricht im Modus von Vorläufigkeit und Ansinnen. In einer metaphorischen Selbsterschaffung setzt sich das Selbst gleichsam selbst aufs Spiel oder entgründet sich. Und damit wird die republikanische Tugend der Metapher in

20. Ebd., S.208.

21. Ebd., S.85.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gewisser Weise zum Index einer Selbstentmächtigung, indem sie mit einer Gewalt bricht, die jeder apokalyptischen Struktur philosophischer oder mythischer Selbstermächtigungen implizit ist. Von hier aus vollzieht sich Rortys Schnitt in *politischen* Begriffen zwischen einer »Solidarität« einerseits, der »Objektivität« andererseits: nie, so will es der pragmatische Vorbehalt, bestand die Einführung »objektiver« Gründe und Begründungen nämlich in anderem als einem latenten Terror, der die Vielen mit Bestimmungen überzog, anstatt ihnen die »Solidarität« im Medium ihrer eigenen Selbstentgründung freizugeben. Von nichts anderem spreche auch der *philosophische* Konflikt von »Pragmatismus« und »Realismus«. Während die »griechische«, die »realistische« Tradition des Denkens nach dem »inneren Wesen der Dinge« gefragt habe, um die Möglichkeit von »Gemeinschaft« zu verobjektivieren, sei der Wunsch des »Pragmatismus« nicht länger, »den Beschränkungen der eigenen Gemeinschaft zu entkommen, sondern einfach der Wunsch nach möglichst weitgehender intersubjektiver Übereinstimmung, der Wunsch nach möglichst umfassender Erweiterung des Anwendungsbereichs des Wortes ›wir‹.«[22] Die »Intersubjektivität« dieses »Wir« stellt sich folgerichtig in Übertragungen her, die einer metaphorischen Topografie von Erweiterungen folgen. Sie verbietet es sich, nach »Gründen« zu fragen, die aus einer objektiven »Wahrheit« hervorgehen würden und der Intersubjektivität als Verfügung eingelassen wären

Doch um so weniger entgeht auch Rorty der Notwendigkeit, seine Metaphorologie in einem Territorium abzustützen, das ihr Kohärenz erst verleihen könnte. Auch bei Rorty muß dieses Territorium einen Namen annehmen – auch wenn er vorgeben wird, kein »philosophischer« Name mehr zu sein. Statt dessen wird er in Begriffe einer Territorialisierung oder einer geopolitischen Bestimmung des Denkens verschoben: »Wenn man die Metaphysik der Präsenz als die Metaphysik Europas auffaßt, kann man den Gegensatz zwischen dieser Metaphysik und der ›neuen Metaphysik‹ in Gestalt der Demokratie als Gegensatz zwischen dem alten Europa und dem jungen Amerika ansehen.«[23] Auch Rortys Metapher also bedarf eines privilegierten Feldes, auf dem die von ihm beschworene Metaphorik siedeln muß, um zirkulieren zu können. Transzendentale Bestimmungen werden nunmehr zu territorialen. Doch nicht deshalb hat sich die Metapher bereits jedes Kerns von »Eigentlich-

22. Richard Rorty: *Solidarität oder Objektivität*, in: ders.: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam 1988, S.15.

23. Richard Rorty: *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien: Passagen 1994, S.18.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit« begeben, weil sie es ihrerseits im Unausgesprochenen läßt oder an ein »junges Amerika« adressiert. Vielmehr verschweigt sich darin eine andere Willkür, aus der sie nichtsdestoweniger hervorgeht. Wo die Differenz territoriale Gestalt annimmt, werden philosophische Bestimmungen zwar durch geo-politische ersetzt. Aber daraus resultieren nicht nur philosophische Aporien, sondern um so schärfer auch solche des Politischen. Sie zentrieren die Frage nach dem, was gerecht wäre, um unausgesprochene Eigentlichkeiten des *Nationalen*. Selbstverständlich spürt Rorty diese Aporien, und sie besorgen ihn; denn sie gabeln sich bei ihm in zwei Optionen, die das politische Dilemma unmißverständlich umreißen. »Die eine ist das Beharren auf der Forderung, daß die Ungleichheiten zwischen den Nationen gemildert werden müssen – daß insbesondere der Norden seinen Reichtum mit dem Süden teilen muß. Die andere lautet, daß jeder demokratische Nationalstaat zuerst gegenüber seinen eigenen benachteiligteren Bürgern Verantwortung trägt. Diese beiden Reaktionen bilden offensichtlich einen Gegensatz. Insbesondere läuft ja die erste darauf hinaus, daß die alten Demokratien ihre Grenzen öffnen, und die zweite, daß sie sie schließen sollten.« Aber dieser Widerstreit läßt sich metaphorisch nicht mehr schlichten; und folgerichtig heißt es in einer Fußnote zu dieser Passage, daß dieses »Problem zu den schärfsten Kontroversen innerhalb der amerikanischen Linken des 21. Jahrhunderts führen wird. Ich wünschte, ich hätte ein paar gute Ideen, wie dieses Dilemma gelöst werden kann; aber ich habe keine.«[24]

Genau darin aber besteht die Aporie. Sie spricht davon, daß die Frage der Gerechtigkeit metaphorisch ebenso wenig wie diskurs-ethisch, geo-nomisch oder in Semantiken des Nationalen zu beantworten sein wird. Stets unterbricht die Metapher eine Logik des Eigenen nämlich nur, um zum Eigenen zurückzukehren. Überall ist sie von einer bestimmten Willkür gezeichnet, und bestehe sie in einer nationalen Festlegung. An welchem »Eigenen«, an welcher »Eigentlichkeit« aber könnte sich das Maß der Gerechtigkeit messen lassen? An welcher Grenze dürfte es innehalten, in welcher Gestalt sich beruhigen? In welcher Verfügung »kommunikativen Handelns«, in welcher Sphärologie aus Kugeln, in welcher Pragmatik einer Hoffnung oder in welcher nationalen Semantik könnte es sich niederlassen, und sei es in der eines »jungen Amerika«? Wird ein Unternehmen, das die Frage nach dem Maß der Gerechtigkeit in Metaphoriken aufwirft, nicht immer – ungerecht bleiben müssen? Wird es sich, indem es sich um auf »kommunikative Kompetenzen«

24. Richard Rorty: *Stolz auf unser Land*, S.86.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder das Projekt einer intersubjektiven »Erweiterung« des »Wir« zentriert, nicht immer in Grenzen bewegen müssen, deren Niederschrift ohne weiteres imperiale Züge annehmen wird oder immer schon angenommen hat? Zumindest entgeht Rortys pragmatische Wendung nicht der Aporie, die Forderung einer »unendlichen« Gerechtigkeit und damit *die Gerechtigkeit selbst* an den Grenzen der Metapher zurückzuweisen und im barschen Ton einer Ausländerbehörde abzuschneiden. »Der von Emmanuel Lévinas stammende Begriff der ›unendlichen Verantwortung‹, den Derrida gelegentlich benutzt – neben seinen eigenen zahlreichen Entdeckungen einer Unmöglichkeit, Unerreichbarkeit und Nichtrepräsentierbarkeit –, mag für manche von uns bei unserem individuellen Streben nach privater Vollkommenheit von Nutzen sein. Doch wenn wir uns unserer öffentlichen Verantwortung stellen, dann ist das Unendliche und das Unsagbare einfach dummes Zeug.«[25] Wie die Metaphysik, die nach dem »Sein« des Seienden fragt, wird damit am Ende allerdings auch die Gerechtigkeit – dem Privaten und Individuellen übereignet. Rorty verschweigt also nicht nur die verschwiegene Differenz, die in jeder Metapher zur Arbeit angehalten wird, sondern auch die andere, unschätzbare, die sich in ihr niederschlägt: worin sich diese Differenz mit der Frage der Gerechtigkeit berührt. Und dies ist entscheidend. Die Verantwortung erschöpft sich bei ihm im Horizont des metaphorischen Ausdrucks, wobei es von untergeordneter Bedeutung ist, daß er in diesem Fall aus einer nationalen oder gar nationalistischen Semantik bezogen wird. Immer klagt sich die Möglichkeit des Ausdrucks zwar ein, doch wird sie jener Gewalt keine Aufmerksamkeit widmen, die *in jedem Ausdruck als dessen »blinder Fleck« bereits im Spiel ist*. Im Zeichen des amerikanischen Imperiums konfiguriert Rorty das Verhältnis von Reform und Revolution seinerseits geo-politisch. Zwar habe die Welt nicht schon die letzte *politische* Revolution hinter sich; in Ländern wie Paraguay sei ohne gewaltsame Revolution eine Verringerung der Grausamkeiten nicht zu erwarten. Doch dazu bedürfe es keiner Analytik, die den pragmatischen Horizont des Arguments gleichsam archäologisch unterlaufen würde. »In diesen Gegenden ist die ›Entlarvung‹, die Foucault so gut beherrscht, irrelevant. Denn dort zeigt sich die Gewalt nackt und öffentlich, und niemand hat noch Illusionen.«[26] Doch selbst, wenn dies zuträfe – wie steht es um die Imperien des Ausdrucks und der Metapher, die sich nicht zuletzt auf die Gewalten in Paraguay erstrecken?

25. Ebd., S.93.

26. Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S.114 (Fußnote).

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine Subversion der Medien

Alle zirkulären Konzepte von Kommunikation jedenfalls sind einer doppelten Unterbrechung ausgesetzt, gegen die sie sich behaupten müssen. Sie verankern sich, in ihrem »Innern« gleichsam, in einer »Eigentlichkeit«, deren Differentialität oder disseminativer Spaltung sie zugleich unterdrücken müssen. Dabei ist von untergeordneter Bedeutung, ob sich der Corpus, der auf diese Weise entsteht, in Postulaten »kommunikativen Handelns«, in Mythen einer »Sphärologie« oder in Bildern eines »jungen Amerika« konfiguriert. Entscheidend ist, daß er sich einer Differenz zu erwehren hat, die sein »Innen« heimsucht und insofern einer Hostilität korrespondiert, die an dessen äußeren Peripherien wiederkehrt.

Diese Differenz virulent werden zu lassen, beschreibt den Nerv der Marx'schen *Kritik*. Die »Arbeit« der Differenz hat sich allen Zirkulationen als unlesbare Spur einer barbarischen Fremdsprache eingetragen, aus der die Möglichkeit jeder Bedeutung erst aufsteigt, die zirkulationsfähig sein will. Aber deshalb ist diese »Arbeit« auch nicht schon ein Erstes. Sie tritt nicht das Erbe des aristotelisch unbewegten Bewegers an, der die *meta-phorá* stillstellt. Sie vergöttlicht sich nicht. Sie resultiert ihrerseits aus technisch-medialen Konstellationen. Marx spricht von einer »Zusammendrängung von Zeit und Raum durch Kommunikations- und Transportmittel und aus jeder andern Einrichtung, wodurch die Wissenschaft Naturkräfte in den Dienst der Arbeit zwingt und wodurch der gesellschaftliche oder kooperierte Charakter der Arbeit zur Entwicklung gelangt.«[27] Und darin kündigt sich der Einspruch gegen eine bestimmte »Medientheorie« bereits an, soweit sie ihren Gegenstand auf eine Zirkulation von Stimme, Bild und Schrift reduziert. Von Anfang an nämlich leistet Marx einem Denken technischer Medien Widerstand, das nur die »Arsenale der Seele« rekonstruieren, sich also darin erschöpfen würde, die technisch-mediale Genese dieser »Seele« und ihrer Ausstattungen nachzuzeichnen. Denn gewiß determinieren Stimme und Schrift, Bild und Ton nicht nur die Sinne, sondern auch den »Sinn«, in dem sich das »Subjekt« eines bestimmten »Humanismus« etablieren konnte. Und insofern setzt der Nachweis, daß diese Instanzen des »Sinns« aus technischen Konstellationen hervorging, die vor sich selbst verborgen bleiben mußten, im Innern einer – im Wortsinn – »humanistischen Illusion« auch eine enorme Sprengkraft frei. Aber erneut, reicht dies aus?

»Mit der technischen Ausdifferenzierung von Optik, Akustik

27. Marx: *Lohn, Preis, Profit*, MEW Bd.16, S.127.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Schrift, wie sie um 1880 Gutenbergs Speichermonopol sprengte, ist der sogenannte Mensch machbar geworden. Sein Wesen läuft über zu Apparaturen. Maschinen erobern Funktionen des Zentralnervensystems und nicht mehr bloß, wie alle Maschinen zuvor, der Muskulatur. Und erst damit – nicht schon mit Dampfmaschine oder Eisenbahn – kommt es zur sauberen Trennung von Materie und Information, von Realem und Symbolischem. […] Der sogenannte Mensch zerfällt in Physiologie und Nachrichtentechnik.«[28] Die befreiende Wirkung solcher Versuche, eine Genealogie der Medien auszuarbeiten, ist unbestreitbar; sie besteht nicht zuletzt darin, in jeder Struktur, aus der »Sinn« und »Bedeutung« aufsteigt, Voraussetzungen kenntlich gemacht zu haben, die sich »geisteswissenschaftlichen« Begriffen entziehen. So wird im Sprechen die verschwiegene Arbeit einer Differenz lesbar, die den Signifikanten in einem Signifikat nicht seßhaft werden läßt. So wird in diesem Spalt, in dieser Teilung des Signifikanten, die dem Sprechen immanent ist, die Zäsur einer Schriftspur kenntlich, die das Sprechen eröffnet und deshalb jede metaphysische Opposition von »lebendigem Sprechen« und »toter Schrift« in Frage stellt. Und nicht zuletzt wird, wo diese Schrift in telekommunikativen Apparaturen und Maschinen »von selbst«, nämlich *autómaton*, prozessieren kann, eine grammatologische Subversion »des« Menschen techno-historisch absehbar, die jede Kommunikation, »von Anfang an« sozusagen, als Tele-Kommunikation ebenso re-konstruierbar wie de-konstruierbar macht.[29] – Nicht zuletzt darin besteht die unschätzbare Wirkung, die von solchen medienhistorischen und -technischen Interventionen ausgeht. Sie rekonstruieren die Arsenale, in denen sich »der Mensch« bewaffnete und zu »dem Menschen« wurde, aus medientechnischen Verbundschaltungen. Und doch, noch einmal, reicht dies aus? Machen diese Subversionen nicht ihrerseits auf halbem Weg Halt? Wird die Archäologie »des sogenannten Menschen«, die sie forcieren, nicht selbst noch von einem cartesischen Bild festgehalten, das er gleichsam als seine eigene Rück-Projektion wirft? Denn kann sich die De-Konstruktion »des« Menschen tatsächlich im Nachweis erschöpfen, daß die als »menschlich« privilegierten Sinne – Stimme, Bild oder Schrift, also Seele, Horizont und Duktus – aus technischen und medialen Systemen hervorgingen? Oder läßt dies die *epoché*, in deren Horizont sich dieser »Humanismus« errichtete, nicht in be-

28. Friedrich Kittler: *Grammophon Film Typewriter*, Berlin: Brinkmann & Bose 1986, S.29.

29. Vgl. Jean-François Lyotard: *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien; Böhlau: Passagen 1989, S.89ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stimmter Hinsicht selbst noch unangetastet? »Medienhistorisch« reduziert sich die Marx'sche Intervention jedenfalls nicht darauf, Sinne und »Sinn« dieses Menschen als medientechnische Effekte nachzuzeichnen. Nicht, wie *innerhalb* dieses Reservats produziert wird, wird von Marx in Frage gestellt, sondern die Möglichkeit und Produktion dieser Reserve »selbst«. Was nämlich soll es gestatten, die Medialitäten *bestimmter* Zeichensysteme zu privilegieren, in denen sich einer wirkmächtigen metaphysischen Tradition zufolge das Wesen »des« Menschen situieren sollte? Was also macht es »medientheoretisch« ebenso willkürlich wie notwendig, andere Medialitäten als jene, die den Arsenalen der »Seele« entstammen, in Bezirke des Ökonomischen abzudrängen – ganz so, als wären sie die Effekte einer bloßen Rhetorik?

Sorgsam wachen allerdings auch gegenwärtige Medientheorien darüber, daß ihre Kommunikationsbegriffe nicht von solchen des Transports und damit einer *phorá* »im allgemeinen« affiziert werden. Buch, Presse, Fotografie, Tonaufzeichnung, Film, Fernsehen und Computer sind ihre bevorzugten Gegenstände ebenso wie deren Zirkulation: Rundfunk, Fernsehen oder Internet. Selbst Hinweise wie die Marshall McLuhans, Rad und Straße seien im strikten Sinn Medien[30], hinterlassen hier kaum nachhaltigen Eindruck. Aber dies ist keiner bloßen Unaufmerksamkeit geschuldet. Vielmehr re-konstituiert diese Beschränkung, diese *epoché* eine Ordnung »regionaler«, in diesem Fall medialer »Ontologien«, deren Geltungsbereich dann mit »medientheoretischen« Begriffen ausgestattet werden kann. Auch in dieser Frage jedoch steht Marx dem Denken Spinozas näher als jenem Descartes'. Er unterzieht Transport und Kommunikation einer Engführung, in der sich die Einteilung von *res cogitans* und *res extensa* selbst geteilt hat und damit den Entzug einer *phorá* freilegt, aus der solche Oppositionen erst hervorgehen. *Vor* aller Metaphorik, die sich auf eine *bestimmte* Technik von Übertragungen kapriziert, wirft Marx die Frage nach der *phorá* »im allgemeinen« und damit auch die aristotelische nach dem Ort und der Bewegung auf. »Was aber die Transportindustrie verkauft, ist die Ortsveränderung selbst. Der hervorgebrachte Nutzeffekt ist untrennbar verbunden mit dem Transportprozeß, d.h. dem Produktionsprozeß der Transportindustrie. Menschen und Ware reisen mit dem Transportmittel, und sein Reisen, seine örtliche Bewegung, ist eben der durch es bewirkte Produktionsprozeß.«[31] Deshalb realisiert sich

30. Vgl. Marshall McLuhan: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Frankfurt/M.: Fischer 1970, S.183.

31. Marx: *Kapital*, Bd.II, S.60.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser »Produktionsprozeß« auch im Transportprozeß »selbst«, ohne dabei in einer Ware zu resultieren. Zunächst, weil der »Ort« nichts »Seiendes« ist: müßte es doch anders einen »Ort dieses Ortes« geben, der wiederum nach einem »Ort« verlangen würde: deshalb kann die Ortsveränderung keine ontische Größe sein. Sie vollzieht sich vielmehr *an* Ontischem; aber dies entzieht die *phorá* bereits jeder Möglichkeit, ihrerseits ontisches »Medium« zu werden. Offenbar wiederholt die Frage der Ortsveränderung vielmehr alle Probleme oder Paradoxien von Bewegung und Ort, von *kínesis* und *tópos*. Denn einerseits ist die Bewegung »erste Wirklichkeit«, wie Aristoteles hervorhebt. Andererseits aber ist sie auf die Vorgängigkeit eines »Ortes« verwiesen, von dem oder zu dem hin sie bewegt. Deshalb ist der Ort andererseits auch nichts, was der »ersten Wirklichkeit« restlos unterstehen könnte. Er geht dieser Wirklichkeit voran, ließe sich das denn ohne jeden metaphysischen oder ontologischen Akzent sagen. Das Wirkliche zu denken, aber dazu an eine »Instanz« appellieren zu müssen, die sich dieser Wirklichkeit entzogen hat, trägt ihrem eigenen Begriff nämlich eine Differenz ein, die sich ontologisch nicht einholen läßt. Nicht zuletzt deshalb unterzieht diese Paradoxie das Denken auch unausgesetzten Unruhen. Sie setzt jede Konstruktion eines »Eigentlichen« ebenso Widerstand entgegen wie einer medientheoretischen Konstruktion, die zwischen Sender und Empfänger unterscheiden würde, um sodann eine »mediale Brücke« zwischen beiden zu schlagen. Ontologisch geht der Ort, *tópos*, aus der Bewegung einer *phorá* hervor, die ihrerseits auf einen Ort verwiesen ist, der sich ontologisch folglich nicht konstruieren läßt. Die Topografie des Einen und des Anderen kann also nicht vorausgesetzt werden. Und dies nötigt schließlich dazu, Ort und *phorá* anders als ontologisch zu denken. Stets kommt »Medientheorie« insofern *post festum*, wenn sie von der Trennung des Einen und des Anderen ausgeht, um ihnen *verspätet* einen Begriff des Symbolischen zu supponieren, dem dann die Funktion eines Brückenschlags zufalle.

Alle diese Paradoxien kehren nämlich wieder, wo auch Marx die Frage nach Kommunikation und Transport über »medientheoretische« Horizonte hinaustreibt. Wo die Metaphysik das Mediale verwirft, geht es ihm darum, eine Technikgeschichte zu schreiben, die von einer uneinholbaren *téchne* gehöhlt ist. Wo die Philosophie das Paradox von Ort und Bewegung ausklammern will, entwirft Marx eine technische Genealogie des Medialen, die sich zur Ontik einer Ware nicht verdinglichen läßt. Denn die Ortsveränderung ist zwar Produkt einer bestimmten Industrie. Doch ebenso »immateriell« wie ihr Produkt, ist dieses Produkt seinerseits irritierend, indem es Bestimmungen der Ware nicht gehorcht. »Es gibt aber selbständige Industriezweige, wo das Produkt des Produktionsprozesses kein

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neues gegenständliches Produkt, keine Ware ist. Ökonomisch wichtig davon ist nur die Kommunikationsindustrie, sei sie eigentliche Transportindustrie für Waren und Menschen, sei sie Übertragung bloß von Mitteilungen, Briefen, Telegrammen etc.«[32] Industrien des Ungegenständlichen werfen deshalb nicht nur Fragen einer Ökonomie des »Immateriellen« auf. Sie greifen nicht nur in Prozesse ein, die Tauschwerte und Gebrauchswerte voneinander absetzen und einander konfrontieren. Sie machen solche Prozesse in sich erst möglich. Nützlichkeit und Austauschbarkeit gäbe es nicht, gäbe es nicht Techniken der Ortsveränderung, die verschiedene Waren einander aussetzen und die Metamorphosen des Werts in Szene setzen. Insofern zeichnet die Kommunikations- und Transportindustrie allerdings Grenzbestimmungen nach. Ihr Produkt, sagt Marx, ist nicht gegenständlich; und deshalb setzt er hinzu: *es ist keine Ware*. Er sieht sich also genötigt, »Produkte« zu denken, die auch unter kapitalistischen Bedingungen nicht Bestimmungen der Ware sind. Erst durch diese bestimmungslose Bestimmung hindurch aber, so Marx, soll der gesellschaftliche und kooperierte Charakter der Arbeit zur Entwicklung gelangen. Was kündigt sich hier an, wenn es sich, gleichsam transversal zu Strukturen von Ware und Wert, einer Dinglichkeit ebenso entzieht, wie es sie ermöglicht? – Etwas anderes kommt hinzu, und dies hängt eng mit der Frage dieser »Immaterialität« zusammen. Von Anfang an sperrt sich Marx nämlich Begriffen der Kommunikation und des Medialen, die auf eine Übertragung von »Mitteilungen« reduziert wären. Die Zirkulation von Briefen, Telegrammen etc. ist ebenso Element der Transport- und Kommunikationsindustrie, wie es die Ortsversetzung von Waren und Menschen ist. Die Produktion von Immaterialitäten greift insofern nicht nur in die Telekommunikation im landläufigen Sinn ein. Ebenso eröffnet und strukturiert sie die Bedingungen einer Zirkulation von Gebrauchswerten und damit potentiell der von Waren. Marx spricht von der »Entwicklung der Kommunikations- und Transportmittel, in dem doppelten Sinn, daß sie sowohl den Kreis der untereinander Austauschenden, in Kontakt Tretenden bestimmt als die Geschwindigkeit, womit der Rohstoff zum Produzenten und das Produkt zum Konsumenten gelangt.«[33] Wo deshalb von Medien die Rede ist, da lassen sie sich auf Übertragungstechniken von Stimme, Bild oder Schrift nicht reduzieren. Es gibt nicht eine einzige Kommunikation. Es gibt *Kommunikationen*: vielfache, sich überschneidende Gefüge von Übertragungstechniken, die sich in diverse Materialien ein-

32. Marx: *Kapital*, Bd.II, S.60.

33. Marx: *Grundrisse*, S.118.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schreiben, in unterschiedlichen Zirkulationsprozessen fungieren, sich überschneiden und unablässig ineinander eingreifen. Ontisch nicht zu erfüllen, müssen sie sich stets in anderem Ontischen abstützen, um sich als Rückzug aus Ontischem kenntlich zu halten. McLuhans Satz, der Inhalt eines Mediums sei stets ein anderes, erfährt hier nach einer mediologischen auch seine ökonomische Präzisierung. Präzise zeichnet Marx nämlich nach, in welcher Weise sich technische Medialitäten mit denen anderer Ökonomien verschränken, wie sie aufeinander einwirken und von vielfachen Besetzungen und Gegenbesetzungen bestimmt werden. Insofern wird die Logik des Mediums von einer Ökonomie des Aufschubs beherrscht: Marx schreibt jedem Medium Grenzen ein, die es selbst aus Grenzbestimmungen hervorgehen läßt, um sich in Techniken des »Inter-Medialen« freizusetzen oder anderen Medien auszusetzen.

Das nicht weiter reduzierbare Moment in Phänomenen des »Medialen« nämlich besteht in einer *phorá*, die jeder Technizität einer *meta-phorá* vorausgeht. Und daran scheitern letzthin alle Versuche, das Mediale zu definieren oder »die Medien« in einem Gegenstandsbereich abzugrenzen, dem sich »Medientheorie« dann widmen könnte. Stets gehen solchen Einteilungen Einschnitte voraus, die ein Moment der Willkür in sich tragen, ohne darüber Rechenschaft ablegen zu können. Der Warenform nicht zu unterwerfen wie andere Produkte, können Medien als Technologien der Ortsveränderung nur auf Umwegen auf Gegenstände und Wertbestimmungen einwirken. Deshalb ist das Mediale, sobald es Gebrauchswert geworden ist – Maschine, Apparat oder Gerät – »auch in einer Weise von sich getrennt, die es auf andere Medien verweist und ausschließlich in unausgesetzten Verweisungsprozeß fungieren läßt«; weshalb Marx über Medien sagen kann: »der Nutzeffekt ist nur konsumierbar während des Produktionsprozesses; er existiert nicht als ein von diesem Prozeß verschiednes Gebrauchsding, das erst nach seiner Produktion als Handelsartikel fungiert, als Ware zirkuliert«.[34] Alle Probleme, die ein »medialisierter Kapitalismus« aufwirft, lassen sich von hier aus präzisieren. Sie betreffen zunächst Schübe einer »Immaterialisierung«, die ihn durchlaufen und sich etwa in Phänomenen eskalierender Geschwindigkeiten niederschlagen. Weil sich der Nutzeffekt von Ortsversetzungen allein während des Produktionsprozesses konsumieren läßt, sind »Medien« jene Gestalt, in der sich eine *phorá* von Fall zu Fall inkorporiert, um sich als Verräumlichung *vor* jeder Präsenz aus ihr *zurückgezogen* zu haben. Medien sind also nie »sie selbst«. Noch Kommunikationstech-

34. Marx: *Kapital*, Bd.II, S.60f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nologien – »Medien« im landläufigen Sinn – sind durch einen irreduziblen Entzug des Medialen in sich selbst charakterisiert. Unausgesetzt entzieht sich das Mediale also seinem eigenen Corpus. Es ist Trennung von sich, die stets auf andere Medien übergreift, und iteriert insofern als unabschließbarer Substitutionsprozeß seiner selbst. Stets läßt dieser Prozeß deshalb in den einen Medien ganz andere auftauchen. Dies »bestimmt« sie dazu, in keiner »regionalen Ontologie« aufgehoben zu sein und aufgehoben werden zu können. Und darin besteht auch das doppelte Mißverständnis gegenwärtiger »Medientheorie«, so nachdrücklich sie benachbarte Einsichten McLuhans auch zitieren mag. Probleme der *phorá* sollen ihr zufolge erst mit Medialitäten eingebrochen sein, die Stimme, Schrift und Bild speichern, verarbeiten und zirkulieren lassen. Die Rückprojektion eines bestimmten Begriffs vom »Menschen«, der die Arsenale seiner Seele – für die Literaturwissenschaftler oder Philosophen bekanntlich von Haus aus zuständig sind – aus Stimme, Bild und Schrift kondensiert, wird in medientechnologischen Exklusionen von Grammophon, Film und Typewriter nur wiederholt. Allein von der Höhe dieses exklusiven Medienbegriffs, der seine idealistische Abkunft kaum verhehlen kann, läßt sich dann auch die Frage nach der Maschine als Anachronismus abkanzeln. So rechnet beispielsweise Norbert Bolz Walter Benjamin vor, er spreche noch immer von Maschinen und erweise sich damit »nicht als Vorläufer von McLuhan, sondern als Schüler von Marx – eine Weichenstellung, die medientheoretisch mehr *blindness* als *insight* brachte. Denn ›Marx based his analysis most untimely on the machine, just as the telegraph and other implosive forms began to reverse the mechanical dynamic‹.«[35]

Blindness hin, *insight* her – die Opposition von medialer Implosion und mechanischer Dynamik suggeriert zumindest einen unhintergehbaren Einschnitt, der zwischen Maschine und Medium gesetzt sei. Doch wäre eine Maschine jenseits medialer Differenzen oder wäre ein Medium ohne maschinelle Funktionen überhaupt denkbar? Würde sich hier nicht, wie verstellt auch immer, eine aus der Semiologie Hegels bekannte Trennung von »Mittel« und »Sprache« wiederholen, die das Mittel dem Äußeren, das Wort dagegen dem Innen zukehrt? Dies wirft sofort eine zweite Frage auf: besteht dieser Ausschluß nicht in der Unterdrückung eines Chiasmus, der Medien mit Fragen einer »allgemeinen Ökonomie« verschränkt? In sich »medial« verfaßt, tritt das Mediale jedenfalls nicht »selbst« hervor. Jede *phorá* muß unabschließbare Umwege genommen haben,

35. Norbert Bolz: *Theorie der neuen Medien*, München: Raben 1990, S.92f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die sie von sich selbst trennt. Gerade deshalb ist sie von einer Ökonomie des Trans-Ports oder einer *meta-phorá* auch nicht zu trennen. Stets schreibt sich das Medium hinterrücks in den gesellschaftlichen Corpus ein, um sich aus ihm zurückzuziehen. Um so markanter ist jede medientheoretische Frage, die sich ihrer ökonomischen Implikationen entledigen will, auch von einer Wiederkehr ökonomischer Dispositive charakterisiert, und dies betrifft bereits den Umfang ihrer eigenen Definition. Unablässig ist sie auf Begriffs-Anleihen bei einer Ökonomie angewiesen, deren Struktur sie dann allerdings um so fragloser tradiert; um nur ein Beispiel zu nennen: »Die Prägekraft eines Mediums – und das ist die Vermutung, auf die es hier ankommt – entfaltet sich in der Dimension einer Bedeutsamkeit jenseits der Strukturen einer konventionalisierten Semantik. Und es ist die Materialität des Mediums, welche die Grundlage abgibt für diesen ›Überschuß‹ an Sinn, für diesen ›Mehrwert‹ an Bedeutung, der von den Zeichenbenutzern keineswegs intendiert und ihrer Kontrolle auch gar nicht unterworfen ist. Kraft ihrer medialen Materialität sagen die Zeichen mehr, als ihre Benutzer damit jeweils meinen.«[36] Prägekraft, Materialität, Überschuß oder Mehrwert: Begriffe also, die hier in einem durchweg »vor-Marx'schen« Sinn eingeführt werden, um die Exklusionen eines bestimmten »medialen« Gegenstandsbereichs abzusichern. Aber bedient sich, wer von einer »Prägekraft« spricht, nicht vor allem und einigermaßen fraglos einer monetären Metapher? Läßt sich, mit Marx oder Marx zufolge, tatsächlich umstandslos von einer »medialen Materialität« sprechen, die außerdem die »Grundlage« für einen »Überschuß« oder »Mehrwert« an »Sinn« oder »Bedeutung« abgeben soll? Heißt dies nicht, alles zu vergessen, was Marx über die Beziehungen von »Materialität« und »Mehrwert« sagen konnte? Und wie verhalten sich Intention und Mehrwert zueinander? Welche »Arbeit einer Differenz« also muß geleistet worden sein, um die Zeichen »mehr« sagen zu lassen, als ihre Benutzer jeweils meinen, wenn auch angeblich »kraft ihrer medialen Materialität«? Muß eine solche Definition, die sich im *télos* von Überschuß und Mehrwert um eine Ökonomie der Aneignung zentriert, nicht schon stillschweigend eine Schriftdifferenz ausgebeutet haben, die sich in der Ökonomie des Mediums keineswegs manifestiert, im Begriff seiner »Materialität« vielmehr mystifiziert hat? Und wenn dies so wäre: was steht dafür ein, daß die Benutzer »mehr sagen«, daß sich die Schriftspur also nicht verliert

36. Sybille Krämer: *Das Medium als Spur und als Apparat*, in: Sybille Krämer (Hg.): *Medien Computer Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und neue Medien*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S.78f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und eine Ex-Appropriation ihrer »Benutzer« in Szene setzt, die Derrida *dissémination* nennt? Was also garantiert, daß die Investition tatsächlich als »Mehrwert an Bedeutung« zu sich zurückkehrt?

All dies mag jedenfalls eine symptomatologische Lektüre gegenwärtiger Medientheoreme herausfordern. Nicht schon entgehen sie Figuren einer zirkulären Logik, indem sie deren odysseische Struktur in medien-technologischen Kategorien wiederholen.[37] Zu untersuchen wäre vielmehr, was einen »Diskurs der Medien« selbst in Bezirke einer »regionalen Ontologie« einweisbar macht, um ihn als selbstreferentielles System fixieren zu können. Nicht von ungefähr zumindest erfährt ein Begriff des Symbolischen hier erneut seine strategische Funktion. Zwar mag er unterschiedliche Referenzen aufweisen; mitunter schwankt sein medientheoretischer Gebrauch, indem er bald eher von Luhmann, bald eher von Lacan her zugeschnitten zu sein scheint. Doch stets fungiert er in medientheoretischen Kontexten als Element, das eine doppelte Funktion übernimmt. Zunächst erlaubt er es, Differenzen, Verschiebungen und Verdichtungen innerhalb eines von ihm definierten Feldes zu beschreiben, die dieses Feld ebenso öffnen wie auf sich zurückkommen lassen. Insofern aber wird dieses Feld durch das »Symbolische« nicht zuletzt auch *vereinheitlicht*. So hebt Niklas Luhmann immer neu hervor, »daß selbstreferentielles Prozessieren von Sinn *symbolische Generalisierungen* erfordert. Der Begriff Symbol/symbolisch soll dabei das Medium der Einheitsbildung bezeichnen, der Begriff Generalisierung ihre Funktion der operativen Behandlung einer Vielheit. Ganz grob skizziert handelt es sich darum, daß eine Mehrheit einer Einheit zugeordnet und durch sie symbolisiert wird.«[38] Von hier aus können sich Medientheoretiker wie Norbert Bolz, Sybille Krämer oder Jochen Hörisch allerdings auf Luhmanns Systemtheorie berufen. Das Symbolische, so Luhmann, sei nämlich »selbst« bereits Medium. Es stellt Möglichkeiten bereit, Vielheiten zu konstellieren und zirkulieren zu lassen, und insofern stiftet es deren Einheit. Mit einer gewissen Notwendigkeit wiederholen sich hier allerdings nur bekannte Funktionen des Geldes. Ohne selbst »etwas« zu sein, eröffnet das Symbol die Möglichkeit, jedes »Etwas« sein zu lassen, was es ist, indem es sich im Geld ausdrückt. Zunächst hat dieser Begriff einer symbolischen Generalisierung zwar den Vorzug, völlig unterschiedliche Ordnungen zu stabilisieren – die ökonomische ebenso wie die der Kommunikation. Doch entschei-

37. Vgl. Marshall McLuhan: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, S.64.

38. Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp1984, S.135.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dend ist: in beiden Fällen wird eine Differenz zwischen dem Einen und dem Anderen bereits vorausgesetzt, um sie dann in einer symbolischen Generalisierung »überbrücken« zu können. Auch das Symbolische Luhmanns setzt die Differenz von »Mehrheit« und »Einheit« voraus, um das eine sodann in das andere zu überführen. Ausgeschlossen wird damit »von Anfang an« die Frage, was die Verräumlichung dieser Beziehungen »vor« jeder symbolischen Ordnung hergestellt haben wird, und ebenso, ob sich diese Verräumlichung »medien-symbolisch« tatsächlich vereinheitlichen läßt, wo doch jede Symbolik notwendig in sich verspätet bleibt.

Wie immer dem zunächst sei – eine homogenisierende, vereinheitlichende Funktion übernimmt das Symbolische auch dort noch, wo es sich auf den begrifflichen Apparat Lacans stützt. So hat Friedrich Kittler in einer fulminanten Studie Reales, Imaginäres und Symbolisches als medientechnische Effekte einer Genealogie von *Grammophon, Film, Typewriter* rekonstruiert. Diese Genealogie schreibt sich wie im Fluchtpunkt des Symbolischen. Es instrumentiert sich im Computer – der »universalen diskreten Maschine« (Turing) – als Code, der nicht nur *autómaton*, von selbst prozessiert, sondern auch alle anderen Medialitäten differentiell anschreibbar machen soll. Doch unvermittelt und mit einer gewissen Sorglosigkeit wird diese Genealogie deshalb einem Horizont auch wieder eingetragen, dessen Hegel'sches Erbe unverkennbar ist. Der symbolischen Maschine wird der Status zugewiesen, »Medium des Mediums« zu sein. Sie prozessiert wie jener »Geist« einer Dialektik, die sich in allen Gestalten des Lebens wiederfindet: als Bewegung eines »absoluten Wissens«, das im technischen Medium jene materielle Basis gefunden habe, die sich selbst hinwegarbeite. Kittler erklärt dies ausdrücklich; »ein totaler Medienverbund auf Digitalbasis wird den Begriff Medium selber kassieren. Statt Techniken an Leute anzuschließen, läuft das absolute Wissen als Endlosschleife«.[39] Zwischen Begriffen einer »Digitalbasis« und eines »absoluten Wissens« schwankend, das dieser »Basis« bedarf und deshalb »absolut« auch nicht wäre, zeigt sich hier jedoch bereits jene Differenz an, die sich symbolisch weder wird anschreiben noch kassieren lassen. Offenbar wird die Symbolverkettung nämlich von der Voraussetzung nicht frei, sich in einer »Materialität« einschreiben zu müssen. Und damit stellt sie erneut vor das Problem, was das Symbolische »von Anfang an« unlösbar mit dem »Ausdruck« verschränkt: was teilt das Symbolische »in sich«, wie ver-teilt es sich in Ökonomie oder Mediendispositive, um sich in »regionale Ontologien« aufzuspreizen, in Digi-

39. Friedrich Kittler: *Grammophon Film Typewriter*, S.8.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

talitäten des Phallus, des Geldes oder der digitalen Differenz »selbst«? Und wie könnte anders eine »ursprüngliche« Differenz gedacht werden, die den Horizonten möglicher »Wirklichkeit« ebenso wenig untersteht wie dem Symbolischen, sich jedoch in jeder *phorá* einschreiben müßte, in der sich so etwas wie die Wirklichkeit symbolischer Ordnungen herstellt? Eine Differenz, die insofern nicht einmal »ursprünglich« ist? All dies spricht sich gleichsam mit, wo vom »Symbolischen« gesprochen wird, doch verschweigt es sich ebenso, indem es in diesem Sprechen auch *kassiert* wird. Diese doppelte, sich verschränkende, ebenso manifestierende wie verbergende Differenz macht Begriffe des Symbolischen nämlich selbst zum Ort von Auseinandersetzungen, in denen alles wiederkehrt, was Marx über das Geldsymbol zu sagen hatte. In ihnen geht es, wie stets, wo an das Symbolische appelliert wird, um die Herstellung von Einheit und Normalität, und sei es als mediale Übertragung oder postalische Schickung. Sobald das Symbolische als Gegebenheit gefaßt wird, die keine weitere De-Konstruktion herausfordere, verhindert nichts mehr, es sogar mit Polizeifunktionen auszustatten, die das Brüchige des Realen überwölben und in den Griff nehmen, um es zu normalisieren. »Die Einheit der Kommunikation muß eine unüberbrückbare Differenz von Ego und Alter dennoch überbrükken. Deshalb wird das Soziale nicht vom Realen, sondern von generalisierten Symbolen getragen; sie versprechen Tragfähigkeit auch dann, wenn das Reale brüchig wird. Die unaufhebbare Diskontinuität des Zwischen-Menschlichen zu überbrücken, vermögen Kommunikationsmedien gerade deshalb, weil sie Einheit ohnehin nur durch Handhabung von Differenzen schaffen; sie normalisieren Diskontinuität.«[40] Aber erweist sich der Begriff des Symbolischen, der sich hier vorträgt, nicht auf Schritt und Tritt von Zäsuren und Abgründen gezeichnet, die in ihm wiederkehren, gerade indem er sie überbrückt? Ist das Symbolische, als »Ausdruck« immer schon an ein »Reales« verwiesen, nicht bereits Teil jener *krísis*, der es steuern soll, doch nur, um diese *krísis* wiederkehren zu lassen? Denn ist eine »Normalität«, die sich derart herstellen soll, nicht bereits in sich von Intervallen gezeichnet, die eine Herstellung dieser »Normalität« unablässig auch bedrohen? Was nämlich garantiert dann, um die Frage zu wiederholen, daß die symbolische Investition tatsächlich als »Mehrwert« einer Einheit zu sich zurückkehrt?

Solche Einheitsstiftungen finden allerdings nicht nur statt, wo sich Medientheorie derart in sich abschließt, indem sie um symbolische Ordnungen zirkuliert, die ihr Gebietskategorien anweisen.

40. Norbert Bolz: *Am Ende der Gutenberg-Galaxis*, S.49f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nicht nur begrenzte Systeme und Ökonomien nämlich sollen im Zeichen des Symbolischen konstruierbar sein. Sobald der Symbolbegriff *in sich* mediatisiert wird, erlaubt er es mehr noch, so bei Jochen Hörisch, eine ganze Genealogie symbolischer Ordnungen zu entwerfen, die einander abgelöst hätten; nicht anders schreibe sich Weltgeschichte. Die Oblate der Kommunion, das Geld des Kapitalismus und die Informationseinheit medialer Systeme sollen diese »Geschichte« als eine von Mediensymboliken lesbar machen, die in ihren Formationen wie »ontosemiologische Leitmedien« (Hörisch) fungiert hätten. Bemerkenswert ist nicht nur, daß damit eine gewisse Kontinuität »der Geschichte« wieder auferstehen, und vordringlich nicht einmal die Polemik der Marx'schen Frage, ob denn das Mittelalter tatsächlich vom Katholizismus gelebt haben mag. Entscheidend ist, daß eine solche »Onto-Semiologie« nur aus einer Logik des Symbolischen aufsteigen kann, die in sich zirkulär verfaßt geblieben ist; und besteht in dieser Zirkularität, in dieser odysseischen Verfaßtheit nicht die irreduzible Bestimmung gerade auch des Symbolischen? Abendmahl, Geld und elektronische Medien jedenfalls schreiben sich auch für Hörisch ausdrücklich einem gemeinsamen Horizont ein, in dem die Kreisläufe eines gewissen Platonismus unvermittelt wiederkehren: »Gemeinsam ist den drei ontosemiologischen Leitmedien (neben den schon genannten Aspekten), daß sie der regulativen Idee des Stromes beziehungsweise des Kreislaufes verpflichtet sind.«[41] Stillschweigend hat sich auf diese Weise eine bestimmte Homogenität auch »geschichtsphilosophisch« erneut restituiert, um sich als Kreis aus Kreisen zu präsentieren. Sie geht aus der Unterdrückung einer Differenz hervor, die jeden odysseischen Zirkel bereits geöffnet haben muß, um ihn in sich fungieren zu lassen. Insofern stellt ein Mediendiskurs, der sich in diesen Ökonomien des Kreislaufes normalisieren will – vom Abendmahl über das Geld bis zu den elektronischen Medien – auch alle Ökonomien des Vergessens wieder her. Um so mehr ließe sich allerdings auch »medientheoretisch« an das erinnern, was Julia Kristeva vor allzu langer Zeit über den »kritischen« Diskurs des Geldes sagte: er sei »einer der Höhepunkte, die der (kommunikative) Diskurs erreichen kann, solange er lediglich von der vorm Produktionshintergrund meßbaren Kommunikation zu sprechen vermag, die Produktion selber aber unausgesprochen läßt.«[42] Vergessen oder unterdrückt nämlich wird, was das Symbolische von sich selbst getrennt haben muß, um sich in

41. Jochen Hörisch: *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*, Frankfurt/M.: Eichborn 2001, S.213f.

42. Julia Kristeva: *Die Semiologie – kritische Wissenschaft*, S.30.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

solche Kommunikationen entlassen oder als »symbolisch« instituieren zu können; verworfen wird also jene Inschrift, die das Symbolische kreuzt und einer nicht-symbolisierbaren Differenz ausgesetzt haben wird, die das Symbolische seinerseits erst teilt und ver-teilt.

Diese Unterdrückung koppelt den Begriff des Symbolischen von einer Differenz ab, aus der er hervorgeht. Und dies generiert im gleichen Zug eine Ökonomie, die metaphysisch geblieben ist. Auf den Versuch, Geschichte als die »ontosemiologischer Leitmedien« zu schreiben, hat eine homogenisierende Kraft eingewirkt, die für eine »allgemeine« Übersetzbarkeit bürgen soll. Sie ermöglicht nicht nur die Konstruktion eines geschichtlichen Kontinuums sich ablösender medien-symbolischer Ordnungen, sondern auch die wechselseitige Integration von Mediendispositiven, die sogar bruchlos oder vielmehr mit einem Federstrich ineinander überführbar sein sollen. Was diesen Wechsel »ontosemiologischer Leitmedien« betrifft, erzählt Jochen Hörisch etwa die anrührende Geschichte Frank McNamaras, des Erfinders der Kreditkarte. Bei Gelegenheit eines Restaurantbesuchs in Manhattan stellte der fest, kein Bargeld bei sich zu tragen. Also beschloß er, nie wieder in die Verlegenheit zu geraten, »kein Geld zu haben, illiquide zu sein. Und so erfindet er eine weißrote, damals noch brieftaschengroße Pappkarte, auf der zweierlei verzeichnet ist: die Namen von einem Dutzend Restaurants in Manhattan, die potenten Kunden gerne Kredit gewähren, und der gute Name dessen, der Kredit verdient.«[43] Wäre es denn möglich, Pappkarten zu erfinden und mit dem eigenen guten Namen zu versehen, um gut essen zu gehen – weltweiten Zahlungsschwierigkeiten wäre ebenso leicht zu begegnen wie jener »Knappheit«, die Hörisch mit Luhmann geldtheoretisch doch sonst für ein *fundamentum inconcussum* hält. Der »gute Name« jedoch, der dies erlauben soll, ist mit einem Federstrich ebenso wenig zu erwirtschaften, wie die Signatur des Autors es vermag, im Handumdrehen die Springquellen gesellschaftlichen Reichtums sprudeln zu lassen und so seine Potenz als Kunde unter Beweis zu stellen. Bemerkenswert an Hörischs Anekdote ist nicht nur, daß mit der Signatur des Autors der »gute Namen« einer Metaphysik wieder auftaucht, aus der namentlich Literaturwissenschaft schließlich hervorging. Bemerkenswerter noch ist, daß diese Wiederholung medientheoretisch unvermeidbar wird. Wo die Differenz der Schrift onto-semiologisch gestrichen wird, wird ebenso widerrufen, worin sich die Unterschrift eines Autors selbst zerstreut haben wird. Tatsächlich läßt sich eine Kompatibilität onto-semiologischer Leidmedien nur behaupten, wo die In-

43. Jochen Hörisch: *Der Sinn und die Sinne*, S.218.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schrift einer Differenz, die sich im »guten Namen« ja nur verstellt, zunächst zur Arbeit angehalten wurde, um für jenen Kredit zuallererst einzustehen, den der gute Name eines Autors dann genießen mag. Nur deshalb unterzieht sich Marx schließlich der Mühe, im Geldsymbol jene Differenz lesbar zu halten, die das Symbolische kursierender Namen ebenso eröffnet wie verbirgt. Und nur deshalb de-konstruiert Derrida Begriffe eines Autors, die aus Zirkulationsbestimmungen hervorgegangen waren, um im Federstrich des »guten Namens« die näheren Bedingungen genialischer Produktionen zu maskieren.

Durch alle unterschiedlichen Zugänge hindurch, die eine bestimmte Medientheorie nimmt, geht sie also gleichwohl aus Techniken eines Ausschlusses hervor. Wo sie sich in »Diskurse« entläßt, die von bestimmten Symbolen, Zahlungstechniken, Apparaturen, Geräten und Technologien, »Medien« im landläufigen Sinn also, herausgefordert wird, wird vergessen gemacht, daß diese Exklusion nicht voraussetzungslos ist. Sie gehorcht selbst einer Ökonomie, und zwar in doppelter Hinsicht. Zunächst spielt sie in einer Differenz, die Marx schreiben läßt, die *phorá* – die Ortsveränderung als irreduzible Differenz jeder Medialität – entziehe sich einer Bestimmung von Ware und Wert, da sie sich nur im Augenblick ihrer Produktion konsumieren lasse. »Es gibt aber Formen des capital fixe, worin er direkt für seinen Gebrauchswert zahlt – wie bei Kommunikations-, Transportmitteln etc.«[44] Einerseits entzieht sich das Mediale insofern jeder bestimmten Ökonomie und schlägt sich als *phorá* in keiner spezifischen Gestalt nieder. Andererseits muß jedes Medium Umwege nehmen, um sich realisieren zu können. Aber damit läßt dieser Aufschub auch Probleme einer »Materialität« wiederkehren, in der es sich inkarnieren oder »ausdrücken« könnte. Insofern ist jede Medialität einer bestimmten Ökonomie auch unterworfen, ihre »Ausdrucksmaterialität« zumindest keineswegs arbiträr. Deshalb besteht Marx darauf, daß die »Materie« des Geldes für dessen Symbolizität ebenso wenig gleichgültig sein kann, wie es für Derrida die Frage ist, was eine metaphysische Konzeption des *lógos* an die Ordnung alpha-phonetischer Zeichen bindet. Erst darin zeichnet sich eine Vervielfachung ab, die irreduzibel sein wird. Sie entzieht sich nicht nur einer bestimmten Ökonomie der Ökonomie. Sie widersetzt sich ebenso Versuchen, in regionale Bezirke einer »Medientheorie« eingewiesen zu werden. Wo sich die *phorá* in Gebietskategorien niederläßt, »ökonomisch« oder »medial«, wurde sie bereits von sich selbst getrennt. Kein Begriff des Symbolischen aber hat deshalb

44. Marx: *Grundrisse*, S.620.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schon Macht über die *phorá*. Das Symbolische partizipiert selbst an Zirkulationsbestimmungen, mit denen die differentielle Inschrift getilgt wird, in der sich eine andere als eine symbolisch codifizierbare Differenz ebenso anzeigt wie verstellt. Diese Tilgung ist dem Symbolischen per se eingeschrieben. Und setzt es sich damit nicht einer Bewegung aus, die es selbst in Frage stellen wird? Stets indiziert die Unterdrückung jener nicht-symbolisierbaren Differenz jedenfalls die einer Spur, die sich dem Symbol selbst noch eingetragen haben wird. Sie muß getilgt worden sein, um im platonischen Reich des Sinns nicht anders zirkulieren zu können als auf Jochen Hörischs Kreditkarte. Immer läßt sich diese Unterdrückung als Indiz eines Idealismus entziffern, der Medien einander kompatibel macht, indem er sich des Corpus der Inschrift enthebt und sich im Allgemeinen aufhebt wie im absoluten Wissen Hegels; von hier aus dann die gute Botschaft des Kreditkartenbesitzers: »Geld geht, je immaterieller es wird, als bedeutender Sonderfall im allgemeinen Mediensystem auf.«[45] Aber darin dürfte auch der Preis bestehen, den eine solche Logik des Symbolischen zu entrichten hat. Um so mehr nämlich bleiben Zirkulationsbestimmungen, die sich in der Metaphysik eines »allgemeinen Mediensystems« ausmünzen wollen, auf jene differentielle Inschrift angewiesen, die sich allerdings vergaß. Überall kehrt wieder, was jede Gemeinschaft, die sich in symbolischen Ordnungen einander zukehrt, bereits in sich »sprachlich« hat sein lassen. Sprache »vor« aller Sprache, *Arbeit* der Schrift »vor« jeder Zirkulation eines verlautenden Sinns: in ihr schreibt sich ein, was sich jedem Umlauf sprachlicher Zeichen und symbolischer Ordnungen mitgeteilt haben muß, um sie ebenso in sich zu teilen und ihre Kohärenz zu subvertieren. Anders als ein Phonozentrismus, der von der Konvertierbarkeit symbolischer Währungen und deren Übersetzbarkeit fasziniert ist, insistiert Marx deshalb auf der Differenz jener Inschrift, die Derrida dann grammatologisch entziffert. Erst so nämlich werden Medien nicht nur ökonomisch, sondern auch medial relevant; erst so kann sich die *phorá* in Substitutionen ihrer selbst realisieren – oder der »Inhalt« eines Mediums stets aus anderen bestehen.

Gegenwärtige Medientheorien gehen deshalb nicht etwa zu weit. Sie bleiben auf halbem Wege stehen. Sie setzen auf spezifischen Medientechnologien auf, die über den Begriff des Medialen bereits verfügt haben sollen. Presse, Telegrafen, Phonografen, Technologien der Bildaufzeichnung oder der digitalen Symbolmaschine scheinen bereits vorentschieden zu haben, was Medien

45. Jochen Hörisch: *Der Sinn und die Sinne*, S.219.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»sind«. Unterschlagen wird, was dem Medialen irreduzibel ist: jene Differenz einer *phorá* nämlich, die jeder Technologie vorausgeht, sie ermöglicht und herausfordert. Uneingeholt blieb insofern, was Julia Kristeva schreiben ließ, die Semiologie könne »entweder fortfahren, die semiotischen Systeme aus der Perspektive der *Kommunikation* zu formalisieren (wenn wir einen groben Vergleich wagen wollen: etwa so, wie Ricardo den Mehrwert aus der Perspektive der Distribution und des Konsums betrachtete); oder aber sie ergreift die Möglichkeit, mitten im Feld der Kommunikationsprobleme (jedes soziale Problem ist notwendig ein Kommunikationsproblem) jenen anderen Schauplatz zu eröffnen, auf dem die dem Sinn vorausliegende Sinnproduktion stattfindet«.[46] Das Mediale jedenfalls beschreibt Umwege, die sich in spezifischen Techniken niederschlagen, ohne deshalb bestimmte Techniken zu privilegieren. Wo Mediengeschichte und Medientheorie also einen Gegenstandsbereich fixieren wollen, entziffert deren Genealogie nur eine gewisse Willkür von Geisteswissenschaftlern, die es nicht sein wollen – und insofern ein Problem. Es besteht in der Differenz jenes Rückzugs, der das Mediale nie »an seinem Ort« sein läßt und sich jeder Gegenständlichkeit entwunden hat. Nur deshalb wird der »Inhalt« jedes Mediums immer ein anderes sein. »Medientheorie« dagegen bricht die substitutive Kette, die sich hier abzeichnet, an einem bestimmten Punkt ab, um sich auf spezifische Technologien zu stützen – »Medien« im landläufigen Sinn. Sie begrenzt die Spur der *phorá*, die das Seiende durchläuft und noch das »Sein« disseminiert. Sie regrediert auf mediale Artefakte, um einem akademischen Kapital neue Anlagemöglichkeiten zu erschließen. Die *phorá* aber ist nicht stillzustellen; kein Grund, sie in Gott, Geld und symbolischen Ordnungen onto-semiologisch einzufrieren. Im Innern medien-technologischer Verfaßtheiten bleibt eine Differenz virulent, die sich nicht einfassen läßt.

Es bedarf deshalb nicht erst des Hinweises, daß »Medien« sich auch in ganz vordergründigem Sinn »ökonomisch« plazieren. Sie bilden nicht nur jenes *capital fixe*, um dessen Funktion im Prozeß der Produktion und Realisierung von Mehrwert erbitterte Kämpfe ausgetragen werden: nur jene Bereiche schließlich, die unmittelbar profitabel sind, werden privat gehalten, während der »Gemeinschaft« (Marx) die Aufgabe zufällt, unprofitable Bereiche indirekt – etwa über Steuern – als »Standortpolitik« zu finanzieren. »Früher« noch, *im Innern* von Mediensymboliken, die maschinell prozessieren, ist ein ökonomisches Moment aufgetaucht. Nur, indem

46. Julia Kristeva: *Die Semiologie – kritische Wissenschaft*, S.32.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Symbolische sich inkarniert und darin auch »Ausdruck« wird, kann es als Symbol in Maschinenalgorithmen iterieren. Es ist auf eine bestimmte »Materialität« angewiesen und müßte als Symbol zerfallen, würde sie ihm entzogen. Im Hiatus von »Symbol« und »Materie«, von digitaler Differenz und Ausdruck hat sich jene *différance* bereits zurückgezogen, die beider Unterschied selbst noch niederschreibt. Und deshalb kann Friedrich Kittler die frohe, weil idealistische Botschaft überzeugend kritisieren, daß »heutzutage ›der Geist über die rohe Macht der Dinge‹ im allgemeinen und den Rohstoffmaterialismus des 19. Jahrhunderts im besonderen gesiegt habe. Hardware wäre, mit anderen Worten, kein bloß unbekanntes Wesen, sondern ohne jeden Belang. Ein neuerliches Reich der Freiheit, auch als Software oder Vernetzung bekannt, könnte den Deutschen Idealismus endlich implementieren. Wie König Midas, dem alles, was er anfaßte, im Guten wie Bösen zu Gold wurde, wären wir außerstande, auf Hardware auch nur zu referieren, ohne sie immer schon in Software zu verwandeln.«[47] Im Begriff der *hardware*, der eine symbolische Ordnung nicht nur maschinell iterieren läßt, sondern nicht anders als sie aus einer Verräumlichung hervorgeht, zeichnet sich ein Bruch ab, wie Kittler erklärt. Er öffnet das Symbolische nicht nur den Inschriften einer Differenz, die *hardware* und *software* gleichermaßen durchläuft. Vor allem setzt er das Mediale einer parergonalen Rahmung aus, die jeder Medientheorie die Möglichkeit entzieht, wie von letzten Dingen zu sprechen. »Solche Rahmenbedingungen, wie sie bemerkenswerterweise bis zum Wetter reichen, das Siliziumchips überhaupt vertragen, reduzieren Turings Universale Diskrete Maschine auf eine Technologie, die grundsätzlich nur über begrenzte Ressourcen verfügt und damit selber einen Teil jener Welt bildet, deren Berechnung sie übernimmt.«[48]

Unvermittelt tauchen damit allerdings, mitten in medialen Ordnungen, differentielle *Weltbegriffe* auf, die sich weder ökonomisch noch medial adressieren lassen. Und nicht zuletzt darin sperren sie sich Ideogrammen eines »Globalen«, das sich in Datenverbundsystemen medialisieren oder totalisieren soll – ökonomisch, militärisch oder politisch. Weder im Realen noch im Imaginären oder Symbolischen zu verorten, unterbrechen Weltbegriffe jede Logik einer Medialität, die sich zirkulär in sich kehren würde. In ihnen insistiert, was jeder Weltlichkeit von Welt vorangeht. Ebenso wenig gleichgültig, wie es die Materialität des Symbolischen ist, sind des-

47. Friedrich Kittler: *Hardware, das unbekannte Wesen*, in: Sybille Krämer (Hg.): *Medien Computer Realität*, S.124.

48. Ebd., S.126.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halb technische Ökonomien, in denen es medial fungiert. Allemal entscheidend ist die *phorá*, die sich aus jeder ihrer Konfigurationen zurückzieht und darin jene »Inter-Medialität« hervorbringt, die sich auf keinem Territorium niederlassen kann, jedes Territorium vielmehr nur als Möglichkeit einer Verschiebung in sich generiert. So bei Marx zunächst in der Produktion; hier »findet wieder Verschiebung und Deplacement statt infolge der mit den veränderten Kommunikationsmitteln veränderten relativen Lage von Produktions- und Marktplätzen. Ein Produktionsplatz, der durch seine Lage an Landstraße oder Kanal besondren Positionsvorteil besaß, befindet sich jetzt an der Seite einer einzigen Zweigbahn, die nur in relativ großen Intervallen fungiert, während ein andrer Punkt, der ganz von den Hauptverkehrswegen ablag, nun am Kreuzpunkt mehrerer Bahnen liegt. Der zweite Ort kommt auf, der erste verkommt«.[49] Derart konstelliert sich, was heute »Standortvorteil« heißt, aus medialen Bedingungen. Kommunikation, Transport und Verkehr werden in gleichem Umfang zu entscheidenden Elementen des *capital fixe*, wie Geschwindigkeit zur unverzichtbaren Waffe wird, um die »toten Kosten« des fungierenden Kapitals zu minimieren. Weit davon entfernt, in reiner Selbstreferenz aufzugehen, greift das Medium auf eine »Materialität« über, von der es nicht frei wird, weil es sich in diesem Übergriff als Medialität erst bewähren kann. Nichts aber erlaubt es deshalb auch, eine bestimmte »Materialität« zu privilegieren, in der es Platz greifen würde. So lassen sich Waren zwar in weltweiten Datennetzen bestellen. Anders jedoch, als es namentlich die Illusionen einer »New Economy« wollten, müssen sie über Verkehrs- und Transportwege ausgeliefert werden, die sich ihrer Digitalisierung bis auf weiteres mit unbeirrter Hartnäckigkeit sperren. Diese Binsenweisheit teilte sich jenen »Intershops«, die in weltweiten Datennetzen eröffneten, nicht von ungefähr als Börsenpleite mit, auch wenn sie vor allem den Kleinanleger prellte. Eine Konzeption von Medienverbundsystemen, die sich auf eine Medialisierung von Stimme, Bild und Schrift reduzieren würde, um sie digital zu generalisieren, greift also nicht nur zu kurz. Sie partizipiert an einer Metaphysik systemischer Mächte, die sich nur herstellen können, indem sie mit der Produktion auch die Spur einer Inschrift löschen, die jeder Produktion vorausgegangen sein muß.

Deshalb kann sich die Marx'sche Frage nicht auf die nach Arsenalen der »Seele« reduzieren, in denen »der« Mensch unter medientechnologischen Bedingungen neu zu befragen wäre. Vielmehr registriert das Marx'sche Angriffswissen ganze technologische

49. Marx: *Kapital*, Bd.II, S.253.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ensemble, in denen sich ein »humanistisches Erbe« gerade dort abweist, wo es lediglich als sein eigenes Echo auf sich zurückkommt. »Das Hauptmittel zur Verkürzung der Zirkulationszeit sind verbesserte Kommunikationen. Und hierin haben die letzten fünfzig Jahre eine Revolution gebracht, die sich nur mit der industriellen Revolution der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts vergleichen läßt. Auf dem Lande ist die makadamisierte Straße durch die Eisenbahn, auf der See das langsame und unregelmäßige Segelschiff durch die rasche und regelmäßige Dampferlinie in den Hintergrund gedrängt worden, und der ganze Erdball wird umspannt von Telegraphendrähten.«[50] Teletechnologien greifen jedenfalls nicht nur auf sich selbst zu. Sie verschalten sich nicht nur mit Verkehrswegen und Kanälen, die sie selbst schon wären. Sie durchlaufen alle Gliederungen des gesellschaftlichen Corpus und machen dabei nichts so fragwürdig wie die »Arsenale der Seele« selbst. Denn Medien strukturieren jenes Ensemble variabler und beweglicher Komplexe kriegerischer Verhältnisse, aus denen sie selbst rühren. Sie lassen die Frage der Kräfte, ihrer Reserven und Zusammenstöße in Räumen und Zeiten aufs äußerste eskalieren, die ihrerseits medial hergestellt werden. Ebenso, wie es deshalb eine Ökonomie des Krieges gibt, gibt es die Kriege der Ökonomie, die im Zeichen der Medien forciert werden. Gegen alle idyllischen Vorstellungen, die sich in Krypto-Theologien »ontosemiologischer Leitmedien« ergehen, eröffnet Marx eine Archäologie dieser technologischen Gewalten, die jede medientheoretische Idylle auch ökonomisch zerstört.

Doch nicht weniger muß deshalb im »Innern« von »Medientheorien« freigelegt werden, was ihnen erlauben könnte, sich erneut zu Gebietskategorien abzuschließen. Nicht anders, als das Geldsymbol der Frage ausgesetzt ist, wie es die Ordnung des »Werts« abschließt und die Spur der Arbeit löscht, wird auch eine Subversion der Medien und ihrer Theorien forciert werden müssen, indem sie Fluchtlinien ihrer Differenz folgt. Im Zeichen einer Grammatologie dieser *différance* befragt Derrida, wo er Lacan liest, deshalb den Begriff des Symbolischen »selbst«. Denn indem es zirkuliert oder stets an seinen Schickungsort zurückkehrt, zeichnet das Symbolische allerdings die Zirkel einer bestimmten Wahrheit nach. »Die Zirkulation wird immer die der Wahrheit sein: auf die Wahrheit zu. Ursache und Wirkung des Zirkels, *causa sui*, eigene Wegstrecke und Schicksal des Briefes.«[51] Diese Wahrheit aber ist vor allem an eine

50. Marx: *Kapital*, Bd.III, S.81.

51. Jacques Derrida: *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 2.Lieferung*, Berlin: Brinkmann & Bose 1987, S.241 (Fußnote).

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bestimmte Unterdrückung ihrer »Materialität« gebunden. Lacan zufolge soll der Brief, in dem sich das Symbolische schickt, zerrissen, seine Fragmente sollen verstreut werden können, ohne daß dies die symbolische Ordnung antasten würde, die sich als Zirkulation realisiert. Aber deshalb ist es alles andere als »naiver Materialismus«, wenn Derrida die Frage aufwirft, ob es eine solche Wahrheit diesseits der Möglichkeit ihrer Zerstreuung oder ihrer *dissémination* wird geben können. Im Innern jeder Medialität und »vor« jeder symbolischen Ordnung, in der sie sich herstellen, kodifizieren und überwachen ließe, insistiert der Entzug der Schrift. Tatsächlich kann er verschiedene Namen annehmen, und so auch den der *phorá*. Aber deshalb schreiben sich symbolische Ordnungen auch als irreduzible Möglichkeit ihrer *dissémination* nieder, wie Derrida konstatiert: »*Diese ›Materialität‹, abgeleitet aus einer Unteilbarkeit, die man nirgendwo findet, korrespondiert in der Tat einer Idealisierung*. Nur die Idealität einer Letter widersteht der destruktiven Division. ›Zerreißen Sie eine Letter in kleine Stücke, sie bleibt die Letter, die sie ist‹, da sich das nicht von der empirischen Materialität sagen läßt, muß sich darin eine Idealität (Unantastbarkeit einer Identität an sich, sich verschiebend ohne Alteration) implizieren. Sie allein erlaubt die Singularität der Letter, sich zu wahren. Wenn diese Idealität nicht der Sinngehalt ist, muß sie entweder eine gewisse Idealität des Signifikanten sein (das Identifizierbare seiner Form, insofern er sich unterscheidet von seinen empirischen Vorkommnissen und Neuauflagen) oder aber der ›Steppunkt‹, der den Signifikanten an das Signifikat hakt. Diese letzte Hypothese ist dem System konform. Dieses System ist in der Tat dasjenige der Idealität des Signifikanten. Der Idealismus, der sich darin logiert, ist keine theoretische Position des Analytikers, er ist ein struktureller Effekt der *Bedeutung* im allgemeinen, welchen Transformationen oder Adjustierungen man den Raum der *semiosis* auch unterwirft.«[52] Und zeichnet sich hier, neben der Möglichkeit nämlich, nicht auch die *Notwendigkeit* ab, mit allen diskursiven Einheiten zu brechen, die sich »symbolisch« herstellen? Mit einem Diskurs der »Ökonomie« nicht anders als mit einem der »Medien«, die sich nur um den Preis einer Unterdrückung dieser Inschrift stabilisieren oder normalisieren lassen?

52. Jacques Derrida: *Die Postkarte. 2. Lieferung*, S.243f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diesseits des Symbolischen

Denn was demonstriert Marx? Sein Denken durchläuft das Symbolische nur, um darein Breschen zu schlagen. Das Geld hält den kapitalistischen Zusammenhang nicht nur geschlossen. Es öffnet ihn und läßt reißen, was den Wert immer neu einer Wert-Immanenz zuführt. Das Geld als Medialität zu denken, bedeutet also nicht nur, nach der Produktion einer Homogenität zu fragen, die alle Begriffe des »Werts« determiniert. Dieser Homogenität sind bereits Alteritäten eingeschrieben, die das Geldmedium unendlich überfordern. Und dies gilt nicht weniger für andere mediale Ordnungen, die sich um Begriffe des Symbolischen errichten wollen. Marx jedenfalls operiert nicht nur an den Grenzen des Symbolischen. Er läßt das Symbolische seinerseits aus Rissen aufsteigen, die bereits Übersetzungstechniken ausgesetzt worden sein mußten, um Symbolisches überhaupt generieren zu können. Diese Übersetzungstechniken müssen sich der Inschrift einer Arbeit aussetzen, auf der sie sich niederlassen, was aber immer auch darauf hinausläuft, nicht-symbolisierbare Alteritäten im Innern des symbolisierten Feldes zum Zug kommen zu lassen. Kündigt sich bei Marx deshalb nicht etwas an, diesseits jeder Reduktion auf eine bestimmte »Ökonomie«, was *alle* epistemischen Gegebenheiten, *alle* symbolischen Ordnungen betreffen wird?

Zumindest war dies die Hypothese von Jean-Joseph Goux, wenn er vorschlug, das ebenso kritische wie affirmative Marx'sche Verfahren zu vervielfachen: »Marx hätte also, indem er die Genese der ökonomischen Austauschformen bis zur Geldform entwickelte, eine allgemeine Logik der historischen Abfolge der Substitutionsweisen entwickelt, die entschieden über die bloße Basisebene der Ökonomie hinausgeht und den Wert einer historischen Logik erlangt hat, die in der Lage ist, *jede Ebene der gesellschaftlichen Realität zu beschreiben, auf der Tausch (der Substitutionsprozeß) auftritt* (Hervorhebung von mir, HJL), und in jeder anderen ökonomisch-gesellschaftlichen Formation die spezifische *Substitutionsweise*.«[53] Zeichnet sich im Marx'schen Verfahren also etwas ab, was in diesem Sinn über jede Marx'sche »Intention« hinausgeht? Markiert sich in seiner Kritik der ökonomischen Gegebenheiten nicht eine Logik, die an den Nerv *jeder* »regionalen Ontologie« gehen wird? Goux' Hypothese jedenfalls lautet, daß die Marx'sche Substitutionslogik in der Lage sei, *jede* gesellschaftliche Realität zu beschreiben, die einen Tausch symbolisch freisetzt, und dies würde der Marx'schen Inter-

53. Jean-Joseph Goux, *Freud, Marx, Ökonomie und Symbolik*, S.20f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vention einen unerwarteten, wenn auch schwer bestimmbaren Platz einräumen. Die Substitutionslogik des Symbolischen müßte in Sphären einer »Ökonomie der Ökonomie« nämlich ebenso greifen wie in »regionalen Ontologien« der Politik, des Rechts, des Textes, der »Medien« oder eines Begehrens »im allgemeinen«. Marx hätte, indem er die Logik des Geldsymbols einer differentiellen Analyse aussetzte, Techniken einer Kritik antizipiert, die *jede* symbolische Ordnung betreffen wird. Darin erweist Goux' Argument seine Tragweite: Teil eines Programms, das sich einer De-Konstruktion geschlossener textueller Einheiten verschreibt, wie es nicht zuletzt in den Veröffentlichungen von *Tel Quel* seine programmatische Spitze fand, will Goux zeigen, wie sich die Marx'sche Kritik des Geldsymbols in eine textuelle Praxis eintragen ließe, die jede »regionale« Ontologie unterlaufen würde. Anstatt solche Ontologien nämlich in sich einzuschließen, würde die Subversion des Symbolischen Öffnungen schaffen und Zusammenhänge freilegen, die alle regionalen Horizonte einreißen. Darin besteht die Bresche, die Goux, Marx zufolge, in die Verfassungen des Ökonomischen schlägt. Nachdem er die Erschütterungen hervorgehoben hat, die von den Arbeiten Claude Lévi-Strauss', Julia Kristevas, Jacques Derridas und Michel Foucaults ausgingen, notiert Roland Barthes deshalb völlig zu recht: »*Tel Quel* schließlich nahm den auch heute noch einmaligen Versuch in Angriff, die Gesamtheit dieser Umwälzungen in das marxistische Feld des dialektischen Materialismus einzugliedern.«[54] Doch wie immer, wo solche Breschen geschlagen werden, folgen die Vorstöße einem bestimmten Verhältnis von strategischer Offensive und Reserve, von taktischer Attacke und taktischem Vorbehalt, und nicht zuletzt Roland Barthes bezeugt dies. Denn müßte Goux' Vorschlag nicht auch unterminieren, was Barthes »dialektischen Materialismus« nennt? Wie nämlich sollte sich noch abstecken, eingrenzen und sichern lassen, was dessen »Feld« sei? Und wie könnten sich textuelle Praktiken dieser De-Konstruktion einem »Feld« überhaupt »eingliedern« lassen? Um welchen Corpus nämlich sollte es sich handeln, um welche Glieder, mit denen er ausgestattet wäre?

Marx zumindest tranchiert den Corpus jeder Ökonomie, die um das Phantasma der Aneignung zentriert ist. Doch so weit dieser Angriff auch reicht, so tiefgreifend seine Einschnitte jede ökonomische Ordnung von Symbol und Ausdruck auch heimsuchen, so sehr bleiben sie noch in bestimmten Verankerungen gefangen, aus denen sie sich lösen wollen und doch, in der metaphysischen Sprache, die

54. Roland Barthes: *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S.10.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marx spricht, nicht ohne weiteres lösen können. Tatsächlich privilegieren sie noch immer ein bestimmtes »Feld«. Im Grunde, wesentlich, eigentlich und jenseits ideologischer Verklärungen oder Illusionen, so Marx und ganz anders noch »die Marxisten«, gehe es um die Bedingungen der materiellen Produktion und Reproduktion. Alle anderen gesellschaftlichen Gegebenheiten – Politik, Recht, Kultur oder Denkformen – seien nur deren abgeleitete Formen, Ausdruck oder Darstellung einer originären und alles fundierenden Struktur des Ökonomischen. Einerseits werden die Zentren der Ökonomie also subvertiert, andererseits aber und zugleich wird die Ökonomie *als Zentrum* auch wieder einsetzt: »Soviel ist klar, daß das Mittelalter nicht vom Katholizismus und die antike Welt nicht von der Politik leben konnte. Die Art und Weise, wie sie ihr Leben gewannen, erklärt umgekehrt, warum dort die Politik, hier der Katholizismus die Hauptrolle spielte.«[55] Alles sieht damit so aus, als habe sich der Marx'sche Angriff auf ein bestimmtes »Feld«, auf *ein* Territorium oder *ein* Kapital beschränkt, um erfolgreich zu werden; als habe dieser Angriff die verfügbaren Kräfte nur konzentriert, um sie zu einer *begrenzten* Intervention zu bündeln. Die Marx'sche Analyse hätte in der ökonomischen Struktur eine Logik freigesetzt, die zugleich widerrufen wird, sobald sie auf die anderen gesellschaftlichen Gegebenheiten trifft: die Diskurse der Macht, des Rechts, der Politik, des Militärischen, der Ästhetiken und der Formen des Denkens. Insofern zeigt sich die Marx'sche Intervention von einer merkwürdigen Selbstbeschränkung gebändigt. Zwar löst die *Kritik* der Ökonomie jede Symbolik und Ausdrücklichkeit auf, die ihr Zentrum im Eigenen einer Aneignung findet. Diese Kritik zersetzt die Metapher der Ökonomie nicht anders als eine Ökonomie der Metapher. Und doch bleibt das Verhältnis von Struktur und Überbau, in dem sich die Logik des metaphorischen Ausdrucks in bestimmter Weise nur wiederholt, zugleich unangetastet, und mitunter wird es sogar zur tragenden, unterhintergehbaren Konfiguration der gesellschaftlichen Gegebenheiten. Stellt sich damit jenes Übertragungsverhältnis, das vom »Eigentlichen« auf »Abgeleitetes« übergreift, nicht auch wieder her, dessen Genese gerade Marx, im »Innern« der Ökonomiekritik, so bewundernswert zerstört hatte?

Tatsächlich schneidet die Frage Jean-Joseph Goux' in diese Struktur von Abhängigkeiten, Übertragungen und Ableitungen wie ein Seziermesser ein. Sollte die Marx'sche Substitutionslogik von Symbol und Ausdruck nämlich, über ihren engeren »Gegenstand« ökonomischer Gegebenheiten hinaus, *alle* gesellschaftlichen Syste-

55. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.96 (Fußnote).

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

me betreffen, in denen ein je spezifischer Austausch stattfindet, dann müßte dies eine Vervielfachung heterogener »Diskurse« herausfordern. Es gäbe nicht mehr eine einzige Technik gesellschaftlicher Symbolisierung, nämlich die »ökonomische«. Einer *Dekonstruktion* des Symbolischen fiele vielmehr zunächst die Aufgabe zu, die vielfachen Heterogenitäten herauszuarbeiten, die sich hier abzeichnen; und darüber hinaus hätte deren Dekonstruktion die Bedingungen freizulegen, unter denen ein bestimmter »Diskurs« wie der ökonomische hegemoniale Macht über die anderen gewinnen kann. Die Frage eines unmeßbaren Maßes der Gerechtigkeit, von Marx »im Innern« der ökonomischen Analytik mit äußerster Schärfe aufgeworfen, bräche nicht nur im »Innern« regionaler Diskurse auf, sondern würde noch das Verhältnis betreffen, das die verschiedenen »Diskursarten«[56] *untereinander* unterhalten. Der metaphysische Anker, den Marx im Grund der Ökonomie versenkt hatte, um der Ökonomie das Privileg eines »eigentlichen Diskurses« zu verleihen, wäre damit allerdings gelichtet. Zumindest beschreibt dies die Fluchtlinien des Vorschlags, den Goux, Marx folgend und über einen bestimmten »Marxismus« hinausgehend, unterbreitet. Doch genau an dieser Stelle, an der die Grundlagen zu schwanken beginnen, scheint Goux seinerseits von einer Selbstbeschränkung gehemmt zu werden. Sie korrespondiert der Marx'schen und ist im Wortsinn nicht weniger bemerkenswert. Jene Wieder-Eingliederung de-konstruktiver Text-Techniken in den Corpus des »dialektischen Materialismus«, von der Roland Barthes sprach, generiert bei Goux zunächst so etwas wie eine Parallelität unterschiedlicher symbolischer Ordnungen, deren Analogien er eingehend befragt. Offenbar gibt es Entsprechungen zwischen einer Genealogie der Wertform und den Triebstadien bei Freud, gibt es Entsprechungen im Feld piktografischer, hieroglyphischer, alphanumerischer und symbolisch-mathematischer Techniken der Niederschrift. Dies nicht mehr als Ableitungsverhältnis zu denken, könnte die Marx'sche Anordnung tatsächlich geschmeidiger machen, wie Goux erklärt: »Die mechanistische und positivistische Zweiteilung zwischen Basis und Überbau kann somit geschmeidiger gemacht werden, indem man die Bedingungen und Formen der vielzähligen Stoffwechsel, die das Leben des gesellschaftlichen Organismus unterhalten und bilden, erfaßt, indem man seinen ›symbolischen‹ Gesamtprozeß erfaßt.«[57] Aber im Interesse dieser »Geschmeidigkeit« muß Goux die Korrespondenzen einer Logik gesellschaftlicher Symbolisierungen »im

56. Jean-Francois Lyotard: *Der Widerstreit*, S.215ff.

57. Jean-Joseph Goux: *Freud, Marx, Ökonomie und Symbolik*, S.41.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allgemeinen« auch wieder eingliedern. Einerseits soll dies der Marx'schen Intervention ihre unverwechselbare Schärfe rückerstatten, die unter dem Diktat eines bestimmten Ökonomismus und einer Metaphorik von »Struktur« und »Überbau« verschüttet worden war. Andererseits aber rücken damit Vorstellungen eines »symbolischen Gesamtprozesses« erneut ins Zentrum, der die Entsprechungen, Korrespondenzen und Analogien zu übergreifen und zu vereinheitlichen hätte. Techniken der Symbolisierung würden also einerseits Heterogenitäten freisetzen, die »vielzählige Stoffwechsel« hervorbringen. Andererseits aber sollen sie auch bei Goux erneut einer verschwiegenen, nicht manifesten Gemeinsamkeit oder einem »symbolischen Gesamtprozeß« unterstehen, der das »schwache« Feld der Entsprechungen und Analogien gleichsam erst eröffnet. Stillschweigend müßte also, um die Korrespondenzen unterschiedlicher Symboliken denken zu können, ein gewisser Begriff des Inter-Textuellen eingesetzt worden und wirksam geworden sein, der solche Beziehungen entzifferbar macht. Diese »Text-Arbeit« des Inter-Textuellen dürfte selbst keinem *bestimmten* Diskurs mehr zugeschlagen werden. Ebenso wenig ließe sie sich auf einer Meta-Ebene möglicher Hervorbringungen, transzendental also, situieren, die allen »regionalen Ontologien« gleichermaßen vorausginge. Ebenso immanent wie exterior, ebenso »innen« wie »außen«, müßte es sich um eine Differenz handeln, die allen »regionalen« vorangeht und sich in ihnen ebenso einschreibt wie verbirgt. Welchen Namen aber könnte diese Differenz annehmen?

An diesem Punkt will sich allerdings auch Jean-Joseph Goux unvermittelt gewisser »marxistischen« Fundamente wieder versichern. Insgeheim soll das Problem des Inter-Textuellen von der Marx'schen Logik nämlich bereits durchquert, erfaßt und beschrieben worden sein. Allen Heterogenitäten zum Trotz wird das Inter-Textuelle erneut einem »Gesamtprozeß« unterstellt, dessen Symbolisierungstechniken sich im Marx'schen Namen zusammenfassen lassen sollen. So will Goux die Frage nach dieser Differenz, die jede mögliche Differenz symbolischer Ordnungen eröffnet, auf eine Archäologie der »Arbeit« zurückführen, die bei Marx bereits ausgearbeitet sei. »Die Verdrängung des ›Körpers der geschriebenen Spur‹ ist die Verschleierung der konkreten Arbeit. Verschleierung zugunsten dessen, der die Arbeit nur zum *Preis* abstrakter Arbeit austauscht.«[58] Ganz zuletzt geht es hier darum, Goux einen »Fehler« vorzurechnen. Sein Vorschlag zeigt allerdings exemplarisch, in welche Unentscheidbarkeiten ein Denken, Marx zufolge, auslaufen

58. Ebd., S.146.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

muß, das mit bestimmten metaphysischen Gehalten seines Textes nicht brechen will; aber genauso, daß ein Versuch, solche Unentscheidbarkeiten im Namen eines gewissen »Marx« trotzdem zu entscheiden, zu Entstellungen sogar des Marx'schen Text-Corpus' selbst führen muß. Tatsächlich will Goux der Differenz nämlich einen Namen geben, und er findet ihn in der »Arbeit«. Um sie zum Ausgangspunkt für Techniken einer »allgemeinen Symbolisierung« machen zu können, muß sie allerdings einer bestimmten Wieder-Aneignung unterzogen werden. So wird sie etwa zur positiven Instanz eines »Körpers«, der verdrängt, oder zu Bestimmungen eines »Konkreten«, das verschleiert und unterdrückt werde. Unter der Hand wird damit jedoch auch wieder eingeebnet, was die Marx'sche Dekonstruktion hatte zeigen können. Denn tatsächlich tauscht das Geldsymbol nicht die »Arbeit«, wie Goux nahelegt, und ebenso wenig tauscht es sich »zum *Preis* abstrakter Arbeit«. Arbeit hat weder Wert noch Preis, wie gerade Marx zeigt: *Arbeitskraft* ist es, die verkauft und gekauft wird. Ironischerweise also führt die selbe Geste, mit der Goux eine bestimmte Marx'sche Logik der Differenz auf das Feld einer symbolischen Produktion »im allgemeinen« ausweiten will, zur Einebnung der ungreifbaren Differenz im Innern des Marx'schen Text-Corpus selbst. Nicht die Verdrängung dieses Corpus nämlich, nicht die Verdrängung der »Körper« im allgemeinen oder des »*Körpers* der Schriftspur« ist das Spezifikum dieser Differenz. Die »Inschrift der Arbeit« ist Einschnitt, Riß, Graphem, wie Goux selbst hatte herausarbeiten können, und gerade insofern weder »geistig« noch »körperlich«, weder »intelligibel« noch »sinnlich«, weder »abstrakt« noch »konkret«, weder »Tauschwert« noch »Gebrauchswert«. Nichts anderes jedenfalls schreibt sich in der Marx'schen Differenzlogik nieder, wenn er im Innern der vom Geld symbolisierten Ordnung die nicht-symbolisierbare Spur der Arbeit nachzeichnet. Und kann ohne apokalyptische Implikation von einer »Verschleierung« überhaupt gesprochen werden?

Offenbar ist deshalb jede der Formulierungen problematisch, die Goux findet, und dies trifft auch für seine Einführung Freud'scher Motive zu. Denn wird die Schriftspur tatsächlich »verdrängt«? Ist es tatsächlich ihr »Körper«, der dieser Verdrängung unterliegt? Bewegt sich eine Archäologie der Verdrängung, die in Begriffen des »Körpers« und einer »Verschleierung des Konkreten« operiert, nicht von vornherein in metaphysischen Begriffen? Denn hieße es nicht, den Begriff der Verdrängung, wie Freud ihn ausarbeiten konnte, zu entschärfen, wenn er derart zu einer des »Körpers« wird, anstatt, wie bereits Freud betont, die Grenze von »Körper« und »Seele« zu

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

markieren?[59] Anders gesagt: wo es darum gehen müßte, die Möglichkeit einer Unterscheidung von »Konkretem« und »Abstraktem« *überhaupt* zu denken, scheint sich bei Goux die »ontologische« Bresche, die er schlug, in ontischen Begriffen wieder zu schließen. Einigermaßen sorglos entlehnt er sie dem Marx'schen Text-Corpus. Die Beziehungen des Abstrakt-Konkreten, die er einführt, werden von einer Dialektik nämlich bereits beherrscht; und darin besteht das Problem: disseminative Streuungen werden in das »Feld des dialektischen Materialismus« allerdings *wiedereingegliedert*, wie Roland Barthes vermerkte. Und dies unterfüttert die De-Konstruktion erneut mit Kategorien, deren metaphysische Herkunft unbefragt bleibt. Was sich also zunächst geöffnet zu haben schien: die Möglichkeit, eine Inter-Textualität zu denken, die sich symbolisch geschlossenen Diskurs-Einheiten entzieht, wird von einer Logik des Abstrakt-Konkreten erneut eingeschlossen.

Doch um es zu wiederholen: all dies wird hier nicht erwähnt, um Jean-Joseph Goux einen »Fehler« vorzurechnen, und noch weniger, um den Nachweis zu führen, die Breschen wären von *Tel Quel* nicht tief oder weit genug geführt worden. Auch hier markiert sich eine Beziehung von Angriff und Reserve, die die Ausarbeitung einer jeden Frage zu einem bestimmten Zeitpunkt charakterisieren. Genau besehen, sind die Vorstöße von *Tel Quel* nämlich bis heute nicht einmal eingeholt; man vergleiche nur neuere »Diskursanalysen«. Von weit reichender Bedeutung bleiben die Analysen von *Tel Quel* jedenfalls darin, mit unbeirrter Hartnäckigkeit die *Grenzen des Symbolischen* berührt zu haben.[60] Erst eine Subversion des Symbolischen könnte es erlauben, die sprunghaften Bewegungen einer gewissen, unbeherrschbaren »Inter-Textualität« aufzuzeichnen, die jeder »regionalen Ontologie« ebenso vorhergehen, wie sie diese Ontologien durchlaufen, unterbrechen und in irregulären Volten neu gruppieren. Solche Sprungtechniken lassen sich nicht darauf reduzieren, Austauschbeziehungen zwischen bereits konstituierten »Diskursen« festzuhalten. Sie fungieren nicht als Übersetzungen, die etwa das Ökonomische im Unbewußten, die Macht im Kontext der Kunst oder das Politische im Diskurs der Militärs auftauchen lassen und dort »repräsentieren«. Das »Inter-Textuelle« – zumindest in dem Sinn, den Julia Kristevas diesem Begriff gegeben hat – zeichnet weder Effekte von »Wechselwirkungen« noch Analogien auf, in denen sich Einflüsse oder Dominanzen darstellen würden. All dies

59. Vgl. Sigmund Freud: *Triebe und Triebschicksale*, in: ders.: *Studienausgabe* Bd.III, Frankfurt/M.: Fischer 1975, S.85.

60. Vgl. Julia Kristeva: *Probleme der Text-Strukturierung*, in: *Tel Quel*, S.151f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

müßte bloßes Epiphänomen bleiben, das sich auf der Oberfläche bereits konstituierter Diskurs-Einheiten abbildet, ohne sie als Einheiten in Frage zu stellen. Ganz anders könnte sich, wie bei Julia Kristeva, im »Inter-Textuellen« die Frage eines anderen, eines »Geno-Textes« abzeichnen: die Frage nämlich, wie sich solche Einheiten produzieren, wie sie sich hervorbringen, voneinander absetzen und dabei eine Festigkeit gewinnen können, die ihren metaphysischen Corpus symbolisch codifiziert und beständig wiederherstellt. Wo Julia Kristeva also vom »Inter-Textuellen« spricht, da geht dem bereits etwas anderes: ein verschobener Begriff des »Semiotischen« – einer *semiosis* nämlich: Ausschüttungen und Streuungen von Differenzen, die noch dem Symbolischen im Sinn Lacans vorausgehen sollen. Erst ein Einschnitt, ein thetischer Bruch innerhalb des Semiotischen setzt bei Kristeva nämlich auch die symbolischen Ordnungen ein. Dabei stellt diese *thésis* das Semiotische nicht etwa still, sondern läßt es in den symbolischen Ordnungen wiederkehren: es unterläuft sie gleichsam, höhlt und bedroht sie an jedem ihrer Plätze; um mit Kristeva zu sprechen: »Wir sehen, daß das Semiotische – ursprüngliche Bedingung des Symbolischen – jetzt in den signifikanten Praktiken funktioniert, und zwar als Übertretung des Symbolischen. Demnach handelt es sich bei dem der Symbolisierung ›vorgängigen‹ Semiotischen um eine *theoretische Annahme*, deren Notwendigkeit sich aus den Erfordernissen der Beschreibung erklärt; praktisch gesehen ist es dem Symbolischen inhärent, dessen Einschnitt es fordert, um sich sodann in jene komplexe Artikulation zu begeben, wie sie gewisse Praktiken – Musik oder Poesie – erkennen lassen.«[61]

Viel könnte damit gewonnen sein. Aber wird es schon ausreichen? Gewinnt das »Semiotische« tatsächlich eine Fluchtgeschwindigkeit, die es der symbolischen Attraktion oder Zirkulation entreißen könnte? Gewiß trifft Julia Kristeva vielfache Vorkehrungen, um einer Wiederaneignung des »Semiotischen« durch das »Symbolische« zuvorzukommen. Doch vor allem betont sie, daß es sich um eine *theoretische Annahme* handle, die sich immer mit einer gewissen Nachträglichkeit zustellt, während es dem Symbolischen »praktisch inhärent« sei. Aber leisten solche Bestimmungen, allen Vorsichtsmaßnahmen zum Trotz, die Julia Kristeva trifft, damit nicht auch einer gewissen Wiederaneignung Vorschub? Was nämlich bedeutet es, das Semiotische zu einer *theoretischen Annahme* zu ma-

61. Julia Kristeva: *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, S.77.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen, während es dem Symbolischen *praktisch* »inhärent« sei? Ließe sich so, wie Julia Kristeva das in ihrer Programmschrift einer *Revolution der poetischen Sprache* fordert, der Bruch mit dem Symbolischen tatsächlich herbeiführen? Zwar attestiert sie der semiotischen Komplexität eine sprengende Kraft. »Diese Explosion des Semiotischen im Symbolischen ist nicht Negation der Negation, nicht *Aufhebung* des durch das Thetische erzeugten Widerspruchs und Einführung eines idealen, die vorsymbolische Unmittelbarkeit restaurierenden Positiven; sie ist vielmehr *Überschreitung* der Setzung, rückläufige Reaktivierung des Widerspruchs, der seinerseits die Setzung herbeigeführt hatte.«[62] Doch was zunächst theoretische Annahme gewesen war: ein dem Symbolischen vorangehendes Semiotisches, gibt sich auf diese Weise als eine Art Widerspruchs-Bestand zu erkennen, der – wenn auch »rückläufig« – zu »re-aktualisieren« wäre. Erneut scheint sich das Semiotische insofern Begriffen einer Aktualität oder Aktualisierbarkeit gebeugt zu haben, als es sich in Begriffen einer Präsenz oder Präsentierbarkeit einführt. Und deshalb hat sich der Versuch, die Differenz in einer Materialität des Konkreten stillzustellen oder in eine Ausschüttung von Semiosen zu verlegen, selbst bereits der Gefahr ausgesetzt, eine bestimmte Metaphysik des »Materiellen« nur erneut zu restaurieren.

Was aber diktiert die Marx'schen Texte, wenn sie die »Gegenständlichkeit« oder »Materialität« aus einer Alterität auftauchen lassen, die von jener *irreduziblen* Abwesenheit zeugt, die gerade nicht »re-aktualisierbar« ist? Die Marx'sche Analytik der »Arbeit« jedenfalls versucht nicht, Stufen des Konkreten aufzusuchen, die allen Abstraktionen voranginge, und ebenso wenig, Semiosen freizusetzen, die den symbolischen Ordnungen eingelassen und in ihnen zu »re-aktualisieren« wären. Wo Marx Begriffe des Konkreten schärft und in den Anwendungen der Gebrauchswerte eine Wendbarkeit entziffert, die sich dem Horizont von Nutzen und Gebrauch *ent*-wenden ließe, da handelt es sich bereits um die Lektüre einer *anderen* Niederschrift. Zwar durchläuft sie die Ordnungen von Wert und Gebrauch gleichermaßen. Aber sie tut das nicht als ontische Größe und schon gar nicht als rückläufige Reaktivierung eines Widerspruchs. Diese Differenz ist weder ontisch noch semiotisch. »Nichts – kein präsent und nicht differierend Seiendes – geht also der *différance* und der Verräumlichung voraus. Es gibt kein Subjekt, das Agent, Autor oder Herr der *différance* wäre und dem sie sich möglicherweise empirisch aufdrängen würde. Die Subjektivität ist –

62. Ebd., S.78f.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ebenso wie die Objektivität – eine Wirkung der *différance*, eine in das System der *différance* eingeschriebene Wirkung.«[63] Sie macht eine irreduzible Abwesenheit zur Voraussetzung jeder »Subjektivität«, aus der »Subjekt« und »Objekt« gleichermaßen hervorgehen: was sich in deren Dialektik folglich immer als Unterbrechung, Krise oder Absturz niederschlägt. Deshalb gehört die *différance* den Registern von Imaginärem, Symbolischem und Realem auch nicht an und ist auch einem Semiotischen nicht einfach »inhärent«. Implizit wirft Derrida nämlich die Frage auf, ob nicht auch eine Kritik, die sich um das Symbolische gruppieren würde, auf halbem Weg Halt macht. Bleibt sie nicht darauf verwiesen, immer neu die Trias von Symbolischem, Imaginärem und Realem wiedereinzusetzen, ohne deren Zentrum oder Schwerkraft zu entkommen? Gewiß läßt sich die Marx'sche *Kritik* zunächst *auch* im Zeichen dieser Trias lesen. So entziffert sie in der Signifikantenlogik der Tauschwerte eine Bewegung, die sich im Signifikat von Gebrauchswerten gleichermaßen niederschlägt wie abstützt. Unablässig generiert diese Ökonomie also Bedeutungen, die sie in Bedürfnissen herstellt und erfüllt, um sie als Begehren zugleich über sich hinaus sein zu lassen, zu subvertieren oder zu verschieben. Weit davon entfernt also, im Gebrauchswert ein unhintergehbar Erstes fixieren zu wollen, dechiffriert ihn die Marx'sche *Kritik* als *imaginäre* Größe einer Realität, die das *Reale* nur peripher und in gewisser Hinsicht »unmöglich« sein läßt. Und insofern schreibt sich hier jene *symbolische* Logik des Geldes nieder, die das Ökonomische einerseits geöffnet hält, es andererseits zur Immanenz einer »regionalen Ontologie« verschweißt. Doch nicht weniger bestehen darin auch die immanenten Grenzen des Symbolischen. Wie Marx zeigt, ist das Geld, um als Symbol fungieren zu können, seinerseits auf eine Materiatur angewiesen, in der es sich *darstellt*; und wie Freud zeigt, stützt sich der Phallus, um die Ordnung des Begehrens strukturieren zu können, immer in einer phallischen *Repräsentanz* ab. Und insofern gehört auch eine von Lacan forcierte Trias des Imaginären, Symbolischen und Realen noch der Ordnung einer gewissen Zirkulation an. Stets würde, sich in ihr einzurichten, einer Tendenz Vorschub leisten, »das ›Symbolische‹ und die Dreiteilung Imaginäres/Symbolisches/Reales zur Unveränderbarkeit einer transzendentalen oder ontologischen Struktur zu machen, außer man nimmt das an, was die *dissémination* darstellt. Jene Fragen, die die Psychoanalyse betreffen, sind de facto und de jure nicht – wie die Psychoanalytiker offen sagen – von der analytischen ›Erfahrung‹ und von der analytischen ›Praxis‹ zu trennen, und daher

63. Jacques Derrida: *Positionen*, S.70.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch – darauf insistieren die Psychoanalytiker selten – von den historischen, politischen, ökonomischen Bedingungen dieser Praxis abhängig. Was den angeblichen ›Kern‹ der ›analytischen Situation‹ angeht, da gibt es kein Protokoll, das mir unantastbar, anerkannt, in irreversibler Weise von der ›Wissenschaft‹ garantiert erschiene.«[64]

Aber wie ließe sich dann annehmen, »was die *dissémination* darstellt«? Und wie würde sie sich im Marx'schen Text-Corpus niederschreiben? Zunächst würde sie verlangen, jeder einfachen »Eingliederung« der »De-Konstruktion« in das Feld eines »dialektischen Materialismus« Widerstand entgegenzusetzen. Und ist es nicht gerade das, was sich auch dem Impuls *Tel Quel* stillschweigend mitgeteilt hatte? Wie auch Jean-Joseph Goux unmißverständlich hervorhebt, geht es um einen Text, zu dem es keinen Titel gibt; um »ein nicht phallozentrisches, nicht zentralisiertes Denken, ein noch ungedachtes Netzdenken, eine polyzentrische und nicht repräsentative Organisation, ein *Text*-Denken, dessen begrenzte Praxis unser Gegenstand ist. Ein Text, zu dem es keinen Titel gibt. Ohne Titel, ohne Kapitel. Ohne Kopf und Hauptstadt. Allgemein können ›die Möglichkeiten der menschlichen Existenz von nun an *jenseits* der Formationen *monozephaler* Gesellschaften angenommen werden‹. Es ginge also zunächst, theoretisch, darum, jenseits des Zentralisierungsprinzips (und nicht diesseits, wie bei aller anarchistischen oder föderalistischen Regression) das Denken des allgemeinen Äquivalents (theoretisch die idealistische Philosophie) zu enthaupten, um der polymorphen, azephalen Organisation einen Weg zu bahnen und damit die Monopole der Repräsentation in Frage zu stellen.«[65] Und wird dies alle Strategien einer »Eingliederung« nicht um so nachdrücklicher unterlaufen? Denn wird sich das »Polymorphe« in Begriffen von Gliedern und Gliederungen, Gestalten und Gestaltungen überhaupt noch beschreiben lassen? Müßte das Denken einer »azephalen Organisation« nicht jede Ökonomik von Körper-Analogien insgesamt in Frage stellen? Und besteht darin nicht die tiefreichende Wirkung, die Marx auch im Innern eines »cartesischen« Dualismus hinterläßt? Zumindest unterzieht seine Analytik der »Arbeit«, die ebenso Tauschwert wie Gebrauchswert setzt, ohne selbst Gebrauchswert oder Tauschwert zu »sein«, die gesamte Begrifflichkeit der Ökonomie tiefgreifenden Erosionen. Die »Arbeit« ist »nichts«, was sich in ökonomischen Terminologien fassen oder darstellen ließe. Ebenso wenig »ist« sie deshalb aber ein Erstes, Unhintergehbares, ein transzendentales oder theogenes Prinzip. Sie »ist«

64. Ebd., S.167f. (Fußnote).

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in sich Effekt dessen, was Derrida als *dissémination* oder Verräumlichung nachzeichnet. Diese Arbeit »ist« eine der Sprachen, in denen eine Gemeinschaft zu sich nur sprechen kann, weil sie Sprache schon »ist«. Insofern hat die *dissémination* das Symbolische nicht nur von sich selbst getrennt. Mehr noch fordert sie eine Lektüre jener Genealogien heraus, die einen bestimmten gesellschaftlichen »Diskurs«, etwa den einer »politischen Ökonomie«, unter bestimmten Bedingungen dazu ermächtigen konnte, hegemoniale Macht innerhalb gesellschaftlicher Ausdruckssysteme zu erlangen. Stets geht es also um eine wenigstens zweifache, wenn nicht vielfach geteilte oder multiple Operation. Sie wird nicht dabei Halt machen, die symbolischen Ordnungen zu durchqueren und dem auszusetzen, was ihre Möglichkeiten der Symbolisierung übersteigt. Sie wird mehr noch in dieser Möglichkeit einer Unmöglichkeit die Niederschrift eines Graphems entziffern, das den symbolischen Ordnungen weder angehört noch ihnen transzendent ist. Deshalb setzt Derrida an allen diesen Punkten zugleich an; tatsächlich interessiert ihn nämlich »eine Art *allgemeine Strategie der Dekonstruktion* und zugleich eine ›allgemeine Ökonomie‹.«[66] Und nie läßt sich das eine vom anderen trennen: nie reicht es nämlich aus, die »regionale Ontologie« der »Ökonomie« einer Kritik auszusetzen, die Abhängigkeitsverhältnisse aber unangetastet zu lassen, die sie zu anderen »Ontologien« unterhält. Die »allgemeine Ökonomie« überschreitet nicht die Bezirke eines bestimmten Textes, um ihn gleichwohl mit hegemonialer Kraft auszustatten und zu totalisieren. Schon gar nicht besteht sie in der Behauptung, »alles« sei ökonomisch, »alles« unterstehe den Regeln einer bestimmten ökonomischen Struktur. Ganz im Gegenteil. Die »allgemeine Ökonomie« geht erst aus dem hervor, was Derrida eine »Art allgemeine Strategie der Dekonstruktion« nennt. Sie durchläuft die symbolischen Ordnungen, indem sie sie Vielheiten eines »Außen« aussetzt, das ihnen zugleich unveräußerlich und deshalb von ihnen nicht kontrolliert werden kann. »Allgemein« allerdings wäre dies nur im gleichen Maß, in dem sie nicht nur die Ökonomie, sondern den Begriff des »Allgemeinen« selbst destruiert. Und damit die Hauptstadt. Das Kapital.

Was also, wurde zu Beginn gefragt, könnte heute dazu veranlassen, Marx zu lesen? Mehr noch, welche Notwendigkeit, welche Wahrscheinlichkeit oder auch nur welcher Wahnsinn könnte eine solche Lektüre herausfordern? Gibt es überhaupt *einen* Autor namens Marx, der einen in sich geschlossenen, kohärenten Text hinterlassen hätte? Hat man es nicht mit vielen Texten zu tun, die sich

66. Jacques Derrida: *Positionen*, S.87.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

voneinander absetzen und überkreuzen, einander überlagern und unterbrechen, sich forcieren und dementieren? Besteht darin nicht die unruhige Hinterlassenschaft eines jeden Textes? Und wenn sich das kaum bezweifeln läßt: was kann es dann bedeuten, Marx zu lesen, ihm zu folgen, und zwar heute, hier und jetzt oder unter Bedingungen der »Globalisierung« und im Zeichen eines Bankrotts politischer, ökonomischer und militärischer Systeme, die sich auf Marx beriefen? Heißt dies nicht auch notwendig, ihm die Gefolgschaft zu verweigern – zumindest so, wie sich auch die Texte, die er nicht immer mit seinem Namen signierte, beständig unterbrechen und dementieren? Oder so, wie es nicht *einen* Autor mit Namen Marx gibt, sondern immer mehrere, die sich in diesen Namen teilen und wie in ein Streitgespräch miteinander verwickelt sind, das nicht aufzuhören scheint? – Solchen Fragen könnten sich jetzt andere anschließen. Etwa so: ist es noch möglich, »Marxist« zu sein? Denn dies läßt sich im selben Augenblick auch umkehren, ohne aufzuhören, vom selben Problem zu sprechen: wie sollte es möglich sein, *kein* »Marxist« zu sein? Denn was sollte es erlauben, sich der Dringlichkeit der Marx'schen Fragen zu entziehen und der Stringenz von Antworten nicht zu folgen, die sich in seinen Texten niederschrieben? Was etwa fordert dazu heraus, sich den *Marx'schen Gespenstern* zuzuwenden, wie Derrida es tut? Und zwar, wie er hervorhebt, gerade weil er niemals Gefahr gelaufen war, der Anziehungskraft eines bestimmten »Marxismus« zu erliegen? Oder was läßt Foucault sagen: »Selbst wenn man zugesteht, daß Marx jetzt verschwindet, so ist es doch gewiß, daß er eines Tages wieder auftauchen wird«?[67] Taucht hier nicht vor allem auf, was Marx beständig von sich selbst getrennt hält, was ihn einen anderen Text schreiben läßt als den, der sich in einem bestimmten »Marxismus« sprach, niederschlug, manifestierte oder realisieren wollte?

Nicht, weil er falsch gelesen, interpretiert und verstanden worden wäre; dies könnte nur darauf hinauslaufen, diesseits und jenseits angeblicher »Entstellungen« einen wahren, einen originären und unverfälschten Marx entdecken zu wollen. Wie man weiß, ist dies aussichtslos. Wenn es einen solchen »wahren Marx« nicht gibt, dann weil es eine einheitliche, in sich geschlossene und deshalb abgeschlossene Schrift niemals gegeben haben wird, die Marx oder irgend jemand anderer signiert hätte. Kaum jemand macht dies unmißverständlicher als er, wenn seine Texte sich teilen und vervielfachen, und zwar nicht so sehr in einer Semantik von Aussagen als vielmehr in der »Praxis« seiner Schreibarbeit. Denn nie geht es

67. Michel Foucault: *Nachtrag zu Marx*, S.9.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um eine Semantik der Oberflächen. Immer geht es um Schreibweisen und Techniken eines Schreibens, die sich beständig unterbrechen und neu einsetzen, um die Hegemonien von Diskursen zu erschüttern, die sich in ihnen niederschreiben. In bestimmter Hinsicht geht es also immer nur um Lektüren, die sich selbst verschieben und anders verteilen, um einem Text zu erstatten, was in ihm nicht zur Sprache kommen kann. Aber öffnet sich der Marx'sche Textcorpus, sein ungegliedertes und polymorphes Gewebe damit – unter Bedingungen einer techno-medialen Umwälzung, einer »Informatisierung« der kapitalistischen Strukturen in »globalem« Ausmaß – etwa nicht dieser anderen oder vielen anderen Lektüren, die für Fragen der Schrift empfindlich wurden?

Derrida jedenfalls spricht davon, die Dekonstruktion sei in einem »prämarxistischen Raum unmöglich und undenkbar gewesen. Die Dekonstruktion hat, zumindest in meinen Augen, immer nur den Sinn und Interesse gehabt als eine Radikalisierung, das heißt auch *in der Tradition* eines gewissen Marxismus, in einem gewissen Geist *des Marxismus*.«[68] Von einem »Zurück zu Marx« ist dies denkbar weit entfernt. Aber keine Dekonstruktion wird ohne die »Arbeit« auskommen, die in den Marx'schen Texten begonnen wurde und sie zum Angriffswissen zuspitzte. Sie widersetzen sich einem metaphysischen Erbe, und zwar über alles hinaus, was auf eine »Umstülpung« oder »Umkehrung« der Hegel'schen Dialektik hinauslaufen würde. Denn sie öffnen nicht nur die Sphäre der Ökonomie auf ihr Anderes hin; sie destruieren jedes Denken symbolischer Ordnungen und transzendentaler Signifikanten, wie sie auch bestimmte Diskurstheorien regieren. Und sei es die Marx'sche Theorie selbst. Also wird man zwar niemals »Marxist« sein können. Doch wird man deshalb schon aufhören können, »Marxist« zu werden?

68. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.149.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was zu tun bliebe

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

1.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

2.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

3.

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

10. Gilles Deleuze: *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt/M.: Suhrkamp1993, S.260.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

14. ebd., S.222.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

4.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

6.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

33. Ebd., S.121.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

7.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Tatsächlich sprechen sich bereits im Kategorischen Imperativ immer Vielheiten aus, schreibt sich nieder, daß jedes Sprechen ein unvereinnahmbar anderes Sprechen voraussetzt, ohne seiner habhaft zu werden, und insofern eine Schrift, die von keiner Hermeneutik des »Seins« beherrscht wird[40]. Nicht »formal« ist dieser Imperativ, sondern »zeit-differentiell«, und dies läßt das Virtuelle in jeder Struktur aufbrechen, die sich dagegen in Mächten und Verfügungen, Mystagogien und Fundamentalismen verschwören würde. Das Virtuelle durchläuft die »symbolischen Formen« (Cassirer) der Kulturen und Techniken selbst, um in jeder Struktur, in der sie Gestalt annehmen könnten, Sprünge unvereinnahmbarer Differenzen freizusetzen. »Materialistisch« wiederholt sich das in der Marx'schen – aber auch Nietzsche so nahen – Einsicht, daß kein Wort in mysteriöser, übersprachlicher Weise aus der Sprache heraus auf das wirkliche Objekt hinweisen kann. Darin besteht das *Politische*, aus dem heraus Marx spricht und das er in allen Mächten intervenieren läßt, die sich in einer »Gegenwart« verankern würden, um auf alle Zeit überzugreifen. Immer widersteht dem nämlich die Inschrift der Fra-

39. Ebd., A 490

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

8.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

9.

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

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

47. Ebd., S.55.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

10.

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch wenn sie nicht länger Bestand haben als ihr geschmolzener Stoff und rasch der Trennung, dem Verrat weichen«[57].

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Althusser, Louis: *Für Marx*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986

— *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg, Westberlin: VSA 1977

Althusser, Louis/Balibar, Etienne: *Das Kapital lesen*, Band I und II, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1972

Aristoteles: *Metaphysik*, Zwei Hallbände, Hamburg: Meiner 1984

— *Physik*, Buch I-IV, Hamburg: Meiner 1987

— *Rhetorik*, München: dtv 1987

Babbage, Charles: *Passagen aus einem Philosophenleben*, Berlin: Kadmos 1997

Barthes, Roland: *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988

Baudrillard, Jean: *Der symbolische Tausch und der Tod*, München: Matthes & Seitz 1982

Bell, Daniel: *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt/M., New York: Campus 1976

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

— *Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften Bd. I.2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980

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

Bolz, Norbert: *Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse*, München: Fink 1993

— *Theorie der neuen Medien*, München: Raben 1990

Bucharin, Nikolai: *Das Elend der subjektiven Wertlehre*, Frankfurt/M.: Neue Kritik 1972

— *Imperialismus und Weltwirtschaft*, Frankfurt/M.: Neue Kritik 1969

Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990

Central Intelligence Agency (CIA): *Global Trends 2015: A Dialogue About the Future With Nongovernment Experts*, Dezember 2000, abrufbar auf der Website der CIA

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Clausewitz, Carl von: *Vom Kriege*, Berlin: Ullstein 1991
Coletti, Lucio: *Hegel und der Marxismus*, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1976
Deborin, Abram/Bucharin, Nikolai: *Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969
Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972
— *Was ist Philosophie?* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996
Deleuze, Gilles: *Bergson zur Einführung*, Hamburg: Junius 1989
— *Differenz und Wiederholung*, München: Fink 1992
— *Foucault*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987
— *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993
— *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, Berlin: Merve 1992
Derrida, Jacques: *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 2. Lieferung*, Berlin: Brinkmann & Bose 1987
— *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972
— *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979
— *Dissemination*, Wien: Passagen 1995
— *Falschgeld. Zeit geben I*, München: Fink 1993
— *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991
— *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M.: Fischer 1995
— *Positionen*, Graz-Wien: Passagen 1986
— *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen 1988
— *Vergessen wir nicht die Psychoanalyse!*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998
Engels, Friedrich: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Marx Engels Werke Bd.20 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1967
Forrester, Viviane: *Der Terror der Ökonomie*, Wien: Zsolnay 1997
Foucault, Michel: *Mikrophysik der Macht*, Berlin: Merve 1976
— *Nachtrag zu Marx. Aus einem Gespräch mit Gérard Raulet*, in: Spuren Nr.8, Hamburg: Hochschule für bildende Künste 1994
— *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1978
Freud, Sigmund: *Die Verdrängung*, Studienausgabe Bd.III, Frankfurt/M.: Fischer 1975
— *Hemmung, Symptom und Angst*, Studienausgabe Bd.VI, Frankfurt/M.: Fischer 1971
— *Jenseits des Lustprinzips*, Studienausgabe Bd.III, Frankfurt/M.: Fischer 1982
Gillman, Joseph M.: *Das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1969

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Godelier, Maurice: *Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1972

Goux, Jean-Joseph: *Freud, Marx, Ökonomie und Symbolik*, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1975

Grossmann, Henryk: *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des Kapitalismus*, Frankfurt/M.: Neue Kritik 1970

— *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1969

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988

— *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968

— *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970

— *Theorie des kommunikativen Handelns*, Zwei Bände, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981

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

Hartmann, Detlef: *»Empire«. Linkes Ticket für die Reise nach rechts*, Berlin, Hamburg, Göttingen: Assoziation A 2002

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Logik*, Theorie-Werkausgabe Bd.6, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979

— *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe Bd.3, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979

Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske 1986

— *Identität und Differenz*, Stuttgart: Neske 1996

— *Über den Humanismus*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1981

Hörisch, Jochen: *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992

— *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*, Frankfurt/M.: Eichborn 2001

Horkheimer, Max: *Kritische Theorie*, 2 Bände, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968

Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Meiner 1977

Jean, François/Rufin, Jean-Christophe (Hg.): *Ökonomie der Bürgerkriege*, Hamburg: Hamburger Edition 1999

Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Werke in 12 Bänden, Bd. 11, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977

— *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke in 12 Bänden, Bd. 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977

— *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in 12 Bänden, Bd.4, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977

— *Kritik der Urteilskraft*, Werke in 12 Bänden, Bd.10, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kittler, Friedrich: *Grammophon Film Typewriter*, Berlin: Brinkmann & Bose 1986

— *Hardware, das unbekannte Wesen*, in: Krämer, Sybille (Hg.): *Medien Computer Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und neue Medien*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000

Kojève, Alexandre: *Hegel*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975

Korsch, Karl: *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1971

Krämer, Sybille (Hg.): *Medien Computer Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und neue Medien*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000

Kristeva, Julia: *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978

— *Die Semiologie kritische Wissenschaft*, in: *Tel Quel. Die Demaskierung der bürgerlichen Kulturideologie*, München: Kindler 1971

— *Probleme der Textstrukturierung*, in: *Tel Quel. Die Demaskierung der bürgerlichen Kulturideologie*, München: Kindler 1971

Lacan, Jacques: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, Das Seminar Buch II, Olten: Quadriga 1980

— *Die Ethik der Psychoanalyse*, Das Seminar Buch VII, Weinheim, Berlin: Quadriga 1996

Lafargue, Paul: *Das Recht auf Faulheit. Widerlegung des »Rechts auf Arbeit« von 1848*, Edition Sonne & Faulheit 1980

Lenger, Hans-Joachim: *Vom Abschied. Ein Essay zur Differenz*, Bielefeld: transcript 2001

Lenin, Wladimir Iljitsch: *Philosophische Hefte*, Berlin: Dietz 1971

Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg (Breisgau); München: Alber 1998

— *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg (Breisgau), München: Alber 1987

— *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg (Breisgau); München: Alber 1985

Luhmann, Niklas: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996

— *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984

Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin: Malik 1923, Nachdruck Amsterdam: de Munter 1967

Luxemburg, Rosa: *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, Berlin: Singer 1913, Nachdruck: Amsterdam: de Munter 1967/68

— *Politische Schriften*, Drei Bände, Wien: Europäische Verlagsanstalt 1968

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lyotard, Jean- François: *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien, Böhlau: Passagen 1989
— *Der Widerstreit*, München: Fink 1987
— *Grabmal des Intellektuellen*, Graz, Wien: Passagen 1985
Mao Tsetung: *Fünf philosophische Monographien*, Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur 1976
Marcuse, Herbert: *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand 1974
— *Vernunft und Revolution*, Neuwied am Rhein, Berlin: Luchterhand 1962
Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Briefe über das Kapital*, Erlangen 1972
— *Die deutsche Ideologie*, Marx Engels Werke Bd.3 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, Marx Engels Werke Bd.2 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Manifest der kommunistischen Partei*, Marx Engels Werke Bd.4 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
Marx, Karl: *Das Elend der Philosophie*, Marx Engels Werke Bd.4 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Das Kapital*, Drei Bände, Marx Engels Werke Bd.23-25 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Marx Engels Werke Bd.13 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags*, Marx Engels Werke Bd.1 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, Marx Engels Werke Bd.13 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß zu Köln*, Marx Engels Werke Bd.8 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Exzerpte über Arbeitsteilung, Maschinerie und Industrie*, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1982
— *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Marx Engels Werke Bd.42 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Kritik des Gothaer Programms*, Marx Engels Werke Bd.19 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Lohn, Preis, Profit*, Marx Engels Werke Bd.16 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Lohnarbeit und Kapital*, Marx Engels Werke Bd.22 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844*, Marx Engels Werke Bd.40 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Theorien über den Mehrwert*, Marx Engels Werke Bd.26.3 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

— *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Marx Engels Werke Bd.1 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
— *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Marx Engels Werke Bd.13 (MEW), Berlin: Dietz 1977ff.
McLuhan, Marshall: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Frankfurt/M.: Fischer 1970
Merleau-Ponty, Maurice: *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974
— *Humanismus und Terror*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1966, Syndikat-Reprint
Morf, Otto: *Geschichte und Dialektik in der politischen Ökonomie*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1970
Moszkowska, Natalie: *Zur Kritik moderner Krisentheorien*, Prag: Michael Kacha 1935
Nancy, Jean-Luc: *Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des »Kommunismus« zur Gemeinschaftlichkeit der »Existenz«*, in: Joseph Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994
— *Das Vergessen der Philosophie*, Wien: Passagen 1987
— *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart: Patricia Schwarz 1988
— *Koste es, was es wolle*, in: *Zäsuren* Nr.1, Kassel 2000
Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954
Pannekoek, Anton/Gorter, Hermann: *Organisation und Taktik der proletarischen Revolution*, Frankfurt/M.: Neue Kritik 1969
Platon: *Kratylos*, Sämtliche Werke Bd.II, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1986
Reichelt, Helmut: *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1972
Ricœur, Paul: *Die lebendige Metapher*, München: Fink 1986
Rolshausen, Claus (Hg.): *Kapitalismus und Krise. Eine Kontroverse um das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1970
Rorty, Richard: *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien: Passagen 1994
— *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992
— *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam 1988
— *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999
Rosdolsky, Roman: *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen ›Kapital‹*, Zwei Bände, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1973
Rubin, Isaak Iljitsch: *Studien zur Marxschen Werttheorie*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1973

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sartre, Jean-Paul: *Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1979

Saussure, Ferdinand de: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin: de Gruyter 1967

Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot 1979

— *Der Nomos der Erde*, Berlin: Duncker & Humblot 1974

— *Theorie des Partisanen*, Berlin: Duncker & Humblot 1975

Sebag, Lucien: *Marxismus und Strukturalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970

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

Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*, Gesamtausgabe Bd.6, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989

Sloterdijk, Peter: *Sphären I, Sphären II*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999

— *Versprechen auf Deutsch*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990

Sollers, Philippe: *Semantische Ebenen eines modernen Textes*, in: *Tel Quel. Die Demaskierung der bürgerlichen Kulturideologie*, München: Kindler 1971

Soros, George: *Die Krise des globalen Kapitalismus. Offene Gesellschaft in Gefahr*, Berlin: Fest 1998, S.141

Spinoza, Baruch de: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg: Meiner 1976

— *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg: Meiner 1984

Sternberg, Fritz: *Der Imperialismus*, Berlin: Malik 1926, Nachdruck Frankfurt/M.: Neue Kritik

Sweezy, Paul M.: *Theorie der kapitalistischen Entwicklung*, ohne Ort und Jahr

Tholen, Georg Christoph: *Platzverweis*, in: Norbert Bolz/Friedrich Kittler/Georg Christoph Tholen (Hg.), *Computer als Medium*, München: Fink 1994

Varga, Eugen: *Die Krise des Kapitalismus und ihre politischen Folgen*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1969

Virilio, Paul: *Geschwindigkeit und Politik*, Berlin: Merve 1980

Waldenfels, Bernhard/Broekman, Jan M./Pazanin, Ante (Hg.): *Phänomenologie und Marxismus*, 4 Bände, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977

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

Ziegler, Jean: *Die Barbaren kommen. Kapitalismus und organisiertes Verbrechen*, München: Goldmann 1999

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weitere Titel dieser Reihe:

Uta Felten, Volker Roloff (Hg.)
Spielformen der Intermedialität im spanischen und lateinamerikanischen Surrealismus

Mai 2004, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 3-89942-184-1

Christine Rospert
Poetik einer Sprache der Toten
Studien zum Schreiben von Nelly Sachs

Mai 2004, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 3-89942-215-5

Matthias Uhl, Keval J. Kumar
Indischer Film
Eine Einführung

April 2004, ca. 170 Seiten,
kart., ca. 18,80 €,
ISBN: 3-89942-183-3

Michael Lommel,
Isabel Maurer Queipo,
Nanette Rißler-Pipka (Hg.)
Theater und Schaulust im aktuellen Film

April 2004, 172 Seiten,
kart., 19,80 €,
ISBN: 3-89942-181-7

Mirjam Schaub,
Stefanie Wenner (Hg.)
Körper-Kräfte
Diskurse der Macht über den Körper

April 2004, ca. 200 Seiten,
kart., ca. 23,80 €,
ISBN: 3-89942-212-0

Peter Widmer
Angst
Erläuterungen zu Lacans Seminar X

März 2004, 176 Seiten,
kart., 18,80 €,
ISBN: 3-89942-214-7

Stephan May
Faust trifft Auge
Mythologie und Ästhetik des amerikanischen Boxfilms

März 2004, 416 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-191-4

Stefan Kramer
Vom Eigenen und Fremden
Fernsehen und kulturelles Selbstverständnis in der Volksrepublik China

März 2004, 576 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-89942-208-2

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weitere Titel dieser Reihe:

Landesverband der Kunstschulen Niedersachsen (Hg.)
bilden mit kunst
März 2004, 350 Seiten, kart., 22,80 €, ISBN: 3-89942-207-4

Kerstin Kratochwill, Almut Steinlein (Hg.)
Kino der Lüge
Februar 2004, 196 Seiten, kart., 23,80 €, ISBN: 3-89942-180-9

Jens Schröter
Das Netz und die Virtuelle Realität
Zur Selbstprogrammierung der Gesellschaft durch die universelle Maschine
Februar 2004, 328 Seiten, kart., zahlr. Abb., 27,80 €, ISBN: 3-89942-176-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839402115 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -