

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 »strukturelle« *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.

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.

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 Ver-räumlichung, 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.

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 unhintergebar 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 hervorzu- bringen 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.

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 Veräumlichung 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.

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 Gebrauchswert 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.

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.

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.

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 transzendente 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 entgegen 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.

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 verborgene 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 Schrift Differenz 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.

Bei Habermas dagegen entsteht 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 Konjunktionen 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.

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 ›Ideologiek‹*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, S.33.

14. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S.211.

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.

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 erkennt: 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.

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).

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 »diskurs-ethisch« 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.

»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.

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. Transzendente 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.

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 hervor- geht. Wo die Differenz territoriale Gestalt annimmt, werden philo- sophische 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 benachteiligten Bürgern Verantwortung trägt. Diese beiden Reak- tionen 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 folge- richtig heißt es in einer Fußnote zu dieser Passage, daß dieses »Pro- blem 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 dis- kurs-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 Han- delns«, 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 »junges 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.

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).

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 Wort-sinn – »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.

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.

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 Medien³⁰, 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.

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

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 Tretenen 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.

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 letztlich 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 verschiedenes 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.

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 Arsenalen 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.

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 Schriftendifferenz 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.

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.: Suhrkamp 1984, S.135.

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 verteilt es sich in Ökonomie oder Mediendispositive, um sich in »regionale Ontologien« aufzuspreizen, in Digi-

39. Friedrich Kittler: *Grammophon Film Typewriter*, S.8.

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 überbrücken. 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.

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 aufersteht, 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 Semiotik – kritische Wissenschaft*, S.30.

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 verteilt.

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.

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.

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.

»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.

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 *différence* 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.

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 Displacement statt infolge der mit den veränderten Kommunikationsmitteln veränderten relativen Lage von Produktions- und Marktplätzen. Ein Produktionsplatz, der durch seine Lage an Landstraße oder Kanal besondern Positionsvorteil besaß, befindet sich jetzt an der Seite einer einzigen Zweigbahn, die nur in relativ großen Intervallen fungiert, während ein anderer 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.

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 Telegraphen-drähten.«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).

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.

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.

vention einen unerwarteten, wenn auch schwer bestimmbareren 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.

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 gebündelt. 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 Systeme

55. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.96 (Fußnote).

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, brähe 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.

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 verschwiegenden, 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. Ingeheim 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.

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 Wiederaneignung 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 »Inscript 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

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. Eini-germaßen 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 Kristeva 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 Triebchicksale*, in: ders.: *Studienausgabe* Bd.III, Frankfurt/M.: Fischer 1975, S.85.

60. Vgl. Julia Kristeva: *Probleme der Text-Strukturierung*, in: *Tel Quel*, S.151f.

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 Vorichtsmaßnahmen 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.

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.

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 wieder einzusetzen, 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 unhintergebar 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« verschweift. 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.

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 phallogozentrisches, 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 enthaupen, 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, Unhintergebares, ein transzendentes oder theogenes Prinzip. Sie »ist«

64. Ebd., S.167f. (Fußnote).

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

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.

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 Schreibearbeit. Denn nie geht es

67. Michel Foucault: *Nachtrag zu Marx*, S.9.

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.