

Die Kunst des Unmöglichen: Interesse, Aktualität, Differenz

Der menschliche Altruismus, der nicht egoistisch ist, bleibt steril, es ist derjenige des Schriftstellers, der sich in einer Arbeit unterbricht, um einen unglücklichen Freund zu empfangen, eine öffentliche Tätigkeit zu übernehmen oder Propaganda-Artikel zu schreiben.
(Marcel Proust)¹

Theoriepolitik: diese Verbindung wäre zu vermitteln. Ein Begriff der Literatur, so mag man vermuten, ist in dem Haarriß zwischen zwei großen Begriffen versteckt, wo eine Entscheidung getroffen ist. Wenn Politik die Kunst des Möglichen ist, so mag Literatur die Kunst des Unmöglichen sein. Doch handelt es sich bei Bismarcks Diktum um die Beobachtung eines Politikers, und es wäre zu überlegen, welches Begehren, welches Interesse hinter diesem Konferenz-Titel und den Institutionen steht, die sie möglich machen, bevor Literatur von diesem Blickwinkel betrachtet wird. Zu prüfen wäre dann, wie die literarische Beobachtung einer Erfahrung des Unmöglichen theoriepolitisch fruchtbar wird. Anstatt Literatur als "nicht politisch genug" abzutun, gilt es zu erkunden, wie die Frage nach einer Erfahrung des Unmöglichen theoriepolitische Perspektiven auf eine doppelte Fragestellung bietet: welche Interessen sind hier repräsentiert? Und was bleibt hier unmöglich? Mit den Mechanismen der Repräsentation und des Ausschlusses sind hier nur zwei angerissen, die zugleich politische und ästhetische Funktion haben. Beide können zurückgeführt werden auf den Begriff des Interesses, wie es sich in und an Institutionen zeigt.²

Interesse als Begriff entwickelte sich aus dem römischen Recht, wo es eingeführt wird im Sinne einer Differenz zwischen positivem Schaden und entgangenem Gewinn.³ Seine Bedeutung gleitet von solchem Schadensersatz weiter zu Zinsen, Profit, Vorteil, bis hin zur heutigen Bedeutung der Anteilnahme - weitgehend parallel zu den historischen Wirtschaftsmodellen, in denen es als Begriff geführt wurde und wird, bis hin zur "attention economy" des 21. Jahrhunderts. Während es als Verbform zunächst juristisch Wertdifferenzen zwischen vereinbartem Preis, Sachwert, und Entschädigung anzeigte, so wurde es ab dem 13. Jahrhundert substantiviert und verstanden als Zeitdifferenz zwischen Entleihen und Rückgabe im Sinne des Zins. Mit fortschreitender Abstraktion des Wortes bis zum 17. Jahrhundert stand es für Nutzen oder Vorteil, und ging in dieser Bedeutung in die politische Diskussion ein, differenziert als Eigennutz oder Anteilnahme. Von Hobbes und Locke über die Stufung der Interessen bei Adam Smith zu der religiös gerahmten Diskussion von Selbstliebe und Eigennutz bei den Jansenisten und in der französischen Aufklärung gilt Interesse vorerst als Begehren oder Bedürfnis; bei Rousseau findet Selbstliebe ein Korrektiv im Kunstinteresse⁴, während Kant das "Interesse der Vernunft" als grundlegend für These wie für Antithese betrachtet. Mit solchen Überlegungen wird das Interesse schließlich fruchtbar für

ästhetisches Urteilen; doppelte Negation des Interesses der Sinne wie auch des Interesses der Vernunft ermöglicht Kant zufolge ein freies ästhetisches Urteil.⁵ Parallel zur Geschichte des Adjektivs "interessant" wiederum entwickelt sich die Beobachtung psychischer Anteilnahme in der Ästhetik seit 1700, die Annahmen darüber macht, was den spezifischen Charakter dieser Bezogenheit oder Gerichtetheit erzeugt. Insofern ist das Interessante zeitweise ein Begriff der Literaturtheorie, wie ihn etwa Schlegel am Beispiel Shakespeares als Gegenbegriff zum klassisch Kunstschönen einführt. Während letzteres "das Allgemeingültige, Beharrliche und Notwendige" harmonisch gestaltet, sieht Schlegel in der modernen Poesie "das totale Übergewicht des Charakteristischen, Individuellen und Interessanten" und preist an Shakespeare eine "unerschöpfliche Fülle des Interessanten."⁶ Ophelia trägt gar den Namen des Interesses, von der griechischen Wurzel *opheilo* bzw. *ophello*, deren Bedeutung sich von schulden oder rückzahlen bis wachsen oder vergrößern spannt.⁷ Shakespeares Version des Hamletmaterials rückt Ophelia ins Zentrum des Beziehungsgeflechts, als das zirkulierende Liebesobjekt, das in Lacans Interpretation des Begehrens die Stelle eines symbolischen Mangels einnimmt. Der besessene Neurotiker macht das Unmögliche zum Gegenstand seines Begehrens; Lacan, der immerhin eine Etymologie probiert, meint in Ophelia ein 'o phallos' zu lesen.⁸ In aller Unentschiedenheit gibt Hamlet, der seine Objektwahl hinauszögert, sie als Liebesinteresse auf; und obwohl ihr Vater Polonius sie warnt, wird sie von Hamlets Gespaltenheit letztlich zerrissen. Wie Ophelias Ende zwischen der ruinierten Institution (der Ehe) und der Institution des Ruins (der Rache) uns bedeutet: als minimale Formulierung mag gelten, daß Interesse teilt und trennt, selbst aber nicht teilbar ist.

In seiner Kritik an Kant geht es Hegel um letztlich interesseloses Wohlgefallen, doch die marxistische Kritik an Hegel, wie sie sich bis zu Walter Benjamin und Georg Lukacs verfolgen läßt, hält interesselose Kunst für entfremdet und idealistisch, da sie den falschen Schein des Kapitalismus verdoppelt, anstatt ihn aufzuheben.⁹ Für Adorno schließlich gilt: "Dem Interesselosen muß der Schatten des wildesten Interesses gesellt sein, wenn es mehr sein soll als nur gleichgültig, und manches spricht dafür, daß die Dignität der Kunstwerke abhängt von der Größe des Interesses, dem sie abgezwungen sind."¹⁰ Interesse ist nach wie vor, wie aus diesem Schnelldurchgang abzulesen, ein Produkt aus Zeit und Kapital. Theorien der Literatur und Kommunikation befassen sich mit ihm, da das Interesse der Massen entscheidend für Medienindustrie und Informationsgesellschaft ist. Seit Nietzsche, den Zinseszins berechnend, eine historische Wandlung und "Zunahme des Interessanten" konstatierte, das er sowohl als intellektuelle Eroberung und als Instrument der Kontrolle verstand, verläuft die Wortgeschichte des Interesses in zwei untrennbar parallelen Bahnen: zum einen als grundlegende, aber verborgene oder intransparente Dynamik des

Geltungstrieb, und zum anderen als allgemeine, zerstreute Aufmerksamkeit.¹¹ In dieser internen Differenz begegnen wir erneut dem doppelten Aspekt des Ausgangspunktes.

In beiden Richtungen stoßen wir bald auf Widerstand: die Analyse von Einzelinteressen oder interessenbestimmtem Gruppenhandeln ermöglicht eine allgemeine Theorie des Interesses im Sinne des Gemeinwohls nur, wenn das Konkrete je als Allgemeines zu bestimmen ist - was auf eine Anthropologisierung von Bedürfnissen hinausläuft. Insofern Bedürfnisse aber nicht direkt befriedigt werden, sondern aufgrund neuzeitlicher Instinktverunsicherung die Spannungsabfuhr stets aufgeschoben und umgeleitet bleibt, ist Interesse etwas, worauf zunächst reflektiert werden muß. Interesse ist demzufolge bereits eine Reflexionskategorie.¹² Diese Reflektion, das Interesse am Interesse, wird gegen andere geltend gemacht und durchgesetzt. In dieser anthropologischen Formel - der Mensch ist, indem er sich geltend macht - wäre erfaßt, wie sich ein einfaches politisches Denken auf die Wirklichkeit einläßt, ohne die notwendige Konsequenz zu beachten, die eine verdrängte Differenz - als "Schatten" - wiedereinführt. Wenn Reflexion auf das Interesse die konkrete Allgemeinheit der realen Struktur des Politischen darstellt, so gilt weiterhin, daß alle, die irgend ein Interesse hegen, auch ein Interesse am Interesse haben werden, wenn ihr Handeln nicht irrational bleiben soll. Diese Erkenntnis beruht auf Anerkennung des entgegengesetzten Interesses, das heißt, der Kern des Interesses am Interesse ist die Anerkennung eines anderen Interesses - nicht im Sinne einer Einigung auf gemeinsame Interessen, sondern vielmehr als Aufmerksamkeit für alles, was dem eigenen Interesse entgegenstrebt.¹³ Übermäßige Abstraktion sucht diese theoretische Struktur zu vermeiden in der Rückbindung an konkrete Dimensionen des Handelns aus Interesse in reflektierter Allgemeinheit: darin liegt ihre Vermittlung.¹⁴ Anerkennung bleibt aber eng an Repräsentation gebunden; ein Echo der Polemik gegen Kapital und Zinswucher kann man auch heute noch im amerikanischen Wahlkampf hören, wo die "special interests" mit politisch nicht verantwortlichem Großkapital gleichgesetzt werden (obwohl die Lobby der Industrie nicht demokratisch gewählt wird, sucht sie verdeckt Einfluß zu nehmen). Zirkulation und die Unmöglichkeit der Spaltung beobachtet Karl Marx auch an der Bewegung des Zins, jenem "automatischen Fetisch", den er als "ein Verhältnis zwischen zwei Kapitalisten" definiert.¹⁵ Allgemein tendiert der englische Gebrauch des Wortes "interest", der die Ambiguität von Zins und Anteilnahme bewahrt, zu einer politischen Bezeichnung für nicht repräsentierten Einfluß.¹⁶

Special Interests

Das Konstanzer Graduiertenkolleg wurde gegründet unter dem Zeichen einer Pluralität posthermeneutischer Paradigmen. Das Interesse am Post-, am Nachträglichen, hatten alle in

den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts unter diesen Vorzeichen am internationalen Markt hoch gehandelten Theorien gemeinsam. Während Wolfgang Iser's Rede zur Einrichtung des Graduiertenkollegs noch betonte, "einer solchen Pluralisierung kann die Theorie nicht wiederum durch Vereinheitlichung begegnen"¹⁷, so scheint es nun, als könne man sich nach den Differenztheorien endlich einig werden: nach dem Poststrukturalismus, dem Postkolonialismus, der Postmoderne machen wir alle das Gleiche, denn wir waren alle interessiert am Unterschied. Der Konsens ist da, Theorie ist tot und begraben, nicht mehr interessant, da wir uns einig wurden, zumindest über unser Interesse an der Differenz. International, interdisziplinär und interkulturell gibt uns die Einfältigkeit eines historistischen Kulturidealismus ein reines Gewissen. Wenn die letzte, absolute Differenz auch von sich selbst unterschieden bleiben muß, so ist sie identisch mit Identität, und absolute Differenz ist absolut identisch mit absoluter Identität. Man wage nicht an die Trennmechanismen der Vermittlung zu erinnern, die in der Vorsilbe Inter herumspuken: ein Intervall, ein Abstand, der verbindet und austauscht. In gewissem Sinn kommt dieser zweite, vermittelnde Sinn des Inter nach dem ersten, trennenden; dialektisch verbindet die Verbindung *nach* der Trennung Verbindung und Trennung.¹⁸ Insofern der Umschlag von post- auf inter- das Erbe des Kollegs gewesen sein mag, ist er im nachhinein allenfalls von Interesse.

Muß man nun annehmen, daß aktuelle Theoriepolitik nichts anderes gewesen sein wird als "identity politics" oder Anthropologie? Der Bezug auf Anthropologie findet sich in zahlreichen theoriepolitischen Positionen seit Ende der sechziger Jahre, oft als Zentralperspektive auf die Grundlagen und elementaren Prinzipien der eigenen wissenschaftlichen Ansprüche - man zieht Ressourcen an sich und zentralisiert. Diese Universalisierung und Individualisierung verschiedener "-ismen" ist bemerkenswert, weil sich das, was als Poststrukturalismus firmiert, gerade aus dem Verdacht gegen einen und jeden "-ismus" entwickelte, etwa bei Levi-Strauss über Totemismus, jene symptomatische Projektion der europäischen Anthropologie auf anzueignende, stillzustellende Fremdbeobachtungen.¹⁹ Den spekulativen Verlockungen im Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem sucht Anthropologie dadurch zu entgehen, daß sie die Bedürfnisse des Individuums schlicht verallgemeinert: dem alten Vorwurf, den schon Rousseau gegen Hobbes erhebt, dieser gebe für eine allgemeine Theorie vom Menschen aus, was doch nur eine Theorie seiner zeitgenössischen Gesellschaft sei, versucht die neue Anthropologie durch Ahistorizität zu begegnen. Politisch hingegen versteht man Wissenschaft als hierarchische, aber dynamische Pluralität. Obwohl die vergleichende Politiktheorie die Ergebnisse ethnologischer Forschung nicht ignorieren kann, werden sie als empirische Information genauer Untersuchung unterzogen. Das Problem, das sich vom Blickpunkt der Politik stellt, ist die andersartige Interessenlage der Anthropologen, die deren Daten nur bedingt für politische Theorie

fruchtbar macht. Jeder Vereinfachung auf eine anthropologische Zentralperspektive stellt Politikwissenschaft das Prinzip des ausdifferenzierten Interessenkonflikts entgegen. Nichtsdestotrotz findet sich auch auf der Seite einer Theorie, für die der Interessenkonflikt nicht nur ein Gegenstand der Beobachtung, sondern auch ein selbstreflektiertes Medium der Verhandlung ist, die Tendenz zur Vereinfachung. Was Strukturalismus und Poststrukturalismus an der marxistischen Variante der hegelschen Dialektik kritisieren, die den Konflikt als Motor der Geschichte versteht, ist die Tatsache, daß sie trotz aller Berufung auf die Unvermeidlichkeit und Legitimität des Konflikts zugleich das Versprechen macht, den Konflikt ein für alle mal zu lösen.²⁰ Jede Seite strebt nach Hegemonie, indem sie das Streben der Gegenseite in eigenen Kategorien wiedergibt. Weder Anthropologie noch Politikwissenschaft sind folglich problemlos für eine "aktuelle" Theoriepolitik fruchtbar zu machen, insofern sie hegemonial verfahren und im Umgang mit der Differenz eine anders als vom bloßen Interesse geleitete Anerkennung nicht zulassen.

Die Frage nach Aktualität und Historizität theoriepolitischer Ansätze führt die bisherigen Überlegungen zurück auf das Problem der Institution: knapp gefaßt kann man sich nicht auf Differenz einigen, sondern sie höchstens anerkennen. Jedes Vereinnahmen des Interesses an Einigung oder Differenz in der Theoriepolitik greift daher der Reflexion vor. Wenn der reflexive Mechanismus des Politischen das Interesse am Interesse ist, dann wird es angemessen sein, Institutionen der Interpretation, deren sich ein solches Interesse bedient, in diesem Licht zu betrachten. Differenz aber ist kein Gegenstand, keine Institution, in der gegenstrebende Interessen vereint würden; sie ist vielmehr das, was das Fundament der Institution zu verunsichern sucht. Während Institutionen meist als durch theoretisches Mißtrauen kaum erschütterbare Instanzen gelten, wurde das Graduiertenkolleg gerade auf die Erschütterung durch theoretisches Mißtrauen gegründet, oder so steht es zumindest in den Akten. Es kann immerhin sein, daß diese Gründung einer temporären Institution von vornherein darauf ausgelegt war, daß politisch werde, was hinten raus kommt.

Zinseszins

In der Phase der Abwicklung wird nun darum gerungen, was als nächstes kommt - und so mag erst ein Interesse an der Theorie vom Interessenkonflikt Beobachtungen einer Theoriepolitik erlauben, die die Erschließung neuer hegemonischer Einflußbereiche "nach den nachhermeneutischen Paradigmen" zu erschließen sucht. Hier verbietet sich eine Rückkehr zu hermeneutischer Aneignung, Überwindung oder Aufhebung des Fremden im Interesse des Eigenen, zu einer Zentralperspektive, deren "Verstehen" so kannibalisch verfährt, daß "Andersheit im Verhältnis zu dem erkennenden Seienden erlischt".²¹ Und selbst wenn

gegenüber dem Institutionenbegriff der des Interesses als anthropologisch fundamentaler aufgefaßt würde, so ist ihre Beziehung trotzdem auf mehrfache Weise zu reflektieren. Die Frage, welche Interessen das Graduiertenkolleg repräsentierte und welche es auszuschließen suchte, stellt sich jetzt erneut als Frage der Nachfolge, des Erbes, des Überlebens oder Weiterlebens, als Spuk oder als Gegenbewegung, oder gerade die Frage nach dem Spuk in der Gegenbewegung. Hier sind Historizität und Aktualität von Theoriepolitik konkret vermittelt. Allgemein gesagt, post-theoretisches Interesse kann ebenso Fuß fassen wie prätheoretische (und prähermeneutische) Formen einer intellektuellen Neugier, die sich in journalistischem Interesse am jeweils Neuen erschöpft. Am Ende einer Dekade der post-hermeneutischen Paradigmen (und nichts wurde öfter totgesagt als gerade diese, denn Tote leben länger) steht der spektralen Logik des Post- die Logik des Neuen gegenüber wie ein pragmatischer Laertes dem Hamlet. Eine neue oder zweite Konstanzer Schule etwa, oder ein zweites DFG-Projekt vielleicht: in jedem Fall etwas, was Anspruch auf Aktualität erhebt. Dieses Fragen nach Aktualität, die Dringlichkeit, mit der im Politischen operiert wird, scheint aber der Theorie als solcher fremd; man sollte annehmen, daß Theorie alle Zeit der Welt hat, daß sie gar danach verlangt - sie ist nie aktuell, gehört nicht zum Tagesgeschehen. Sie fragt nicht danach, was in dieser Situation, jetzt, nach dem Graduiertenkolleg, nach der Theorieschwemme, nach diesem oder jenem Import und Export unter strengen Zöllen, noch oder wieder theoriepolitisch möglich ist. Was an diesem Punkt daher mehr interessiert als das Gefühl, da geht aktuell einiges, jetzt öffnen sich der Aktualität neue Möglichkeiten, ist die Insistenz dessen, was von dieser Aktualisierung ausgeschlossen bleibt, das heißt zuerst: der Begriff des Unmöglichen selbst und seine Relation zur Aktualität.

Zusammenfassend also, bevor wir weitergehen, drei Umschläge, die bisher nur ausweichende Antworten auf theoriepolitische Fragen, wie sie die Konferenz provoziert, anbieten. Erster Umschlag: ein Interesse an Theoriepolitik setzt bestimmte Annahmen zur Politiktheorie voraus, beziehungsweise je schon ein Interesse an ihr als einem Interesse am Interesse. Zweiter Umschlag: im Spannungsfeld von Institution und Interesse gleitet die begriffliche Arbeit in berechenbare dialektische Mechanismen ab. Dritter Umschlag: als Kunst des Unmöglichen angekündigt wird Literatur deswegen vielleicht lesbar als notwendig virtuell, nicht aktuell, nicht bedingt oder gerahmt durch Aktualität, das heißt als das Unberechenbare. Und um diesen Haarriß auszuweiten zu einer Theorie des Unmöglichen, benötigen wir eine Perspektive auf das, was möglich und unmöglich scheidet und dem Begriff des Interesses einen Widerpart bietet. Anstelle der politischen Interessenkonflikte wäre hier nicht ein erneutes Interesse am Desinteresse zu vermuten, sondern genauer: eine Reserve. Ein reserviertes Interesse an der Literatur wird gewiß nicht bedeuten, daß Literatur unpolitisch ist - nur, daß hier eine Reserve gegenüber den journalistischen und politischen Vorannahmen

zu dem, was möglich ist, angemeldet wird: nicht Desinteresse am Interesse oder Interesse am Desinteresse, sondern eine Erfahrung des Unmöglichen. Mit dieser Formulierung gehen wir erst über reflexive Mechanismen hinaus zum theoriepolitischen Kern der Diskussion.

Die Aktualität des Unmöglichen

In der Struktur des Beispiels, das zugleich charakteristisch für alle Objekte in seiner Klasse, aber auch herausragend und repräsentativ sein soll, ist eine politische Logik leicht zu erkennen; um durch ein Beispiel zu erhellen, worum es bei "Theoriepolitik" geht, seien nur zwei Namen genannt, die man gerne heranzieht: für die Literatur Shakespeare, für die Politik Marx. Und so soll es endlich gesagt werden: was von Iser's Programmschrift bis zum heutigen Tag im Rahmen des Graduiertenkollegs theoriepolitisch unmöglich war und bleibt, ist nicht zuletzt verbunden mit dem kaum je aktuellen und doch insistenten Spuk dieser Namen, separat und in ihrer problematischen Konjunktion.

Stephen Greenblatt publizierte unlängst seine *aktuelle* Antwort auf die alte Frage "What is the History of Literature?"²² Sein Aufsatz, der mit einer Lektüre des Hamlet endet und ausgiebig von Spuk handelt, zeigt viele virtuelle Parallelen zu dem Buch *Marx' Gespenster*²³ von Jacques Derrida, nicht nur in seinem Interesse an Hamlet, am Spuk, an Literatur und am Beschwören von Geistern und Gespenstern, sowie vielleicht ihrer Differenz. Beide gehen von der Erkenntnis aus, daß unser Verhältnis zur Literatur spektral ist und nicht bloß spirituell, wie Peggy Kamuf kritisch beobachtet.²⁴ Doch diese und andere Parallelen bleiben virtuell, da Greenblatt Derrida mit keinem Wort erwähnt, obwohl sein Aufsatz drei Jahre nach der englischen Übersetzung von Derridas Buch erschien. Das ist bedauerlich, weil interessant gewesen wäre, was Greenblatt an Differenzen ausgemacht hätte, wenn es um Literatur und einen gewissen Marxismus, um Hamlet und Spuk geht. Es ist immerhin äußerst unwahrscheinlich, daß er von Derridas Buch nicht wußte, und so muß eine gewisse Absicht, ein bestimmtes Interesse vorliegen, wenn er vor dem Hintergrund dessen, was *New Historicism* oder *Cultural Poetics* genannt wird, eine Verbindung eines bestimmten, scharf umgrenzten Erbe von Marx und Shakespeare beschreibt. Denn es ist gerade die Lektüre von Shakespeare im Namen und im Geiste von Marx, die seine neue Strategie der Literaturwissenschaft begründet. Interessant ist hier nicht nur, daß Greenblatt sich von Derrida unterscheiden will - denn das kommt nicht zum Ausdruck - sondern daß gerade diese Differenz unausgesprochen bleibt, obwohl Greenblatts Essay und Derridas Buch mit dem gleichen Zitat, auf gleiche Weise verkürzt, enden: "Thou art a scholar; speak to it, Horatio." Was abgeschnitten bleibt, ist in beiden Fällen der Nachdruck der nächsten Worte: "Question it." Dieser Rest bleibt aus der Abwesenheit wirksam.²⁵

So stellt sich zunächst die Frage, ob die Auslassung einfach einer Konkurrenz (einem Interessenkonflikt) geschuldet sein mag, oder ob dahinter mehr zu erkennen ist; Auslassung ist bekanntlich nicht gerade eine Tugend in der Wissenschaft. Doch das Verschweigen ist gegenseitig: auch Derridas Reflexionen zu Marx und Shakespeare zitieren kein Wort von Greenblatt, obwohl dieser eine Menge entlang einer Konjunktion der beiden Namen und Corpora von Marx und Shakespeare publiziert hat. Trotzdem handelt es sich hier nicht um eine Symmetrie, die sich schlicht in "Theoriepolitik" auflösen läßt. Während weder Derrida noch Greenblatt ihr Augenmerk auf Ophelia, gewissermaßen die Figur des Interessenkonflikts, richten (und diese Unterlassung hinterläßt beiderseits bestimmte theoriepolitische Spuren), betrifft die entscheidende Überlegung, aus der sich eine, wenn nicht gar die Differenz überhaupt zwischen Greenblatt und Derrida entwickeln läßt, gerade das Gespenst, das es zu befragen gilt, wenn Marcellus und Horatio ihm begegnen: es ist in dem Moment nicht klar, was oder wer hier spukt, und es ist in Hamlets Abwesenheit demnach noch keine Vaterfigur. Greenblatt und die Mehrheit aller Shakespeare-Forscher nehmen jedoch unmittelbar an, daß es das Gespenst des Vaters ist, und alle Fragen nach seiner Identität orientieren sich an einem Disput über diese Identität und wie sie sich zeigt. Derrida hingegen sucht die Gespenster zu pluralisieren und damit auch die Szene der Erbschaft, der Beeinflussung zu öffnen.

Greenblatt bezeichnet seinen philologischen Kommentar als eine "Form der Beschwörung", die das Gespenst mittels historischer Kontextinformation über Beerigungsriten und ihre sprachlichen Formeln exorziert; das Erbe dieses Spuks, schließt Greenblatt, sei "die Erregung des Literaturhistorikers über die Macht der Einbildung, die jene Grenze zwischen Leben und Tod erfinden und erschüttern kann."²⁶ Doch gerade diese Formel zeigt, daß man es historischer hätte nehmen können: die Macht der Einbildung, eine Art Ideologie der Literatur, ist genau genommen eine Erfindung der Romantik, die hier automatisch rückwirkend, das heißt ahistorisch, über die vermeintlich so historische Lektüre gestülpt wird. Diese Art der Literaturkritik ist unhistorisch, auch wenn sie sich New Historicism nennt, weil sie die Frage der Erbschaft unreflektiert läßt, sie nicht befragt, nicht "hinterfragt". Im Bemühen um eine "aktuelle" Beantwortung der Frage nach Literaturgeschichte geht die Historizität verloren. Die unvorsichtige Voreiligkeit, mit der der Spuk als das Gespenst des Vaters "erkannt" wird, löscht alle anderen Möglichkeiten: der Gestus dieses New Historicism ist demnach weniger ein Gespräch oder Befragen des toten Vorfahren als die Sicherheit, daß die Vergangenheit zur Ruhe gelegt und fixiert ist, und daher handelt es sich bei Greenblatt zu keinem Zeitpunkt um die Macht des Gespensts, sondern immer schon um die eigene Macht der Einbildung, die historistische Tautologien ermöglicht: "Literaturgeschichte ist immer", so die Formel, die Greenblatt gleich doppelt anbietet, "die

Geschichte der Möglichkeit der Literatur". Demgegenüber muß man behaupten, daß ein solcher *New Historicism* noch nicht historisch genug ist, da er sich gegen die Unmöglichkeit des Vorherwissens zu wappnen versucht - er will sich vom Spuk nicht direkt ansprechen lassen, ohne vorher bereits entschieden zu haben, daß es in der eigenen Macht steht, zu entscheiden, wessen Gespenst aus der arretierten Vergangenheit spricht. So schlägt die absolut gesetzte Deutungsmacht über die Stränge.²⁷ Die nie vollends stillgestellte Unmöglichkeit des Vorherwissens jedoch limitiert historisches Wissen, oder das, was zu wissen möglich ist.

Auch Wolfgang Iser behauptet in direktem Verweis auf den *New Historicism* die Zentralmacht der Imagination; "als imaginative Besetzung des Unverfügbaren", wie er zur Gründung des Graduiertenkollegs meinte, "wird Literatur zu einer Notwendigkeit im menschlichen Leben", und diese fundamental anthropologische Funktionszuweisung der Literatur verlangt nach einer Anthropologisierung: "Eine Theorie der Literatur, die solches übersetzt, wird sich als eine historische Anthropologie entfalten."²⁸ Während man sich so auf das beschränkt, was historisch zu wissen möglich ist, schließt man jedoch alle Reflexion auf Geschichte selbst aus, auf die Möglichkeit von Geschichte und das historisch-werden dessen, wovon man nicht weiß. Eine unhistorische, unreflektierte Literaturgeschichte also als Abwehr der Möglichkeiten und Unmöglichkeiten anderer Geschichten, in all ihrer Pluralität, und damit auch der Möglichkeit noch anderer Pluralitäten.²⁹ Derrida hingegen, der weder auf eine Eskamotage von Historizität im Historismus noch auf irgendeine anders monolithische Geschichte setzt, fordert uns auf, zu lernen, wie man mit Pluralität umgeht, wie man mit Gespenstern, im Plural, spricht, ohne von vornherein strikte Trennungen von Leben und Tod, aktuell und virtuell, Sein oder nicht-Sein einzutragen.³⁰

Tod und Verklärung

Und jetzt? Es geht um Marx; es geht um Dekonstruktion. Die sei tot, schallt einem seit Jahren entgegen, obwohl niemand je das Gegenteil behauptet hat: sie ist also auf dem Sterbelager seit 30 Jahren.³¹ Ja, in der Tat, sie ist tot - denn wenn man einen ersten Unterschied zwischen Dekonstruktion und anderen Denkansätzen namhaft machen sollte, so wäre es dieser: daß Dekonstruktion mit dem Tod beginnt. Indem wir hier von einer außenpolitischen Perspektive auf eine Innenansicht umschalten, gilt, daß die strukturelle Notwendigkeit des Todes für Denken, für Sprache für das, was im Laufe der Zeit 'Dekonstruktion' genannt wurde, immer eine Rolle gespielt hat. - Daß Marx tot ist, wiederholen nicht nur die Nachrichtensprecher, die an Todesnachrichten gewöhnt sind, und die als Andenken verkauften Berliner Mauer-Graffiti; auch einige derer, die sich als Marxisten bezeichnen,

werden dieser Aussage nicht müde.³² Marx spukt deshalb vielleicht mehr als zuvor. Doch erst in jüngerer Zeit hat der Gedanke Gehör gefunden, Marx selber, der so über Gespenster spottete, könne schon heimgesucht worden sein von einem bestimmten Spuk: und daher dient dies als Ausgangspunkt von Jacques Derridas "unzeitgemäßem" Marx-Buch.

Kurz gesagt, es geht um. Marx ist (un)tot, Dekonstruktion ist (un)tot. Wie ist das zu denken? Manche raten, diese Erblast einfach zu vergessen. "Wenn man sich aber damit begnügt, sie zu vergessen, dann ist es die bourgeoise Platttheit: das Leben halt." (MG, 178) Diese Toten lassen sich nicht vergessen, bloß weil es sie 'eigentlich' nicht mehr gibt, und sie können auch nicht von den Toten begraben werden: nur die Sterblichen können über Tote wachen. Und nur Sterbliche leben - aber eben als Sterbliche; das absolut Lebendige wäre nicht nur unsterblich und ewig, sondern auch jeglicher Fremderfahrung (und damit auch "seiner selbst") beraubt. Das Denken der Grenze muß entweder solch eine Setzung hypostasieren oder sich dem aussetzen, was einem unter Eingeständnis der Endlichkeit die Kontrolle über das "eigene Leben" entzieht. "Leben" ist der Grenzbegriff der Dichotomie von Denken und Materie in der europäischen Philosophie: "Die weder als reine Selbst- noch als reine Fremderfahrung zu begreifende Erfahrung des Lebens weist den so konzipierten Begriff des Denkens wie des Gegenstandes als ungenügend aus."³³ Wenn man das Problem der Heimsuchung des Lebens durch den Tod und des Todes durch das Leben nicht umgehen kann, wie geht man damit um? Gibt es eine Gastfreundschaft gegenüber der Heimsuchung? Alternativ zu einem verbreiteten, berechnenden und berechenbaren, stillstellenden Exorzismus betrachten wir hier eine unberechenbar quasi-messianische Derridynamik. Wie aktuell ist die Verbindung von Marx und Dekonstruktion? Die letzten drei Jahrzehnte der "Theoriepolitik" haben einige Versuche zumindest im angelsächsischen Bereich hervorgebracht, Marxismus und Dekonstruktion in einer bestimmten Nähe zueinander zu vertexten.³⁴ Unter den Kommentatoren, die sich wiederholt mit Marx und Derrida beschäftigen, sind zunächst Gayatri Chakravorti Spivak und Terry Eagleton. Erstere fühlt sich schon seit 20 Jahren berufen, ihren Marx gegen Derrida zu verteidigen.³⁵ Wie Spivak weiß, hat dieses Gefühl der Berufung und Verantwortung zu tun mit der Beantwortung eines Rufes.³⁶ (Das ist eine von Derridas zögernd konzidierten Bestimmungen der Dekonstruktion: "I mean that deconstruction is, in itself, a positive response to an alterity which necessarily calls, summons or motivates it. Deconstruction is therefore vocation - a response to a call."³⁷) Dennoch ist die Besprechung, die Spivak den *Spectres de Marx* von Derrida zuteil werden läßt, nicht durchweg verantwortlich; das beginnt in der Art des Zitierens. Sie schreibt auf S. 69: "We won't repoliticize (SM 87)..." und impliziert, Derrida habe sich rundweg gegen die Repolitisierung ausgesprochen. Tatsächlich jedoch hat sie so oberflächlich gelesen, daß sie den Rest des Satzes übersehen hat - er lautet: "There will be no repoliticisation, there will be

no politics otherwise. [Il n'y aura pas de re-politisation, il n'y aura pas de politique autrement.]" Derrida warnt also genau vor dem, was Spivak ihm gerne vorwerfen würde. Als Übersetzerin von Derridas *De la grammatologie* ins Amerikanische hätte sie das nachprüfen können - dort schon fragt Derrida, ob es genügen könne, von "superstructure" zu sprechen und in einer Hypothese die Ausbeutung von Menschen durch Menschen zu denunzieren, um als Marxist durchzugehen.³⁸

Spivak paraphrasiert noch einmal die Kritik von Aijaz Ahmad und klagt selber nur solche Dinge ein, die unberücksichtigt geblieben seien, ohne sie jedoch ihrerseits ausführlich nachzutragen: "Since *Specters of Marx* cannot bring in women, I will not pursue this here." (68) Und obwohl sie auf einige Stellen verweist, wo sie Marx in Derrida "fand", behauptet sie, ausgerechnet in *Glas* habe sie ihn vermißt: "It wasn't Freud alone - as *Glas* insists - who speculated with the fetish." Wer *Glas* auch nur durchblättert (und auch über diesen Text hat Spivak vor 19 Jahren einmal geschrieben), wird sehen, daß Derrida den Verweis auf Marx in der Hegel-Kolumne immer mitführt.³⁹ Doch hinter Spivaks Verhalten steht das Kalkül eines Programms - es gilt, Derridas Marx-Lektüre zur Strecke zu bringen, und dafür müßte man Marx besitzen können, ohne selbst besessen zu sein: "I have always had trouble with Derrida on Marx. A friend said maybe that's because I feel proprietorial about Marx. Who knows? Maybe."⁴⁰ Zugeben will sie es nicht. Lieber macht sie aus Derridas "messianic without messianism" einen "messianism without content" (74). Die Taktik, eine Inkongruenz zwischen Derridas Marx-Lektüren mit der eigenen aufzuführen und dafür gegebenenfalls falsch zu zitieren bzw. zu übersetzen, bleibt jedenfalls hinter den (nicht) gelesenen Texten von Marx und Derrida weit zurück.

Der Tote ist aufgebahrt, einbalsamiert und geschmückt. Daneben sitzt die stolze internationale Familie, während die geladenen Gäste vorbeidefilieren dürfen: eine schöne Leich. Aber war es Derrida, der Marx Gift ins Ohr geträufelt hat? Oder war es nicht vielmehr ein gewisser Marxismus, vor und nach dem Fall der kommunistischen Regimes und der Marginalisierung der marxistischen Parteien? Terry Eagleton erkennt zwar das politische Engagement der Dekonstruktion eingangs an, doch ist es ihm zu kompliziert, zu "philosophisch".⁴¹ Er regt sich in seiner Besprechung von *Specters of Marx* vor allem darüber auf, daß Derrida und Dekonstruktion (die er schlicht gleichsetzt) ein doppeltes Gesicht hätten. Das entspricht zwar völlig der derridaschen Rede von einer "biphase biface et bifide" und war immer die dekonstruktive Strategie, ist jedoch nicht genehm.⁴² Eagleton dringt den ganzen Text hindurch auf simple Entscheidungen: entweder links oder rechts, kommen oder nicht kommen, Welt oder Text, philosophieren oder dichten, Bildung oder Radikalismus; schließlich heißt es Politik *oder* Philosophie, Marxismus *oder* Postmoderne (sic!), "echt radikal sein" oder eben "nur so fühlen":

"There is more than a touch of this adolescent perversity in Derrida, who like most postmodernists appears to feel (it is a matter of sensibility rather than reasoned conviction) that the dominant is ipso facto demonic and the marginal precious per se. One condition of the unthinking postmodern equation of the marginal with the creative, apart from a convenient obliviousness to such marginal groups as fascists, is the rolling back of political movements which are at once mass and oppositional. The mark of a genuine radical is a hearty desire to stop having to be so obdurantly oppositional, a sentiment one can hardly imagine as dear to the heart of a deconstructionist." (35)

Wenn Eagleton Derrida in dessen Versuch, Geist und Gespenst oder verschiedene Marxismen voneinander zu differenzieren, "adoleszente Perversität" und "opportunistische Selbstgefälligkeit" vorwirft, ist er implizit der Ansicht, man müsse entweder ganz Aktivist sein oder gar nicht. So viel Orthodoxie wird er jedoch bei einem Philosophen nie finden, ist es doch dessen Geschäft, zu durchleuchten, worauf Ideologie und Aktivismus rekurren. Schließlich, Derrida "an ersatz form of textual politics" (35) vorzuwerfen, dieses Argument wurde bereits vor eineinhalb Jahrzehnten schwach.⁴³ Was Eagleton allerdings besser versteht als Spivak, ist die doppelte Strategie Derridas, auch wenn er wie Spivak aus Derridas Bewegung ein Argument gegen Derrida dreheln möchte.

Richard Rorty hat ebenfalls ein vorgefaßtes Marxbild, an das Re-Lektüren nicht rühren dürfen, und es ist ein ebenso mortifiziertes wie das von Spivak und Eagleton - mit dem einzigen Unterschied, daß Marx hier nicht Hausheiliger ist: "There is a lot of Marx I have never read, and am no longer ambitious to read."⁴⁴ Rorty behauptet schlichtweg, daß niemand, auch und gerade in den Weltgegenden, wo Marx besser bekannt sei als unter US-amerikanischen Pragmatikern, seine Wiederkehr wünschen könne. Dann versucht er immerhin, dem ersten Anliegen des Buches "gerecht" zu werden, indem er es in Verbindung setzt mit anderen neueren Texten von Derrida, insbesondere mit der Diskussion um die Kritik der Gewalt. Derridas Identifikation der Dekonstruktion mit einer verzweifelten Hoffnung auf Gerechtigkeit ist ihm im Gedächtnis geblieben ("Justice is a ghost that can never be laid", 291), doch Rorty hält es für die ultimative romantische Phantasie, aus Marx ein "quasi-Synonym" für Gerechtigkeit zu machen. Auch Rorty zitiert falsch, wenn er sich über Kojève lustig macht, aber im Gegensatz zu Spivak zitiert er nicht zu wenig, sondern knapp zu viel (nämlich einen halben Nachsatz, der gar nicht mehr zur Kojève-Polemik gehört und als halber jeden Sinn verloren hat; SoM 71, Rorty 295). Wie Eagleton glaubt Rorty, Derrida habe bislang fast nichts zu Marx geschrieben ("has written almost nothing about Marx until now", 290). Vielleicht ist es also Zeit, wird es Zeit, den Auftritt des Gespenstes zu wiederholen:

"Peace, break thee off. Look where it comes again."⁴⁵ Samuel Weber hat gezeigt, wie die Wiederholung in Derridas Schreiben nicht nur als theoretisches Motiv auftritt, sondern auch wirksam wird als "Theatralik seines Schreibens", etwa am Anfang von *Marx' Gespenster*: "Jemand, Sie oder ich, tritt auf und sagt: Ich möchte endlich lernen, endlich lehren, zu leben."⁴⁶ Ein Auftritt: eine Inszenierung: eine seltsame Parole: wer sollte lernen oder lehren, fragt Derrida gleich, und von wem? Die theatralische Geste eröffnet die Arbeit zwischen Marx, Stirner, Shakespeare und Valery mit einem Schlag, mit diesem *mot d'ordre* oder Schlagwort, "einem verordnenden Wort, das einschlägt und zur Ordnung ruft", wie Weber liest.⁴⁷ Horchen also auch auf den Anruf der Toten, denn eine limitierte Antwortbereitschaft ist unverantwortlich. Damit Beantwortung verantwortlich ist, muß sie unbeschränkt sein, über die Grenze gehen und über die gewohnten Sicherheiten hinaus. Etwas kehrt wieder, von jenseits der Vorurteile und jenseits der Abgrenzung. Die Verklärung der Grenze zwischen Tod und Leben hält sie nicht dicht. Und jetzt?

Rückkehr oder Wiederkunft

"Und jetzt die Gespenster von Marx. (Aber jetzt ohne Verbindung. Ein getrenntes oder aus den Fugen geratenes Jetzt, *out of joint*, ein abgekoppeltes Jetzt, das immer Gefahr läuft, nichts mehr in der gesicherten Bindung eines Kontexts zusammenzuhalten, dessen Ränder noch bestimmbar wären.)" (MG, 17) Als Jacques Derrida *Spectres de Marx* 1993 veröffentlichte, hieß es vielerorts, dies sei zu spät, auf jeden Fall unzeitgemäß.⁴⁸ Marx war ja längst tot, und die politischen Systeme, die sich auf ihn beriefen, waren gerade bankrott gegangen... Trotzdem wunderte es einen, daß auf der Rückseite der englischen Ausgabe steht, das Buch sei "renowned philosopher Jacques Derrida's first major work on Marx and his definitive entry into social and political philosophy." Der so phantasierende Lektor hat offenbar weder andere Bücher von Derrida gelesen noch jemals erfahren, was gerade jene frühen Bücher, die man heute gerne als 'Klassiker' ungelesen im Regal läßt, für eine politische Brisanz enthielten.⁴⁹ Und es ist philologisch leicht zu widerlegen, daß Derrida Marx nicht in deutlicher und wichtiger Funktion in seinen Texten hätte hausen lassen, oder daß Derrida (man kann es nur wiederholen) erst mit diesem Buch den Marxismus an Bord nimmt, wie auch Eagleton glaubt ("Derrida has now taken Marxism on board, or at least dragged it half-way up the gangplank", Eagleton 37). Diese Vorurteile werden sich zumindest teilweise zerstreuen, wenn Leser wie Ernesto Laclau, Fredric Jameson und Simon Critchley zu Wort kommen.⁵⁰

Ernesto Laclau bedauert zwar, daß Derrida seine Marx-Lektüre nicht in die lange Tradition der Lektüren gestellt habe, in der er *Spectres de Marx* durchaus sieht.⁵¹ Er erkennt jedoch, daß der Anachronismus zur Spektralität gehört, und stellt die Wiederkunft des

Gespenstes, jener paradoxen Inkorporation, in den Kontext der spektrogenen Prozesse, die alle einfachen Vorstellungen von Geschichte unterminieren.⁵² Laclau stellt als interessanteste Aspekte des Buches von Derrida die "Logik der Spektralität" und das "Messianische ohne Messianismus" in den Vordergrund. Zwischen dem Denken der "Hegemonie", um das seine Werke kreisen, und Derridas "Spektrallogik" erkennt er aus eigener Sicht keine Inkompatibilität; seine hegemonische Logik setze aber zwei weitere Schritte voraus, schreibt Laclau, von denen er sich nicht sicher sei, ob Derrida sie auch machen würde. Wenn nämlich die unentscheidbare Relation von Geist und Fleisch einer Kontamination unterliege, so sei doch eine Hegemonialrelation eine solche, in der ein bestimmter Körper sich als Inkarnation eines bestimmten Geistes gebe und so seine eigene Partikularität zu transzendieren suche, aber eben im Widerstreit mit anderen möglichen Inkarnationen. Dieser Widerstreit, so Laclau, könne von einer spektralen Logik nicht hinreichend erfaßt werden. Wenn aber jeder Schritt aus der Logik der Spektralität heraus dieser nicht widersprechen kann, sondern sie voraussetzen muß, dann ist die hegemonische Relation jene, in der ein bestimmter "Inhalt", so Laclau, die eigene Partikularität sprengt und eine Fleischwerdung der abwesenden Fülle der Gesellschaft darstellt: die Fülle des Geistes wird nur erkannt in ihrer Bindung an einen begrenzten Körper. Wenn nun die Fülle der Revolution unerreichbar sei, so könne man nicht umhin, eine Dissoziation von revolutionärem Inhalt und der Gesamtheit rein revolutionärer Gründung zuzugeben, und diese Trennung sei es, was die Logik der Spektralität unendlich reproduziere, als Spaltung von "Phraseologie" und "Inhalt" (Laclau, 89-90). Somit sieht Laclau Derridas Buch als nützliche Vorarbeit zu seinem eigenen Projekt, das sich jedoch nicht schon aus den Überlegungen, die man bei Derrida finde, ergebe. Von Derridas "(post-)transzendentaler Ethik", wie Laclau es nennt, ist er hingegen wenig überzeugt (92-93). Nur als Erweiterung und Radikalisierung der Gramscischen Politisierung der Ethik dürfe eine Dekonstruktion sich in der marxistischen Tradition verstehen (95), nur dies werde ihr "Sinn geben" (96).

Fredric Jameson, der einige philosophische Fäden fallen läßt, die er anderswo wieder aufzunehmen verspricht, liefert ebenfalls zunächst eine kurze Zusammenfassung von Derridas Buch.⁵³ Dann jedoch sagt er Derrida einen wachsenden literarischen Formalismus nach, der sich, so Jameson, nicht nur in Derridas Lektüre, sondern auch in seiner Schreibpraxis äußere - als ob man Lesen und Schreiben bei Derrida auseinanderhalten könnte (S. 81). Unter Nennung von Namen wie Mallarmé, Jabes, Ponge, Laporte, Cioran, Canetti und Brecht stellt Jameson einen Derrida vor, der sich - zwar "parasitisch", aber doch formalistisch - einer "esoterischen *explication de texte*" befleißige (82). Die angeblich "ästhetische Prozedur" der Dekonstruktion "innerhalb des heideggerschen Rahmens" werde immerhin in *Marx' Gespenster* zugunsten einer Benjaminschen Konstellation verschoben, so konzidiert Jameson,

und die Frage der Materie oder des Materialismus gerate so in den Blick. Wenn Jameson nun versucht, sein eigentümliches Vorverständnis dessen, was "Derrida" sei, mit seiner Lektüre von dessen Marx-Buch zusammenzubringen, muß es freilich knirschen. Das Messianische bezeichnet er als "political temporality properly conceived" und als Widerpart zu einem metaphysischen Jargon, der seinerseits auf einer "primitiven und alltäglichen Metaphysik (dem Warenfetisch)" (83) gründe. Materialismus, so fordert Jameson, müsse der Ort sein, wo "Theorie, Dekonstruktion und Marxismus sich treffen" (83-84), denn sie seien allesamt "negative Wege, den Materialismus zu evozieren". Wenn Jameson dann (gegen seine eigenen vorangehenden Überlegungen zur Komplexität von Derridas Erbe) die Dekonstruktion auch noch als heideggersches Epigontum markiert, dessen "totes Zentrum" der Anaximander-Aufsatz⁵⁴ sei (88), dann wundert man sich kaum, daß er einem "Oberklassen-Kennedy" einfach einen "Arbeiterklassen-Nixon" entgegenstellt und anhand ähnlicher Beispiele einfachste Oppositionen bezeichnen kann als "strukturelle Systeme, in denen alle Elemente oder essentiellen Komponenten einander bestimmen und voneinander abgelesen und abgegrenzt werden müssen." Noch im selben Absatz schreibt er zwar, dies bedeute "im Endeffekt, daß jede der zwei entgegengesetzten Klassen die jeweils andere im Kopf herumträgt und innerlich gespalten und zerrissen ist durch den Fremdkörper, den sie nicht exorzieren kann (um zu einer Derridaschen Sprache zurückzukehren)" (88) - von den gar so einfachen Zweihelten will er aber dennoch nicht ablassen und versteht sogar das Messianische nur als Gegenteil des Apokalyptischen. Auch ihm ist der Fremdkörper als quasi-Überträger eines "substanzlosen Materialismus" nicht sehr willkommen.

Eine noch auffallendere Lektüre-Entscheidung trifft Jameson, wenn er behauptet, "the ghost is very precisely a spirit" (95), womit er die ganze Strategie des Buches zwischen Geist und Gespenst über den Haufen wirft. Denn Derrida schreibt: "Sobald man den Geist nicht mehr vom Gespenst unterscheidet, verkörpert, inkarniert er sich, als Geist, im Gespenst. (...) Der Geist und das Gespenst sind nicht dasselbe, und wir werden diese Differenz verschärfen müssen, aber was das angeht, was sie gemeinsam haben, so weiß man nicht, was das *ist*, was das gegenwärtig ist. Es *ist* nämlich etwas, was man nicht weiß, und man weiß nicht, ob es auf einen Namen hört (*répond*) oder ihm eine Substanz entspricht (*correspond*)."⁵⁵ Die Semantik des Gespenstes sucht die des Geistes heim, und Jamesons Simplifizierung verwundert mehr als seine abschließende Annahme, es gehe Derrida um die Auferstehung religiöser Fragen in und an Marx, weil der Kapitalismus diese eliminiert habe (99).⁵⁶

Ähnliches nimmt auch Simon Critchley im Horizont des Ereignisses und des *ilya an*.⁵⁷ Die einschlägige Rolle der doppelten Geste hingegen anerkennend, entwickelt Critchley eine Lektüre des Marx-Buches, die die Spektralität in eine Reihe von quasi-Konzepten wie "Pharmakon" und "Supplement" stellt. Das Phantom sei nicht irgendeine Figur, so Critchley,

sondern mit Derrida "la figure cachée de toutes les figures" (SdM 194, SoM 120). Und im Gegensatz zu Spivak liest Critchley ganze Sätze und erkennt in *Marx' Gespenster* den "normativen Antrieb" einer Repolitisierung. Diese richtet sich gleichermaßen gegen den marxistischen Totalitarismus (oder "Immanentismus") und gegen den antimarxistischen Konsens über einen "Kollaps des Marxismus", und sie findet statt im Namen einer undekonstruierbaren Gerechtigkeit und einer unreduzierbaren Messianizität ohne Messianismus. Es gibt andere Namen, wie Derrida betont, aber die Zeit der kommenden Demokratie, der Gerechtigkeit, der "differance" bleibt entzogen und nahe, einer "schwachen messianische Kraft" unterworfen.⁵⁸ Als Levinas-Leser nennt Critchley "ethische Geschichte", was sich öffnet, wenn ein "historischer Materialist" das Kontinuum objektiver Geschichte sprengt. Hier setzt demnach kein Ende der Geschichte, sondern die Trauerarbeit und Gedächtnispolitik eines Walter Benjamin ein, oder mit Levinas: eine Eschatologie des Friedens. Daß sich Derrida in seinen Levinas- und Benjamin-Lektüren nicht gar so leicht mit deren Strategemen und Philosophemen identifizieren läßt (vielmehr könnte man von "infizieren" sprechen), hält Critchley für weniger wichtig. Dafür zeigt er deutlich, was Jameson nicht wahrhaben will: "Derrida engages in a reversal of Heidegger" (25), nicht zuletzt auch im Hinblick auf den Stellenwert des Technologischen. Die "Aktualität" solcher Relektüren (von Heidegger, von Marx...) kann kaum überschätzt werden, aber es stellt sich die Frage, was "aktuell" im Zusammenhang mit Gespenstern eigentlich heißt...

Schon in der *Postkarte* schreibt Derrida zum Beispiel ausführlich über die Übersetzung der *Deutschen Ideologie* ins Französische; er zitiert einen Satz, in dem es aussieht, als habe Marx behauptet, die "revenants", die "fantômes" könnten "dekonstruiert" werden (im Original heißt es "aufgelöst werden können"). Und Derrida merkt an: "Man wird bemerkt haben *au passage*, das ist die wesentliche Schickung in meinen Augen dieses Zitats von philologischem Anschein, die Geringschätzung, die Marx übrig hat für 'Phantome' und 'Revenants'. Das ist unser Problem."⁵⁹ Diese Seiten, die Schopenhauer, Marx, Nietzsche und Freud zusammenführen, sprechen von Wiederkehr, vom "Phantom des Dämonischen", vom Hinken des Teufels und von Hamlets Geist, vom Unheimlichen: manche Sätze könnten auch im Marx-Buch unverändert stehen, kündigen es gewissermaßen an, gehen ihm voraus und werden von ihm eingeholt. "Der Teufel kommt hier wieder gemäß einem Modus, der weder derjenige einer imaginären Repräsentation (des doppelten Imaginären) ist noch derjenige einer Erscheinung in Person. Seine Wiederkömmlichkeit trotz einer derartigen Unterscheidung oder einem derartigen Gegensatz." (21) Auch in Kevin McMullens Film *Ghost Dance* (1982), in dem Derrida wiederholt Gespräche vor der Kamera improvisiert, spricht er ausführlich über die Gespenster von Marx, und Michael Ryans gesamtes Buch über Derrida und Marx verdankt sich explizit seiner Teilnahme an einem Seminar bei Derrida 1977-1978

über Gramsci und Marxismus in Paris. In den meisten von Derridas Büchern sind einschlägige Verweise auf Marx und Marxismus zu finden.⁶⁰ Da das aber immer wieder gerne in Vergessenheit geriet, ist Derrida dazu übergegangen, wiederkehrende Fragen zu seinem Marx-Buch in "aktuellen" Interviews zu beantworten: zum Anlaß der Veröffentlichung, anläßlich der Übersetzung... ohne jedoch unerwähnt zu lassen, daß Aktualität immer "gemacht" ist, also eine "Artifaktualität" und "Aktuvirtualität".⁶¹ Auch wenn er sich durch solche Neologismen der "mediagogischen" Umgangsweise mit der Zeitnot anzupassen weiß, klagt Derrida, daß es nicht mehr akzeptabel sei, wenn man sich Zeit nehme, "Zeit verschwende". Zeit ist das, was die Medien nicht haben und sich nicht leisten können, Theorie jedoch kann weder darauf verzichten, sich ihre Zeit zu lassen, noch, ihre "eigene" Zeit zu bedenken, denn sie wird in der Reflexion der Präsentationen des Präsentischen selbst in der Zeit bleiben.

Die Bewegung der Aktualität

Und jetzt? Etwas muß kommen, wird im Kommen bleiben. "Denn die Dekonstruktion der marxistischen Ontologie, sagen wir es 'gut marxistisch', legt sich nicht nicht nur mit einer theoretisch-spekulativen Schicht des marxistischen Korpus an, sondern mit allem, was diese an die konkreteste Geschichte der Apparate und der Strategien der Arbeiterbewegung weltweit knüpft. Und diese Dekonstruktion ist in letzter Instanz keine methodische oder rhetorische Prozedur. In ihrer Möglichkeit wie *in der Erfahrung des Unmöglichen, durch die sie immer bestimmt sein wird*, ist sie dem Ereignis: ganz einfach dem Kommen dessen, was da kommt, niemals fremd. Gewisse sowjetische Philosophen sagten mir vor einigen Jahren in Moskau: die beste Übersetzung für 'Perestroika' ist immer noch 'Dekonstruktion'." (MG, 144) In seinem Kommentar zu den systemischen, metaphysischen und ontologischen Totalitäten des Marxismus, der dialektischen Methode oder der materialistischen Dialektik setzt Derrida auf eine doppelte Strategie: sich weiterhin von einem gewissen Geist des Marxismus inspirieren zu lassen, insbesondere in der Bereitschaft zu radikaler Selbst-Reinterpretation, um zugleich die eskamotierten Gespenster, die diesen Geist der Aufklärung durchsetzen, zum Vorschein zu bringen.⁶²

Bei seinem Besuch in Moskau sagte Derrida zu seinen Gesprächspartnern: "Ich weiß, daß sich beispielsweise eine Variante des Marxismus oder eine Variante des Stalinismus diese Arguments bedienen könnte und behaupten, daß Logozentrismus bourgeois, idealistisch sei, und man deswegen mit dem Logozentrismus als *bürgerlicher, idealistischer* Strömung abrechnen müsse. Und dennoch, hätte ich Zeit, könnte ich zeigen, daß Stalin *logozentrisch* war (...)"⁶³ Hätte er Zeit. Welche Zeit aber, um so spät, aber dennoch mit Marx über Stalin zu sprechen?

Den marxischen Spieß umzudrehen, geradezu "turning the tables on Stalin", das entbehrt nicht einer gewissen Konsequenz. Die Geistertafel, *la table tournante*, läßt keinen ungeschoren. Die Seance hat, unter dem Aspekt einer Logik des Wiedergängers, erneut eine radikale Verunsicherung der Zeit zur Folge: "the time is out of joint". Die Sprechaktualität der Hamlet-Zitate läßt kaum zu wünschen übrig, und das nicht etwa wegen einer unterstellten Langlebigkeit der Literatur gegenüber der Politik, sondern gerade unter dem "zeitgemäßen" Zeichen einer Unterscheidung von Teleologie und Messianismus; der totgesagte Marx erfährt eine halbe Auferstehung über jeden Sprechaktivismus hinaus, eben indem er beständig "totgesagt" wird.⁶⁴ Wer hier zu spät kommt, den belohnt das Lesen; man braucht im Fall des Gespenstes das, was spät kommt, nicht zu fürchten - aber die Zeit vergessen, das geht dennoch nicht, wie ein anderes Beispiel einer "halben Auferstehung" zeigt. Treten wir daher zurück von der Frage, die so viele Rezensionen lähmt, und richten wir den Blick auf die "Aktualität".

"Wie spät ist es?" So zitiert Samuel Weber den von ihm herausgegebenen Text über Marxismus und Sprachphilosophie von "Valentin N. Voloshinov" (d.i. Michail Bachtin) in einem Vorwort mit dem Titel "Der Einschnitt. Zur Aktualität Voloshinovs".⁶⁵ In der Bemühung um eine Wiederbelebung des Interesses an diesem 1929 erschienenen Buch schreibt Weber: "Wir müssen also davon ausgehen, daß die Auferstehung Voloshinovs bisher nur *halb* gelungen ist. Doch ist eine *halbe Auferstehung* überhaupt eine? [...] Wie steht es eigentlich mit der Aktualität Voloshinovs?" (II) Eine englische Version dieser Einleitung, zehn Jahre später (also mittlerweile vor weiteren fünfzehn Jahren) in *diacritics* veröffentlicht, setzt erst im nächsten Satz ein, ist aber um ein Nachwort ergänzt.⁶⁶ Sie beginnt: "It seems that *Marxism and the Philosophy of Language* can indeed today lay claim to a certain timeliness." (94) Immer noch? Zehn Jahre vorher hieß es schon: "Es scheint, daß *Marxismus und Sprachphilosophie* in der Tat, hier und heute, eine gewisse Aktualität für sich beanspruchen kann." (II) Der Übersetzer dieses Textes ins Englische, Chris Kubiak, merkt dazu an: "[...] 'Aktualität', here translated as 'timeliness', means 'the quality of being presently existent, related to the present moment, or of significance for the immediate present'. Elsewhere in the text this term has been rendered as 'topicality', 'pertinence', or 'currency', depending on the exigencies of the context [...]." (94, n.1) Hier und heute, zehn Jahre später, noch einmal fünfzehn Jahre später hier und heute - gegenwärtig existent, im Bezug auf den Augenblick, von Bedeutung für die unmittelbare Gegenwart - Relevanz, Zugehörigkeit, Geläufigkeit - je nach Kontext: diese schwierigen Wendungen nimmt Sam Webers Nachwort wieder auf (also auch "nachher" noch "aktuell", aber jetzt nicht mehr "timely", sondern "untimely", unzeitig). "Postscript: Note on an Untimely Text. - Since the above essay raises the question of the timeliness of *Marxism and the Philosophy of Language*, it is hardly possible to publish it today, over

a decade after its initial appearance in West Germany, without addressing, at least in passing, the issue of its own 'actuality'. [...] It is this reminder, in all of its untimeliness, that perhaps saves the above reading from being entirely out of date. Paris, August 1985." Das Datum zeichnet und aktualisiert; es hält die Bewegung der "Aktualität" von *Marxismus und Sprachphilosophie* in Gang. Insofern das nur über die Einschreibung geht, werden die Zeichen deshalb nur eine halbe Auferstehung zustandebringen; sie sind Zeichen, weil sie eben nicht reine Präsenz sein können, sondern zu spät und zu früh. "Das Jetzt, das sich hinter der Frage 'wie spät ist es' verbirgt", so Weber, "hat keine unmittelbare, punktuelle Identität, keine 'lebendige Präsenz', sondern bezeichnet vielmehr eine Grenze, die des Übergangs von einer Äußerung zu einer anderen (die ihrerseits ebenfalls durch diese Grenze konstituiert ist)." (33-34) So arbeitet in jeder "aktuellen" Gegenwart ein Rest, der die unaufhebbare Bewegung der Iteration inszeniert. Und diese hat ihrerseits kein Datum, sondern sucht die Datierung immer heim, durchsetzt sie in ihrer Struktur. Die Selbst-Dekonstruktion der Aktualität, die Samuel Weber demonstriert, erfaßt auch die Struktur der marxischen Heimsuchung. "Die Heimsuchung ist historisch, gewiß, aber sie hat kein Datum, sie schreibt sich nie fügsam in die Kette der Gegenwarten ein, von Tag zu Tag, gemäß der institutionalisierten Ordnung eines Kalenders. Als unzeitige stößt sie Europa nicht eines Tages zu, widerfährt ihm nicht, als wenn es zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner Geschichte plötzlich begonnen hätte, unter einem Übel zu leiden, sich in seinem Innern von einem fremden Gast *bewohnen*, das heißt, *heimsuchen* zu lassen." (MG, 18) Politiken des Anderen im Sinne von Marcel Prousts eingangs zitiertem *plaisir d'un égoïsme utilisable pour autrui* werden somit nicht Abschottung, sondern Fremdkörperkultur betreiben wollen.⁶⁷

Anteile zeichnen

Fremdkörperkultur, das hieße zunächst, sich der Verunreinigung, der Verunsicherung auszusetzen, die kommen mag oder nicht. Wie sich hingegen gezeigt hat, wollte die Mehrzahl der Rezensenten, die ein Interesse an Marx und/oder an Dekonstruktion anmelden, dieses Interesse teilen, konnte es aber nur als das Trennende, selbst nicht Teilbare vorstellen: "Das Interesse ist das Trennende, das, was jeder für sich und nicht mit allen gemeinsam hat."⁶⁸ 1999 hat nun Michael Sprinker einen Sammelband herausgegeben, der einige der bereits erwähnten Rezensionen mit einigen neuen Texten gemeinsam als theoriepolitisches Symposium zu Derridas *Spectres de Marx* vorstellt.⁶⁹ Unter dem Titel *ghostly demarcations* werden hier Anteile an der so oft verunkten, oft verrissenen, oft vergessenen Verbindung von Marx und Derrida gezeichnet, die an diesem erneut am globalen Markt gehandelten Wertpapier im Nachhinein im Rahmen eines "friends and family" Programms ihre

Insiderbeteiligung anmelden. Und Jacques Derrida war bereit gegenzuzeichnen, mit einem Text, den er "Marx & Sons" nennt. Diese Firma hat ihre Filialen überall dort, wo die Söhne Anteil nehmen - es sind keine Tochterunternehmen dabei. Neben den bereits publizierten Texten von Pierre Macherey, Fredric Jameson, Terry Eagleton, Aijaz Ahmad und Tom Lewis gehören Antonio Negri, Warren Montag, Rastko Mocnik und Werner Hamacher der Firma an.⁷⁰ Ihre Kommentare lassen sich weder auf ein gemeinsames politisches Projekt noch auf eine einheitliche Philosophie bringen, jeder hat seinen eigenen Marx, jeder gar seinen eigenen kleinen Stroh-Derrida. Negri unterschreibt, daß Dekonstruktion nur möglich ist nach Marx, kritisiert aber an Derridas Kritik der marxischen Ontologie, daß die 'hauntologie' bloße Trauerarbeit sei; für Marxisten gebe es nichts zu trauern. Montag und Macherey beklagen, daß Derrida Gerechtigkeit als undekonstruierbar und somit prädekonstruktiv erscheinen lasse, was einer vorschnellen Lektüre Derridas gegen ihn selbst gleichkommt. Mocnik beschränkt sich auf den Versuch, Lacan und Derrida auf ökonomische Theorie abzubilden, während Lewis im Vergleich zwischen Ahmad und Jameson ein Spannungsfeld der Rezeption zu öffnen sucht, das weder den "Mitbrüdern" noch der Lektüre gerecht wird. Einzig Hamacher zeigt offenes Interesse an den Ideen, die Derrida präsentiert, und akzeptiert implizit, daß sie von der orthodoxen Lektüre eines bestimmten Marx abweichen werden. So verfolgt er die Geschichte der Verfolgung durch die väterliche Instanz ("pèresecution") der Marxisten, die sich in diesem Sammelband einmal mehr in Szene setzt. Wie Derrida dazu anmerkt - aus der unmöglichen und unfairen Position des einzigen Teilnehmers, der alle anderen Beiträge lesen und kommentieren soll - stellt sich die Frage der Treue und Untreue zu Marx nicht nur den Erben, nicht nur den "Söhnen", die Derrida als "die offiziellen Marxisten, die sich wie schwierige Kinder benehmen" verspottet.⁷¹

Denn da jeder dieser Erben, die sich wie schwierige Kinder um die Rangfolge balgen, von einer anderen Politik und einem anderen Konzept der Ideologie ausgeht, ist das zentrale Anliegen von Derridas Marxbuch je schon aus den Augen verloren, nämlich die Untrennbarkeit von Politik, Philosophie und Marx.⁷² Während die Unteilbarkeit dieser drei Worte, Derrida zufolge, schlechthin als die "These" des Buchs gelten soll, ist der vielfach gespaltene Kern der Debatte hingegen die Frage der Aktualität, oder "timeliness", des Buchs, das heißt, die Aktualität einer solchen These; das bedeutet, den Teilnehmern an der Debatte geht es vor allem um die Aktualität der Debatte selbst. Gefangen in diesem Selbstinteresse ruft der Totemismus um Marx bei allen Teilnehmern gewisse Flashbacks hervor, die diesen "zweiten" Begleitband zu *Marx' Gespenster* zu einem Spektakel geraten lassen: dem mangelnden Interesse an differenzierter Marx- oder Derrida-Rezeption seitens der Teilnehmer an diesem Symposium entspricht ihre Investition in die eigene Aktualität als Zentralperspektive, während Derrida, dem als einzigem abgefordert wird, die Differenzen zu

sichten, weder an Aktualität noch an bloßer Defensive liegt, wenn er Interesse an einer Lektüre zu wecken und wach zu halten sucht. Alle Söhne kämpfen darum, als wahre Erben der Aktualität von Marx' *Kapital* anerkannt zu werden; einzig Derrida, in dieser Hinsicht keiner der legitimen Söhne, zielt auf den Zins der Aufmerksamkeit, die langsam akkumulierte Differenz in der Zeit.

Eine gänzlich andere Art der Textmontage wurde in Frankreich angeboten. Jean-Pierre Vincents Idee war, eine Montage von Texten von Shakespeare, Marx, Derrida und Bernard Chartreux im März 1997 in Nanterre unter dem Titel *Karl Marx Théâtre inédit* in Szene zu setzen; später erschien zu diesem Theaterprojekt ein Büchlein, das zwei Essays von Derrida - "Marx, c'est quelqu'un" und "Manquements du droit à la justice" betitelt - sowie Interviews mit Derrida und Vincent und einen Text von Marc Guillaume beinhaltet.⁷³ Hier sollten die phantasmatischen, spektralen Seiten von Derridas Buch in ihr Element kommen, auf die Bühne als dem Ort der Sichtbarkeit des Unsichtbaren, als dem Ort einer möglichen Erfahrung des Unmöglichen. Noch einmal werden Fragen des Erbes, des Namens, des Spuks, der Treue oder Untreue behandelt, wie sie die Erscheinung, Inszenierung und Kulissenschieberei der ganzen Affäre mit sich bringen. Bemerkenswerter ist jedoch, daß auch hier niemand auf die Figur der Ophelia eingeht; sie wird erwähnt und unvermittelt pluralisiert. Von der Frage nach der Marx Familie und den Töchtern von Marx zu Ophelia, allen Ophelien, gleitet die Figur der Abwesenheit weiblicher Akteure in den Hintergrund auch dieser politischen Bühne. Im Vordergrund steht erneut die Institution. Daran erinnert, daß Beaumarchais aus den Bruchstücken der Bastille ein Theater erbauen wollte, stellt Derrida die Frage, welches politische Theater mit den Resten der Berliner Mauer gemacht werde.⁷⁴ Politische Trauerarbeit und teletechnologische Virtualisierung stehen einander unversöhnlich, so scheint es, gegenüber; insofern man aber behaupten mag, Marx habe die Folgen der Technologisierung vorhergesagt, vorausgesehen, ist es vielleicht folgerichtig, daß in der Inszenierung einer solchen Textmontage als Multimedia-Projektion wieder erkenntlich gemacht wird, was das Interesse an Marx sein kann. Nur auf der Bühne können Marx' Gespenster erscheinen, ohne zu erscheinen; nur auf der Bühne, so hoffen die Organisatoren dieser Aktion, kann Marx pluralisiert, mediatisiert, aktualisiert werden, so daß ein Interesse an ihm sich von der Frage der Kontrolle lösen und am Erbstreit vorbei beleben kann.

In der alten Frage der Institution an die Institution, in der Urform und gleichzeitigen Sprengung aller reflexiven Mechanismen, wird die Unmöglichkeit eines total gesicherten Wissens konstatiert: wer wird je bereits gewußt haben, welche Lehre zu lehren, welche Profession zu vertreten? Seit den alten Römern ist die Frage eine bekannte Unentscheidbarkeit, doch ihr großer Bekanntheitsgrad macht sie nicht weniger entscheidbar. Wenn theoretische Reflexion die Möglichkeit von Politik, Politik aber die Möglichkeit theoretischer

Reflexion bedingt, dann ist dem infiniten Regress nur auszuweichen im Paradox der Unentscheidbarkeit - aber gerade die Akademiker, die sich solche Fragen stellen, setzen sich dem Verdacht aus, daß sie in Wirklichkeit nicht Akademiker, nicht Professoren und Studenten, nicht Forscher und Lehrer sind, sondern Politiker. Dieses aus der Rolle fallen ist so leicht möglich, daß man annehmen muß, die ganze Akademie sei nah an der Grenze zum Niemandsland des Unentscheidbaren gebaut - und doch erwartet man gerade von Akademikern, daß sie mit Unterscheidungen umgehen können. Die praktische Dringlichkeit aber, die allen theoretischen Bedenklichkeiten in dieser Hinsicht schließlich ein Ende machen muß, ist nicht akademisch - das ist Politik. Insofern sie über diese immer nahe Grenze herüberspielt in unsere Theoriepolitik, ist sie eine legislative Instanz, die eine fremde Sprache spricht, und es gibt kein Kriterium, an der man ihre Legitimität innerakademisch erkennen kann. Das wiederum bedeutet aber, daß das, was sich als Gesetz zeigt, auch Scharlatanerie, Fälschung und hegemonische Beeinflussung bringen kann - die einzige Chance für das, was legitim rüber kommt, ist daher, daß auch Illegitimes kommt, und so ist die je schon zweifelhafte Identität des Politischen für die Akademie eine positive Bedingung dafür, daß überhaupt etwas kommt, wenn Horatio und Marcellus Wache stehen. Diese Unentscheidbarkeit, und die Tatsache, daß sie nicht erledigt werden kann, ist somit eine radikale gastfreundliche Theoriepolitik. Und somit gilt weiterhin, daß es überall dort, wo eine Grenze besteht, gezogen wird oder verteidigt werden soll, um Politik geht, sei es zwischen zwei Bedeutungen eines Wortes oder zwischen dieser und jener Theorie. In diesem Sinne "theoriepolitisch" entscheidend ist deshalb zunächst nicht *wie* entschieden wird, sondern *daß* überhaupt entschieden werden kann. Die Bereitstellung einer solchen Spannungslage, in der man sich entscheiden haben können, wäre demnach die Aktualität der Theoriepolitik: ein Futur 2. Man mag mit Lacan formulieren, daß das Spiel solcher Entscheidungen "in der Aktualität gründet, die in ihrer Gegenwart das zweite Futur hat."⁷⁵ Dieses notwendig konjunktivische Futur 2 wird bedeutet haben, daß erst aufgrund der Erkennbarkeit der Sachlage in der Wiederholung eine Strategie in Anschlag gebracht werden kann, die nicht bloßem Zufall geschuldet ist. Elemente einer Theorie der Literatur haben es seit jeher mit einem Bezug auf eine Vergangenheit zu tun, die es nie gab, die jedoch die Gegenwart seit jeher einholt und determiniert, wie im Spuk. Als Figur des Unmöglichen zeigt das Nachleben des Toten eine Resistenz gegen die Exorzismen alles Theoretischen im Namen der vereinigten Differenz.

Seit Diderot gilt als interessant "das, was sich den Vorerwartungen entzieht".⁷⁶ Dieser Begriff des Interessanten, wie er ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts substantiviert wird, öffnet geschichtsphilosophisches Denken der Unberechenbarkeit, dem Unvorhersehbaren, dem Unmöglichen. Derridas Bestreben um ein Denken, das bestimmt ist

durch die Erfahrung des Unmöglichen, hegt ein beständiges Interesse am Kommen von Zukünftigem im Plural, an den Möglichkeiten des Zukünftigen, die nicht reduzierbar sind auf das, was bloß möglich ist, was das nicht Unmögliche ist.⁷⁷ Noch hört es nicht auf, noch ist es nicht vorbei. Das messianische Kommen des Anderen, die absolut unvorhersagbare, unteilbare Singularität des Kommenden (als Bewegung der Gerechtigkeit), das ist die Politik des Anderen zwischen Marxismus und Dekonstruktion, die unauslöschliche Markierung der Dekonstruktion durch das vielfache und sich vervielfältigende Erbe des Marxismus. Eine Erzählung von Maurice Blanchot schildert die Begegnung eines jungen Mannes mit dem Messias. Sobald der junge Mann erkennt, wen er vor sich hat, fragt er ihn: "Wann wirst Du kommen?"⁷⁸ Denn solange er noch mit ihm spricht, ist er nicht gekommen, man kann weiterleben und Fragen stellen. Diese Frage zeigt in ihrem Aufschub der Zukunft, daß es keine Erfahrung gäbe ohne dieses Warten auf den anderen, auf das Ereignis, auf die Revolution, auf den Messias. Auch wenn es denkbar ist, daß man inständig hofft, es möge nicht kommen, lebt man in Erwartung. Das Kommen aber ist notwendig unendlich aufgeschoben: "Le désir se nourrit de ce qu'il ne mange pas."⁷⁹ Allerdings betont Derrida, es gehe ihm um eine möglichst schwache messianische Kraft, um eine Messianizität ohne Messianismus; die Auferstehung bleibt eine halbe. Nicht um eine vollendende Eschatologie geht es, sondern um das, was immer noch kommt: ein Platz für den Propheten Elias bleibt immer gedeckt.⁸⁰ Was bleibt hier unberechenbar im Kommen? Die verantwortliche Lektüre kommt nicht aus ohne jene Geste der Erwartung, der Erwartung ohne Erwartungshorizont, der verzweifelten Hoffnung *als einer Politik des Anderen*:

Man mag diese Figur der absoluten Gastfreundschaft für fremdartig, seltsam, für auf merkwürdige Weise zugleich vertraut und abweisend halten, diese Figur der absoluten Gastfreundschaft, deren Versprechen man gerne einer ebenso unmöglichen, in ihrer Dürftigkeit ebensowenig gesicherten Erfahrung anvertrauen würde, einem ebenso unruhigen, fragilen und entwaffneten Quasi-'Messianismus', einem quasi transzendentalen Messianismus, der zugleich hartnäckig von einem substanzlosen Materialismus angezogen wäre: einem Materialismus der *chora* für einen verzweifelnden 'Messianismus'. Aber ohne diese bestimmte Verzweiflung, und wenn man auf das, was kommt, *zählen* könnte, wäre die Hoffnung nichts als das Kalkül eines Programms.

(MG, 265)

1 Das gesamte Zitat lautet: "Certes, ce que j'avais éprouvé dans la bibliothèque et que je cherchais à protéger, c'était plaisir encore, mais non plus égoïste, ou du moins d'un égoïsme (car tous les altruismes féconds de la nature se développent selon un mode égoïste, l'altruisme humain qui n'est pas égoïste est stérile, c'est celui de l'écrivain qui s'interrompt de travailler pour recevoir un ami malheureux, pour accepter une fonction publique, pour écrire des articles de propagande) d'un égoïsme utilisable pour autrui." Marcel Proust, "Le Temps Retrouvé", *A la recherche du Temps Perdu* [1922], hrsg. von P. Clarac und A. Ferre. Paris, Gallimard, 1961, 1036.

2 Die Theorie des Interessenkonflikts wird vor allem mit Bentley verbunden. Siehe Arthur F. Bentley, *The Process of Government*. New York 1908; Wolfgang Hirsch-Weber, *Politik als Interessenkonflikt*. Stuttgart 1969, 50-65 und passim.

3 Siehe auch Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1877, Band 4, Abt. 2, Sp. 2147f, und Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1960, 327.

4 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Paris 1947, 171, 211-226.

5 Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651). Oxford 1947, 39; John Locke, *Essays of the Law of Nature*, hrsg. W. von Leyden. Oxford 1954, 53; Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres* 2. Paris 1870, 299 und 432; Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. B 825 und B 694.

6 Friedrich Schlegel, "Über das Studium der griechischen Poesie" (1797), *Prosaische Jugendschriften*, hrsg. von J. Minor. Berlin 1882, 95 und 108. Seit dem ausgehenden 18. Jh. findet man eine Zunahme der Auffassung, daß Literatur interessant sein soll (vgl. Friedrich Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795).

7 William Shakespeare, *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, I.iii sowie IV, v.; den etymologischen Hinweis verdanke ich Thomas Schestag (man vergleiche die Erläuterungen im *Liddell-Scott-Jones Lexikon of Classical Greek* im Perseus Projekt, <http://www.perseus.tufts.edu>). Zu Ophelia in der Shakespeare-Forschung weiterhin: Carol Thomas Neely, "'Documents in Madness': Reading Madness and Gender in Shakespeare's Tragedies and Early Modern Culture", *Shakespeare Quarterly* 42:3 (Autumn, 1991), 315-338; Anna K. Nardo, "Hamlet, A Man to Double Business Bound", *Shakespeare Quarterly* 34:2 (Summer, 1983), 181-199; Bridget Gellert Lyons, "The Iconography of Ophelia", *ELH* 44:1 (Spring, 1977), 60-74; Carroll Camden, "On Ophelia's Madness", *Shakespeare Quarterly* 15:2 (Spring, 1964), 247-255; Linda Welshimer Wagner, "Ophelia: Shakespeare's Pathetic Plot Device", *Shakespeare Quarterly* 14:1 (Winter, 1963), 94-97; Arthur Palmer Hudson, "Romantic Apologiae for Hamlet's Treatment of Ophelia", *ELH* 9:1 (March, 1942), 59-70.

8 Jacques Lacan, "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet", *Yale French Studies* 55/56 (Literature and Psychoanalysis - The Question of Reading Otherwise, 1977), 11-52, hier: 20, 23, 36.

9 Walter Benjamin, "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", *Gesammelte Schriften*, Band II.2. Frankfurt 1977, 465-505; Georg Lukacs, *Schriften zur Ideologie und Politik*. Frankfurt 1967, 78.

10 Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*. Frankfurt 1970, 24; für Kierkegaard hingegen ist das Interesse die Antithese zur spekulativen Vernunft.

11 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* V.254; vgl. *Jenseits von Gut und Böse* VII.220, wo “die ‘uninteressirte’ Handlung eine *sehr* interessante und ‘interessirte’ Handlung” genannt wird.

12 Niklas Luhmann “Reflexive Mechanismen”, *Soziale Welt* 17.1 (1966), 1-23. Auch Literatur wird nicht zum eigenen Verzehr gemacht - man schreibt nicht, um sich selbst zu lesen - und so ist je schon ein Interesse am Interesse der anderen vorausgesetzt.

13 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821, par. 199, 205, 295 und passim.

14 “Theorien über Interessengebundenheit des Denkens sind nur dann mehr als bloße Tautologie, wenn der ihnen zugrunde liegende Interessenbegriff nicht indifferent, sondern an ein konkretes Interesse geheftet ist.” Wolfgang Hirsch-Weber, a.a.O., 77-78.

15 Karl Marx, *Das Kapital*, Hamburg: Meiner 1893, III, 396 und 405.

16 Erstaunlicherweise gilt nach der Verfassung der USA, daß Geld eine Form der freien Meinungsäußerung sein kann, in Form einer Parteispende. Zur außenpolitischen Übersetzung der selben Struktur wäre hier Herbert Marcuses Überlieferung eines Satzes von Allen Foster Dulles zu erwähnen, demzufolge die USA keine Freunde haben, lediglich Interessen. H. Marcuse et al, *Das Ende der Utopie*. Hrsg. von H. Kurnitzki und H. Kuhn, Berlin 1967, 129; vgl. auch Hans J. Morgenthau, *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York 1960, 5: “The main signpost that helps political realism to find its way through the landscape of international politics is the concept of interest defined in terms of power.”

17 Wolfgang Iser, *Theorie der Literatur. Eine Zeitperspektive*. Konstanzer Universitätsverlag 1992 (Konstanzer Universitätsreden), 9. Interessanterweise zitiert Iser bereits in den ersten Fußnoten dieses Vortrags Paul de Man, Jonathan Culler und Jacques Derrida als Bürgen für die Geschichte der Literaturtheorie, nicht aber für Isters Auffassung von Literaturtheorie: hier meldet sich ein Interesse an, das vom Historischen abweicht. Ibid., 35-36.

18 Geoffrey Bennington, “Inter”, Martin McQuillan (Hrsg.), *Post-Theory. New Directions in Criticism*. Edinburgh University Press 1999, 103-119, hier: 103f.

19 Siehe Samuel M Weber, *Institution and Interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Press (Theory & History of Literature Vol. 31), 1987, 42ff.

20 Vgl. hierzu auch Samuel Weber, *Institution and Interpretation*, 45.

21 Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg 1987, 49. Siehe auch Peter Krapp, “Auf die Zunge beißen. Zur kannibalischen Kommunikation”, *Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften*, hrsg. von Annette Keck, Inka Kording, Anja Prochaska, Tübingen: Narr 1999, 345-358.

22 Stephen Greenblatt, “What is the History of Literature?”, *Critical Inquiry* 23/3 (spring 1997), 478ff.

23 Jacques Derrida, *Marx’ Gespenster*, Frankfurt: Fischer 1995 (im folgenden zitiert als MG); vgl. *Spectres de Marx*, Paris: Galilée 1993 (im folgenden zitiert als SdM); engl. Übers. *Specters of Marx*, London: Routledge 1994 (im folgenden zitiert als SoM).

24 Peggy Kamuf, “The Ghosts of Critique and Deconstruction”, Vortrag auf der Konferenz *Critique and Deconstruction* im July 1998, Sussex University, England.

25 Diese und die folgenden Vergleiche zwischen Greenblatt und Derrida verdanken sich weitgehend Peggy Kamufs Vortrag.

26 Greenblatt a.a.O., 481

27 Für die Begriffe der Politikwissenschaft weiß Anthropologie oft nicht genügend zwischen den Begriffen von Macht und Autorität zu unterscheiden, und darüberhinaus die informellen Aspekte sozialen Drucks nicht als dominantes Mittel gesellschaftlicher Kontrolle einzubeziehen; Malinowski wird gar vorgeworfen, diese nicht nur vernachlässigt, sondern vielleicht sogar in seinen Darstellungen unterdrückt zu haben. Fundamentaler noch sehen Politiktheoretiker ein generelles Mißverständnis des Politischen auf seiten der Anthropologie bezüglich der Begriffe Autorität und Macht manifestiert in der Vereinheitlichung aller politischen Gewalt im "Gesetz"; siehe Carl J. Friedrich, Morton Horwitz, "Some Thoughts on the Relation of Political Theory to Anthropology", *The American Political Science Review* 62:2 (June 1968), 536-545; E. Adamson Hoebel, *The Law of Primitive Man*. Cambridge/Mass 1961, S. 181; Bronislaw Malinowski, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*. Zürich 1949; Helmut Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf 1965.

28 Wolfgang Iser, *Theorie der Literatur. Eine Zeitperspektive*, loc. cit., 23. Den New Historicism charakterisiert er schlicht als eine "Funktionsgeschichte der Literatur" und zitiert hierzu die tautologische Formel von Anton Kaes, der New Historicism als "funktionsgeschichtliche Literaturhistoriographie" bezeichnet (39).

29 Die folgenden Seiten zur unzeitgemäßen Publikation von Derridas Marx-Buch wurden vor sechs Jahren geschrieben, aber in dieser Form nicht veröffentlicht; ich reproduziere sie hier im Bemühen, sowohl die Zeitverschiebung als auch die Ironie dieser Dekonstruktionen der Aktualität beizubehalten, in denen die Echos auf Marx' Gespenster sich fast schon selbst kommentieren.

30 Es handelt sich hier um eine Konstante in der Dekonstruktion: Derrida hat in zahlreichen Veröffentlichungen darauf hingewiesen, daß Unmöglichkeit alle Berechnungen des Möglichen begrenzt. In *Gesetzeskraft* und *Gewalt und Metaphysik* hat die unmögliche Erfahrung bereits stattgefunden, in *Die Zeit Geben* ist die Gabe das Unmögliche, da es sie nur gibt, wenn sie anerkannt oder erwidert wird, was jedoch die reine Gabe unmöglich macht; *Das andere Kap* entwickelt eine Verantwortung gegenüber dem Unmöglichen, *Sur le nom* behandelt den Wahnsinn des Unmöglichen in der Nachfolge von Kierkegaard, die *Politik der Freundschaft* erklärt Liebe nur möglich als das Unmögliche, Gastfreundschaft ist nur denkbar als das Unmögliche; in einem der zuletzt erschienenen Texte, *Litterature au secret*, geht es erneut darum, vom berechenbar Möglichen zum unberechenbar Unmöglichen überzugehen. Zur Bibliographie siehe <http://www.hydra.umn.edu>.

31 Vgl. nicht nur Jeffrey T. Nealon, "The Discipline of Deconstruction", *PMLA* 5 (1992), 1266-1279; Thomas W. Kniesche, "Tot, Scheintot, Untot?", *Weimarer Beiträge* 39:3 (1993), 378-392; Rembert Hüser, "Gesetz, der Fall", *Am Ende der Literaturtheorie?*, hrsg. Torsten Hitz und Angela Stock. Münster: LIT Verlag 1995, 59-97. Dazu auch Jacques Derrida, "As if I were Dead: An Interview with Jacques Derrida", *Applying: to Derrida*, hrsg. von John Brannigan et al., London: Macmillan 1997, 212-226.

32 Der Bogen spannt sich von Jean-Marie Benoist, *Marx est mort*, Paris 1970 bis zu Eva Meyer, "Das Gesetz des Gespenstes", *Tischgesellschaft*, Berlin: Stroemer 1994.

33 Josef Simon, "Leben", *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* Bd. II, hrsg. Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild. München: Koesel 1973, 849.

34 Etwa Michael Sprinker, "Textual Politics", *boundary 2* (1980) vol.8 no.3: 75-98; Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction*, Baltimore: Johns Hopkins UP 1982; Terry Eagleton, "Marxism and Deconstruction", *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*. London: Verso 1981, 131-142; Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, London: Verso 1983; Geoffrey Bennington, "Outside Story", *Literature Teaching Politics* no. 3 (1984); Nancy Fraser, "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing Politics", *New German Critique* 31 - Fall 1984; Michael Ryan, "The Marxism-Deconstruction Debate Debate in Literary Theory", *New Orleans Review* Spring 1984, 29-35; "Marxism and Deconstruction: Symposium at the Conference of Contemporary Genre Theory and the Yale School 1 June 1984", in Robert Con Davis and Ronald Schleifer eds., *Rhetoric and Form: Deconstruction at Yale*. Norman: University of Oklahoma Press 1985, 75-97; Gayatri Chakravorti Spivak, "Speculation on reading Marx: after reading Derrida", *Poststructuralism and the Question of History*, hrsg. Derek Attridge et al., Cambridge: Cambridge UP 1987, 30-62; Thomas Keenan, "The Point is to (Ex)Change It", *Fetishism as Cultural Discourse*, hrsg. E. Apter und W. Pietz, Cornell: Cornell UP 1993; Aijaz Ahmad, "Reconciling Derrida: 'Specters of Marx' and Deconstructive Politics", *new left review* 208 (1994), 87-106.

35 Zuletzt Gayatri Chakravorti Spivak, "Ghostwriting", *diacritics* 25:2 (1995), 65-84, sowie "Limits and Openings of Marx in Derrida", *Outside in the Teaching Machine*, New York 1994, 97-119. Auf der ersten Seite ihrer "Speculation on reading Marx: after reading Derrida" (siehe fn. 33), gab sie allerdings zu, ihr "habit of deconstruction" ähnele nichts weniger als einer "professional expertise", sondern sei eben so eine Art Angewohnheit, was sie jedoch nicht abhält, zu fragen: "can deconstruction be Marxist, can we live deconstructively?" (a.a.O., 58)

36 Gayatri Chakravorti Spivak, "Responsibility", *boundary 2*, vol 21. no. 3 (1994), 19-64; insbesondere 22: "I can formalize responsibility in the following way: It is that all action is undertaken in response to a call (or something that seems to us to resemble a call) that cannot be grasped as such."

37 In "Deconstruction and the other: Interview with Jacques Derrida", *Dialogues with Contemporary Thinkers*, hrsg. Richard Kearney. Manchester: Manchester University Press 1984, 105-126, hier 118.

38 Jacques Derrida, *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorti Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP 1976, hier 120.

39 Jacques Derrida, *Glas*. Paris: Galilée, 1978: zum Fetisch etwa 226, 228, 230, 231.

40 Gayatri Chakravorti Spivak, "Ghostwriting", hier: 65.

41 Terry Eagleton, "Marxism without Marxism", *Radical Philosophy* 73 (1995), 35-37.

42 Auch die einzige in dieser Hinsicht bemerkenswerte Wendung Eagletons verspottet die Unentschiedenheit Derridas zwischen "eminence grise" und "emigré" (36). Vgl hingegen die Rezension von Chris Morash, die ohne solche Witze auskommt und doch den engagierten Anspruch nicht

aufgibt: "In the light of Marx's frequent comments on Ireland in the 1840s, and Engels' extensive research for a history of Ireland, the 1848 Manifesto might possibly be considered another spectral famine text." Chris Morash, "Specters of the Famine." *Irish Review* (1995), 74-79, hier: 79 nr16.

43 Schon de Man entschied, Derridas Namen, wenn auch nicht Derridas Schreiben, gegen solche Angriffe in Schutz zu nehmen: "Derrida's name, for instance - to take an example that is both timely and closely familiar - is anathema to a number of literary academics, not so much because of his declared political opinions or positions, but because he has arrived at these positions by way of a professional philosopher's skills and interests; the same people who consider his influence nefarious can be quite tolerant toward writers or critics who are more flamboyantly radical in politics but who stay away from the technical vocabulary of philosophical cognition. On the other hand, Derrida is treated with a great deal of suspicion, if not downright hostility, by political activists, Marxist or other, for no other reason than that the canon on which he works remains 'confined to concepts and to language rather than to social institutions'." Paul de Man, "Hegel on the Sublime." *Displacement, Derrida and After*, hrsg. Mark Krupnick, Bloomington: Indiana UP 1983, 139.

44 Richard Rorty, "A Spectre is Haunting the Intellectuals." *European Journal of Philosophy* Vol.3 No.3 (1995), 289-298.

45 William Shakespeare, *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark* I.I.38

46 MG, 9. "Quelqu'un, vous ou moi, s'avance et dit: je voudrais apprendre à vivre enfin." *SdM*, 13.

47 Samuel Weber, "Einmal ist Keinal: Das Wiederholbare und das Singuläre", *Poststrukturalismus*. DFG-Symposion 1995, hrsg. G. Neumann, München 1997.

48 Weitere Buchbesprechungen, die die Lektüre lohnen: Marian Hobson, "Dead and Read", *The Times Higher Educational Supplement*, 2. September 1994, 37. Willy Maley, "Spectres de Marx", *Edinburgh Review* 93 (1995), 223-225. George Saleh Mohamed, "Derrida and the Marxian promise", *Economy and Society* Vol 24 (3) August 1995, 471-482. Tom Lewis, "The Politics of 'Hauntology' in Derrida's *Specters of Marx*", *Rethinking Marxism* 9:3 (1996), 19-39. Francois Debrix, "Specters of postmodernism: Derrida's Marx, the New International and the return of situationism", *Philosophy and Social Criticism* 25:1, 1-21; Patricia Ticineto Clough, "Cultural Criticism in the Late Twentieth Century", *Contemporary Society* 25:1 (1996), 3-6. Nicholas Royle, "Phantom Review", *Textual Practice* 11:2 (1997), 386-398; Moishe Postone, "Deconstruction as Social Critique: Derrida on Marx and the New World Order", *History and Theory* 37:3 (1998), 370-387.. Siehe auch Derek Attridge, "Ghostwriting", *Deconstruction is/in America*, hrsg. von Anselm Haverkamp. New York: NYU Press 1995, 223-227.

49 Es ist kaum zu übersehen, wie politisch es war, im Klima der späten 60er Jahre *De la grammatologie* zu veröffentlichen. Derrida selbst hält *Spectres de Marx* für "viel unpolitischer als die *Grammatologie* damals." Siehe Hans Martin Gauger, "Das Politische im Unpolitischen." *Süddeutsche Zeitung* 28.12. 1995. Vgl. zur Aufnahme von Marx' Gespenster in deutschen Zeitungen auch Hans-Dieter Gondek, "Diagnose: Die Zeit ist aus den Fugen." *Süddeutsche Zeitung* 24.-25.6. 1995 und Klaus Englert, "Die Gerechtigkeit ist kein Gespenst." *Frankfurter Rundschau* 11.07. 1995

50 Was speziell den französischen Marxismus angeht, hat Derrida jahrelang gezögert, sein privates Verhältnis zu Althusser oder Sartre in Interviews zu kommentieren, doch über deren Spuren in seinen Arbeiten hinaus existieren der Nachruf auf Althusser: "Louis Althusser. Texte prononcé à la mort de Louis Althusser." *Les Lettres Françaises* 4 (1990) sowie zu Jean-Paul Sartre: "'Il courait mort': Salut, Salut", der 50-seitige Brief von Derrida an Claude Lanzmann in *Le Temps Modernes*, Mai 1996.

51 Ernesto Laclau, "The Time is Out of Joint", *diacritics* 25:2 (1995), 86-96. Vgl. dazu Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, London: Verso 1990; Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso 1985.

52 "Le spectre est une incorporation paradoxale, le devenir corps, une certaine forme phénoménale et charnelle de l'esprit." SdM, 25. "Le processus spectrogène répond donc à une incorporation paradoxale." SdM 202. Die englische Übersetzung versteckt die antwortende Struktur ein wenig, wenn sie répond mit 'corresponds' (SoM, 126) wiedergibt; die deutsche Übersetzung wählt 'antwortet' (MG, 200). Vgl. zur gespenstischen Fleischwerdung, zu Körper und Leib (alles in der deutschen Diskussion unbeliebte Wörter): B. Waldenfels, "Körper-Geist", in *Esprit/Geist. 100 Schlüsselbegriffe für Deutsche und Franzosen*, hrsg. von J. Leenhardt und R. Picht, 1989.

53 Fredric Jameson, "Marx's Purloined Letter: On Derrida and Marx", *new left review* no. 209/1995, 75-109.

54 Ibid., 90: "For it is clearly the Heidegger operation which is the more visible and dramatic one".

55 MG, 21-22; vgl. auch 199 und 238 sowie 24 und 200. Die Logik des Gespenstes findet sich auch in *Aporias* Stanford: Stanford University Press, 1993: 34-35. Weiterhin: Pierre Macherey, "Marx dematerialise ou l'esprit de Derrida", *Europe. Revue littéraire mensuelle* 72/780 (1994), 164-172.

56 Zu Derrida über Religion siehe Gianni Vattimo und Jacques Derrida, hrsg.: *La Religion*. Paris: Galilée 1995, und Jacques Derrida, "... et grenades", in Hent de Vries und Samuel Weber, hrsg.: *Violence, Identity and Self-Determination*. Stanford University Press 1999.

57 Simon Critchley, "On Spectres de Marx", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 21 no. 3 (1995), 1-30.

58 SdM 48, vgl. auch "ders.", *Gesetzeskraft* und *Das andere Kap*, passim.

59 Jacques Derrida, *Die Postkarte, Zweite Lieferung*. Übers. von Hans Joachim Metzger, Berlin: Brinkmann und Bose 1985, 19-23.

60 Siehe Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction*, Baltimore: Johns Hopkins UP 1982, hier: xvi. Nur noch einige weitere Stellen bei Derrida seien hier genannt, etwa: *Glas* Collection Débats. Paris: Galilée, 1978: 36, 226 (zur Hegel-Kritik sowie zu Feuerbach), 230 (Deutsche Ideologie), 231 (Fetisch), 228 (Klassenkampf); "White Mythology", *New Literary History* 6:1 (1974), 14-15; "My Chances / Mes Chances: A Rendezvous with Some Epicurean Stereophonies." *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature*, hrsg. von Joseph H. Smith and William Kerrigan. London: Johns Hopkins University Press, 1984: 1-32, hier: 10; *The Truth in Painting*. Chicago University Press, 1987: 267 und 334; *Die Archäologie des Frivolen*. Berlin: Akademie Verlag, 1993: 97 f.; *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 1992: 58; *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen

Verlag, 1988: 210-212 und 344-345; *Positionen*. Wien: Edition Passagen, 1984: 121-132, 142-146, 179-184; *Gesetzeskraft*. Frankfurt: Suhrkamp 1991, 90-96 und passim; usw.

61 Etwa in Richard Boissinot, "Spectres de Marx. Entretien avec Jacques Derrida", *Laval theologique et philosophique* 50/3 (1994), 619-628; "Entretien avec Robert Maggiori", *Le cahier livres de Libération*, Jeudi, 24 novembre 1994, 1-3; und "Interview with Jacques Derrida", *Radical Philosophy* no. 68 (autumn) 1994, 28-41.

62 "Without being anti-Historicist, I am suspicious of the tradition concepts of history, the Hegelian and the Marxist concepts...", sagte Derrida 1980 in Schottland: "I have not written anything on this subject. Marxism, of course, is not an entity. There is not one Marxism, there is not one Marxist practice, so to answer your question I should first have to differentiate many sorts of Marxist theory and practice and that would be a very long process. But I would reaffirm that there is some possible articulation between an open Marxism and what I am interested in. I insist upon the open Marxism. As you probably know, the situation has changed completely in France since Positions. At that time, as Marxism was the dominant ideology among French intellectuals I was anxious to mark the distance between Marxism and what I was interested in so as to maintain the specificity of my own work. In the space of four or five years, however, Marxism has ceased to be the dominant ideology. I don't want to exaggerate but I would say that Marxists are now almost ashamed to call themselves Marxists. Though I am not and have never been an orthodox Marxist, I am very disturbed by the anti-Marxism dominant now in France so that, as a reaction and personal preference, I am inclined to consider myself more Marxist than I would have done at a time when Marxism was a sort of fortress." *The Literary Review* vol. 14, April/May 1980, S. 22.

63 Bandaufnahme einer Konversation mit Jacques Derrida: "Philosophie und Literatur", *Orte des Denkens*, hrsg. Arne Ackermann, Harry Raiser, Dirk Uffelmann, Wien: Passagen Verlag 1995, 173-200, hier: 186. Vgl. die russische Transkription der Bänder in *Derrida v Moskve*, Moskau: EastWest 1992. Franz. Version dieser Konversation ("Philosophie et Litterature") in *Moscou aller-retour*, Saint-Etienne: Éditions de l'Aube, 1995. Dieses Buch enthält außerdem die franz. Übersetzung von Derridas Irvine-Vortrag "Back from Moscow, in the USSR", dessen deutsche Version zu finden ist in *Postmoderne und Politik*, hrsg. Jutta Georg-Lauer. Tübingen 1992, 9-55.

64 Hierzu u.a. *Marges: de la philophie*, Paris: Minuit 1972, 375 sowie *La Voix et le phénomène*, Paris: PUF 1967, 60-61 und 107-108. Vergleiche weiterhin *Shibboleth: pour Paul Celan*. Paris: Galilée 1986; *Die Tode von Roland Barthes*. Berlin: Nishen 1987; *Feuer und Asche*. Berlin: Brinkmann und Bose 1988; "Apories: Mourir - s'attendre aux limites de la vérité", *Le passage de frontières: autour du travail de Jacques Derrida*. Paris: Editions Galilée 1993; "Überleben", *Gestade*. Wien: Passagen 1994, 119-217; "Den Tod geben", *Gewalt und Gerechtigkeit*, hrsg. Anselm Haverkamp. Frankfurt: Suhrkamp 1994, 331-445; "Living On: Borderlines." *Deconstruction and Criticism*, hrsg. Harold Bloom et al. New York: Seaburg 1979, 75-176 (trans. James Hulbert), u.v.a.m.

65 Valentin N. Voloshinov, *Marxismus und Sprachphilosophie. Grundlegende Probleme der soziologischen Methode in der Sprachwissenschaft*, herausgegeben und eingeleitet von Samuel M. Weber. Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1975, 9-45, hier: 9.

66 *diacritics* (winter) 1985, 94-112. Die amerikanische Version des Buches, *Marxism and the Philosophy of Language*, ist bereits 1973 bei Seminar Press (New York und London) erschienen.

67 Siehe Nicholas Royle, "Preliminary Remarks", *Foreign Body 1*, hrsg. Peter Krapp. Stirling: 1992; Nicholas Royle, "Foreign Body: the deconstruction of a pedagogical institution and all that it implies", *After Derrida*. Manchester: MUP 1995, 143-158.

68 R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fenelon*. Stuttgart 1963, 74. Siehe auch Werner Strube, "Interesselosigkeit", *Archiv für Begriffsgeschichte* XXIII (1979), 148-172, sowie Niels Werber, *Literatur als System*. Opladen 1992, 63ff. und Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, 115: die Formel interesselosen Wohlgefallens "stellt Abgrenzbarkeit der Phänomene in Aussicht", womit aber noch nicht geklärt ist, wie man Interesse beobachtet und wie der teilweise Ausschluß bestimmter Interessengesichtspunkte dennoch genügend Motivation erübrigt, sich mit Kunst zu beschäftigen: "Gibt es etwa ein besonderes Interesse an Interesselosigkeit?"

69 Michael Sprinker, Hrsg.: *ghostly demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London: Verso 1999.

70 An dieser Stelle soll verzeichnet werden, daß allein Werner Hamachers Essay "gerecht" verfährt in der Art, wie Marx, Shakespeare und Derrida verbunden werden. Er beruht auf einem Vortrag, den ich bereits im Spetember 1995 in Tuscaloosa, Alabama hörte ('Futures for Derrida'), woraufhin ich ihm die erste, 1994 geschriebene Version dieses Textes schickte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß eine Reihe der Texte, die ich hier diskutiere, auf diese Weise ausgetauscht wurden, aber Tatsache ist, daß nur wenige Spuren solchen Tauschhandels in die Druckversionen fanden.

71 Jacques Derrida, "Marx & Sons", Michael Sprinker, Hrsg.: *ghostly demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London: Verso 1999, 213-269, hier: 221.

72 Jacques Derrida, "Marx & Sons", 217.

73 Jacques Derrida, Marc Guillaume, Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Co. 1997. Derrida erwähnt dieses Projekt nur beiläufig in "Marx & Sons", 238 und nennt keinen Titel.

74 Ibid., 22. Derrida hat, wie er bekennt, ein schwieriges Verhältnis zum Theater, obwohl er über Artaud, Genet und Mallarmé geschrieben hat; was die Staatenlosen angeht, die "sans-papiers", von denen Derrida in den beigefügten Texten spricht, auch für sie hatte *Hamlet* eine Antwort bereit, wie Lacan beobachtete: dramatische Krisen können durch Ausgabe von Reisepässen vermieden werden. Jacques Lacan, "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet", *Yale French Studies* 55/56 (Literature and Psychoanalysis - The Question of Reading Otherwise, 1977), 11-52, hier: 18.

75 Jacques Lacan, "Einführung". *Schriften I*. Hrsg. v. Norbert Haas. Olten 1972, 49.

76 Karlheinz Stierle, "Diderots Begriff des 'Interessanten'", *Archiv für Begriffsgeschichte* XXIII (1979), 55-76, hier: 75.

77 Siehe Jacques Derrida, *Moscou aller-retour*, Paris: editions de l'aube 1995, 96.

⁷⁸ Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris: Gallimard 1980, 214f.

⁷⁹ Michel Deguy, "Nu", *Gisants*, Paris: Gallimard, 1985. - "Das Verlangen nährt sich von dem, was es nicht ißt" oder "Das Verlangen nährt sich davon, daß es nicht ißt." Vgl. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilee, 1994 - und im Interview mit Jean-Luc Nancy: "Il faut bien manger, ou le calcul du sujet: Entretien (avec J.-L. Nancy)", *Confrontations* 20 (1989), 91-114; Englisch als "Eating Well or the Calculation of the Subject" in Eduardo Cadava et al., hrsg.: *Who Comes After the Subject?*, London: Routledge, 1991, 96-119; repr. in Elisabeth Weber, Hrsg.: *Points ... Interviews, 1974-1994*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

⁸⁰ Vgl. hierzu auch Jacques Derrida, "Die Signatur aushöhlen: eine Theorie des Parasiten", *Eingriffe im Zeitalter der Medien: Politiken des Anderen I*, hrsg. Hans Peter Jäck und Hannelore Pfeil. Bornheim und Rostock: 1995, 29-41, sowie Peter Krapp, "Der Parasit des Parasiten", a.a.O., 43-53.