

Folgen

Der Marxismus ist nicht zuende gekommen, wie aber macht er weiter?

Jean-François Lyotard¹

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

1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

13. Ebd., S.210.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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