
Hegels symbolisches Papier. Zum medialen Status des Dings

Leander Scholz

IN SEINEM BUCH *Aufschreibesysteme 1800/1900* hat Friedrich Kittler die historische Loslösung des universitären Wissens von der Gelehrtenrepublik zugunsten einer auf einem modernen Begriff von Autorschaft basierenden Wissenschaft vom Menschen anhand der berühmten Bibelübersetzung in Goethes *Faust* rekonstruiert. Indem sich der gelehrte Protagonist nach einer Reihe von verworfenen Übersetzungen des Teilsatzes *In principium erat Verbum* aus dem heiligen »Grundtext« für den deutschen Satz *Im Anfang war die Tat* entscheidet, unterbricht er mit dieser Wiedergabe eines die Tradition maßgeblich stiftenden Textes zugleich die Kette dieser Tradition. Denn statt den überlieferten Text lediglich durch eine zusätzliche Übersetzung weiter zu überliefern, schreibt sich der Übersetzer nun als eigentlicher Produzent der Überlieferung in die Kette der Tradition ein: Weil die Wiedergabe des zentral zu übersetzenden Wortes *Wort* durch das Wort *Tat* zugleich die *Tat* des Übersetzers bezeichnet, steht von nun an im Anfang nicht mehr ein primärer Referent, der alle anderen Referenten garantiert, sondern ein selbstreferentieller Produktionsakt, in dem sich der Produzent selbst gegenwärtig zu sein können glaubt: »Ein Schreiber aber, der um den Satz *ich schreibe* herumschreibt, erfüllt den modernen Begriff von Autorschaft.«¹ Der gelehrte Produzent der Übersetzung *Im Anfang war die Tat* ist sich nicht mehr im Horizont eines anderen, ihm vorgängigen und deutlich übergeordneten Produzenten präsent, wie im Falle des heiligen »Grundtextes«: *In principium erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat verbum; [...]*. Sondern die Präsenz geht nun von einem performativen Schreibakt aus, bei dem das Subjekt des Schreibens sowohl den Gegenstand als auch den Urheber des Schreibaktes darstellt.² An die Stelle eines primären Produzenten, der in der psychoanalytischen Terminologie Jacques Lacans als der »große Andere« bezeichnet wird, tritt eine Selbstgegenwart, deren zwangsläufige Paradoxie in dem unabschließbaren Versuch besteht, sich auf sich selbst abbilden zu müssen, und der

1 Friedrich Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900*, München 1995, S. 22.

2 Zum Problemkomplex der Selbstpräsenz vgl. ausführlich Jacques Derrida: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt/M. 1989, S. 422–442.

deshalb spätestens seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert von der Problematik des Doppelgängers heimgesucht wird. Denn mit der Ersetzung eines primären Produzenten, dessen Anwesenheit in allen Repräsentationen die innere Ordnung dieser Repräsentationen garantierte, durch einen transzendentalen Produktionsakt wie im Fall der Worthandlung *Im Anfang war die Tat* wird an der Stelle einer Fremdreferenz auf einen »großen Anderen« keineswegs eine selbstgenügsame Ich-Identität behauptet, deren Selbstreferenz von nun an den unhintergehbaren Ausgangspunkt der Ordnungsbegründung darstellt. Vielmehr hängt bei jedem Schreibakt dessen Legitimität nun davon ab, ob sich dem Geschriebenen die Möglichkeit eines schreibenden Urhebers ablesen lässt. Weil Identität trotz aller cartesianischen Reinigungsarbeit nichts ist, bei dem man ankommen und verweilen kann, sondern »tautologisch«, wie Hegel immer wieder betont hat, geht mit der Situierung der symbolischen Ordnung in einem transzendentalen Produktionsakt ein Imperativ zur unendlichen Ersetzung eines Ich-Bildes durch ein anderes einher. Da sich der Aufzeichnende in der Aufzeichnung niemals einholen kann, kann das Aufzeichnen nur der Hervorbringung eines Aufzeichnenden dienen und damit eben jener Voraussetzung, von der die Aufzeichnung in Gang gesetzt wurde. Denn anders als in Form einer unendlichen Ersetzung lässt sich eine Tautologie nicht ausbuchstabieren. Nirgendwo ist dieser Umstand deutlicher geworden als in Kants berühmter Formulierung: »Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.«³ Mit dem Imperativ, sich jede Vorstellung so vorzustellen, dass sie als Akt eines Vorstellenden vorgestellt werden kann, wird ein retroaktiver Prozess in Gang gesetzt, durch den die Zurechenbarkeit aller Vorstellungen zu einem Vorstellenden entlang einer durchgängigen Verknüpfung sämtlicher Vorstellungen zugleich als Ursprung und als Effekt der Verknüpfung sichergestellt werden soll. Es gibt kein bestimmtes Bild, in dem sich der Vorstellende erfassen kann, außer in dem Bild des Bildermachers, das natürlich selbst wiederum nur ein Bild ist.

³ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998, S. 178 (AA 108). Zur eigentümlichen Syntax dieses Satzes, mit der die Zirkularität der Aussage eingehüllt wird, vgl. ausführlich Hans-Dieter Gondek: *Angst Einbildungskraft Sprache. Ein verbindender Aufriß zwischen Freud – Kant – Lacan*, München 1990, S. 121–133.

1. Die Erosion der Dinge

Michel Foucault hat die kritische Philosophie Kants als »die Schwelle unserer Modernität« bezeichnet, weil sie den Rückzug des Denkens und des Wissens aus dem »Raum der Repräsentation« vollziehe: »Dieser wird dann in seiner Grundlage, in seinem Ursprung und seinen Grenzen in Frage gestellt: dadurch erscheint das unbegrenzte Feld der Repräsentation, das das klassische Denken eingeführt hatte, das die Ideologie schrittweise diskursiv und wissenschaftlich hatte durchlaufen wollen, als eine Metaphysik.«⁴ An die Stelle einer Ordnung der Repräsentationen, bei der die durch einen primären Produzenten verbürgte Welt in den Zeichen ontologisch gegeben ist, tritt bei Kant die Frage nach der Produktion der Zeichen, die in einer »intelligiblen Ordnung der Dinge« nicht mehr unmittelbar den Dingen abgelesen werden kann, sondern auf einen Ort der Hervorbringung jenseits der Dinge verweist. Aus diesem Grund eröffnet die kritische Philosophie Kants nach Foucault zugleich »[...] die Möglichkeit einer anderen Metaphysik, die zum Gegenstand hat, außerhalb der Repräsentationen alles das zu erforschen, was ihre Quelle und ihr Ursprung ist.«⁵ Während die Einteilungen der großen barocken Enzyklopädien bis dahin immer auch den Versuch darstellten, eine ontologische Ordnung abzubilden und damit in ihrer jeweiligen polyhistorischen Akkumulation von Wissen auch den Ursprung der Welt im Sinne ihrer Schöpfung zu rekonstruieren,⁶ steht von nun an der Schöpfungsakt als ein Akt der Bezeichnung selbst im Vordergrund der enzyklopädischen Wissensproduktion. War die »alteuropäische« Gesellschaft, wie Niklas Luhmann resümiert, bis zum späten 17. Jahrhundert »dinghaft konzipiert« und ihre symbolische Ordnung im Wesentlichen einer Einteilung von Dingen verpflichtet,⁷ so dass die Welt als eine *aggregatio corporum* begriffen werden konnte, ging mit dem Interesse an einem transzendentalen Produktionsakt zugleich auch die deutliche Erosion eines substantiellen Begriffs vom Ding einher. Als »Ding an sich« erscheint die Begegnung mit dem Ding von nun an in die Uneinholbarkeit des Realen im Lacanschen Sinne abgeschoben zu sein, aus dem das Ding nur dann als ein unheimliches oder vertracktes wiederkehrt, wenn es sich in aufsässiger Weise

⁴ Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt/M. 1974, S. 299. Vgl. dazu auch Paul de Man: Phänomenalität und Materialität bei Kant, in: ders.: Die Ideologie des Ästhetischen, übers. v. Jürgen Blasius, hrsg. v. Christoph Menke, Frankfurt/M. 1993, S. 9–38.

⁵ Foucault: Die Ordnung der Dinge (wie Anm. 4), S. 299.

⁶ Vgl. dazu Wilhelm Schmidt-Biggemann: Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft, Hamburg 1983, S. 236ff. Vgl. dazu auch Leander Scholz: Das Archiv der Klugheit. Strategien des Wissens um 1700, Tübingen 2002, S. 9–41.

⁷ Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1997, S. 145 f.

seinem Gebrauch entzieht und zu einer Begegnung mit dem Realen zwingt, die in der Restriktion aller Kommunikationen auf menschliche Kommunikation und der Abschiebung alles Dinghaften in die Ereignissphäre einer »Umwelt« eigentlich nicht mehr vorgesehen ist. – Für Hegel, der unter dem Titel eines »absoluten *Zu-eignungsrechts* des Menschen auf alle Sachen« im § 44 seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) kurzerhand die gesamte Dingwelt zu »Manifestationen« der Personenwelt erklärt hat, weil »alle Dinge« zu einer Sache gemacht werden können, in die der Mensch seinen »freien Willen« hineinzulegen vermag, kann das »Ding an sich« daher nichts anderes sein als ein von der »kritischen Philosophie« noch »übriggelassenes Gespenst«, dessen Anschein eines Realen daher von einem »konsequent durchgeführten transzendentalen Idealismus«⁸ zerstört werden muss. Demnach ist das »Ding an sich« keine unerreichbare Fülle sinnlicher Gegenwart, die dem Zugriff des Menschen auf immer verweigert bleiben wird, sondern ein »von allem Inhalt abgeschiedener Schatten«, der nichts mit der Dingwelt zu tun hat, sondern vielmehr auf die Welt der Personen und deren Kommunikationen zurückzuführen ist: »Diejenige sogenannte Philosophie, welche den unmittelbaren einzelnen Dingen, dem Unpersönlichen, Realität im Sinne von Selbständigkeit und wahrhaftem Für- und Insichsein zuschreibt, ebenso diejenige, welche versichert, der Geist könne die Wahrheit nicht erkennen und nicht wissen, was das Ding *an sich* ist, wird von dem Verhalten des freien Willens gegen diese Dinge unmittelbar widerlegt.«⁹ Während für Kant das »Ding an sich« noch die Aufteilung zwischen den *Phaenomena* und den *Noumena* regelt, gibt es für Hegel hinter den Erscheinungen nichts zu entdecken außer dem »freien Willen«, der die Potenz hat, den Vorhang der Phänomene beiseite zu schieben.¹⁰ Wer das »Entgegenstehende« der Dinge zu überwinden vermag, stößt nicht auf irgendein Reales, sondern nur auf sein eigenes Tun: »Schon das Tier hat nicht mehr diese realistische Philosophie, denn es zehrt die Dinge auf und beweist dadurch, daß sie nicht absolut selbständig sind.«¹¹

⁸ G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), hrsg. v. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg 1990, S. 30 f.

⁹ G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke in 20 Bd. auf der Grundlage der Werke von 1832–1845, Bd. 7, hrsg. v. Eva Moldauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1986, S. 106. Vgl. dazu Michael Quante: »Die Persönlichkeit des Willens« als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 34–40 von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Ludwig Siep (Hg.): *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 2005, S. 73–94.

¹⁰ Zur ontologischen Radikalisierung des Kantischen »Ding an sich« bei Hegel vgl. ausführlich Slavoj Žižek: *Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Teil I: Der erhabenste aller Hysteriker, Teil II: Verweilen beim Negativen, übers. v. Isolde Charim u. Lydia Marinelli, Wien 2008, S. 297–325.

¹¹ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (wie Anm. 9), S. 107.

2. Vom Ding zum Medium

Die radikale Annahme, die Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (ab 1816) zugrunde liegt, besteht darin, dass die Welt nicht aus Dingverhältnissen, sondern aus Begriffsverhältnissen besteht.¹² Die Begegnung mit dem Realen führt auf keine materielle »Selbständigkeit«, sondern stets auf den sowohl emanzipierenden als auch erschreckenden Umstand der »absoluten Freiheit«. Denn das vermeintlich unerkennbare »Ding an sich« ist für Hegel nichts anderes als die abgründige Leere eines »freien Willens«, die von nun an überall auf dem Grund der Dinge zu finden ist, im Extremfall dadurch, dass das Ding seinem Nichtsein ausgesetzt, das heißt: zerstört wird. Als materielle Objekte sind die Dinge im buchstäblichen Sinne *nichts*; *etwas* sind sie nur im symbolischen Rahmen ihrer Signifikation durch den »freien Willen«, etwa als rechtliche, wissenschaftliche, ökonomische oder auch ästhetische Objekte. Innerhalb dieses Rahmens sind die Dinge nicht bloß Gegenstände des Wissens, sondern verdanken ihre legitime Existenz allein dem Umstand, dass sie die symbolische Gegenwart eines Begriffsmomentes verkörpern. Dass die Welt nicht mehr aus Dingverhältnissen, sondern aus Begriffsverhältnissen besteht, heißt deshalb, dass die Dinge überhaupt nur als *etwas* in Betracht kommen, insofern sie Träger von Wissen und in diesem Sinne Medien einer »Bewegung des Begriffs« sind, die keinen anderen Grund als das Reale der Freiheit haben kann.¹³ – In Luhmanns systemtheoretischer Reformulierung dieser Annahme, bei der die Existenz der Gesellschaft in der Zeit gebundenen und Zeit stiftenden Reproduktion und Ausdifferenzierung von Kommunikationsverhältnissen situiert wird, kommt dieser Umstand dadurch zum Ausdruck, dass »Körperlichkeit« zwar als »Prämisse des sozialen Lebens« vorausgesetzt wird, die »Differenz von Körperlichkeit und Unkörperlichkeit« für unser »heutiges Gesellschaftssystem« jedoch »keine soziale Relevanz« besitzt.¹⁴ Fritz Heider, einer der zentralen Stichwortgeber der Systemtheorie, hat in seinem inzwischen klassisch gewordenen Text *Ding und Medium* (1926) dazu mit der Feststellung die programmatische Vorgabe gemacht, dass »Mediumvorgänge« nur »Wichtigkeit« haben, wenn sie »an etwas Wichtiges gekettet sind«, und ansonsten »für sich selbst« meist »Nichts« sind.¹⁵ Während die so

¹² Zur damit verbundenen Disziplinierung des Wissens im Rahmen staatlicher Ordnung vgl. Friedrich Balke: Die Enzyklopädie als Archiv des Wissens, in: Hedwig Pompe/Leander Scholz (Hg.): *Archivprozesse: Die Kommunikation der Aufbewahrung*, Köln 2002, S. 155–172.

¹³ Vgl. dazu Josef Simon: Die Bewegung des Begriffs in Hegels Logik, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 18, Bonn 1978, S. 63–73.

¹⁴ Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1987, S. 334.

¹⁵ Fritz Heider: *Ding und Medium*, in: *Symposion. Philosophische Zeitschrift für For-*

fokussierte Ablösung vom ontologischen »Dingschema« zugunsten eines medialen Status von Objekten vor allem die Aufmerksamkeit auf Kommunikations- und Verbreitungsmedien gelenkt hat, deren Erforschung sich in erster Linie die Kommunikations- und im Anschluss daran auch die gegenwärtig entstehende Medienwissenschaft widmen, ist das Hegelsche Programm insofern weitaus radikaler, als es sich keineswegs auf bestimmte Objekte beschränkt, denen im Hinblick auf die Relevanz kommunikativer Zusammenhänge ein privilegierter Status zukommt, sondern prinzipiell alle Objekte als mediale Träger von Wissen zu verstehen erlaubt.¹⁶ Schon der Übergang vom Kommunikations- zum Medienbegriff scheint dies deutlich zu machen, insofern trotz aller Versuche in der jüngeren Vergangenheit, den Medienbegriff in irgendeiner Weise auf bestimmte Objekte einzuschränken, grundsätzlich alles als Medium in Frage kommen kann. Dass sich die Dinge gegenwärtig entgegen ihrer schon geleisteten Verabschiedung als epistemologische Größe trotzdem einer derart großen Aufmerksamkeit erfreuen und wieder verstärkt zum Gegenstand der Theoriebildung werden, könnte daher nicht so sehr einer Renaissance des Materiellen und seiner Widerständigkeit geschuldet sein als vielmehr einer seit dem 18. Jahrhundert sich abzeichnenden Tendenz, bei der sich nun die Aufmerksamkeit über die Kommunikations- und Verbreitungsmedien hinaus auf alle Dinge als mediale Objekte verschiebt. Sosehr die Inklusionsgeste, mit der etwa Bruno Latour die Dinge über ihre bloß »materielle« Existenz hinaus in den »symbolischen« Bereich sozialer Beziehungen einzutragen vorschlägt,¹⁷ sich auch von der anthropologischen Ordnung modernen Zuschnitts zu distanzieren versucht, so unverkennbar sind in dieser Aufmerksamkeit auf die Dinge als mediale Objekte doch die Züge dessen am Werk, was Hegel »Vermittlung« genannt hat. Denn dass die Dinge nun mit Wissen und Wollen ausgestattet erscheinen, also mit genau denjenigen Attributen, die ansonsten dem Personensein von Menschen vorbehalten sind, lässt sich auch so verstehen, dass nicht die Austauschbeziehung zwischen Personen den Kern des Sozialen bildet, sondern ganz im Sinne Hegels zwischen dem »Persönlichen« und dem »Unpersönlichen«. Der Übergang von einer Mediengeschichte, die sich an *den* Medien im Sinne von aufeinander bezo-

schung und Aussprache, Symposium 1 (1926), S. 109–157 (hier: S. 130). Vgl. dazu Friedrich Balke: »Mediumvorgänge sind unwichtig.« Zur Affektökonomie des Medialen bei Fritz Heider, in: Jörg Brauns (Hg.): Form und Medium, Weimar 2000, S. 401–412.

- ¹⁶ Dazu dass schon bei Hegel gerade auch der eigene Körper als Medium anzusehen ist, wie von kulturwissenschaftlicher Seite im Anschluss an die Arbeiten von Marcel Mauss häufig eingeklagt wird, vgl. Leander Scholz: Das Gesicht der »zweiten Natur«: Hegels Anthropologie, in: Petra Löffler/Leander Scholz (Hg.): Das Gesicht ist eine starke Organisation, Köln 2004, S. 80–109.
- ¹⁷ Bruno Latour: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt/M. 2007, S. 123.

genen Einzelmedien, ihrer materiellen Infrastruktur und der durch sie bedingten Diskurse orientiert hat, zu einer Theorie medialer Objekte, bei der es zwischen der Materialität und den Diskursen keinen Unterschied mehr gibt und bei der alles in den Status eines Mediums aufrücken kann, könnte sich auch als ein weiterer und zwar ganz entscheidender Schritt in der modernen Geschichte der Abschirmung des Realen erweisen, der den Begriff der Kommunikation und der privilegierten Medien hinter sich lassen kann, indem dieser in Form einer maximalen Austauschbeziehung von allem mit allem universalisiert wird.

3. Die Abschirmung des Realen

Möglicherweise lohnt es sich daher, noch einmal der Frage nachzugehen, welche Operation man vollziehen muss, um aus einem Ding ein Medium und damit einen Träger von Wissen zu machen. Der performative Akt des Traditionsbruchs, den Kittler anhand von Goethes *Faust* rekonstruiert hat, findet sich ebenfalls in Hegels *Wissenschaft der Logik* (1832), wenn auf die »moderne Verlegenheit«, womit der Anfang gemacht werden soll, mit einer Reflexion auf den »Entschluß«, den Anfang zu machen, geantwortet wird.¹⁸ Um jedoch mit dem Anfang anfangen zu können, muss man vor allem wissen, wovon man sich abwenden muss. Die in der *Wissenschaft der Logik* entfaltete Einsicht, dass die Welt nicht aus Dingverhältnissen, sondern aus Begriffsverhältnissen besteht, hat daher die Erscheinung dieser Begriffsverhältnisse und ihre Loslösung von den materiellen Dingen zur Voraussetzung. Im ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* (1807), in der es um nichts anderes als um die historische Nachzeichnung dieser Voraussetzung geht, führt Hegel den Leser gleich in die moderne Fassung der »Eleusinischen Mysterien« ein, wenn er denjenigen, welche die »Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten«, empfiehlt, in die »unterste Schule der Weisheit« zu gehen und das »Geheimnis des Essens des Brotes und des Trinkens des Weines« zu lernen.¹⁹ »Brot« und »Wein« sind nicht aufgrund ihrer sinnlichen Qualitäten in die symbolische Ordnung einbezogen. Im Gegenteil, der »in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Sein der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm und vollbringt in ihnen teils selbst ihre Nichtigkeit, teils sieht er sie voll-

¹⁸ Hegel: *Wissenschaft der Logik* (wie Anm. 8), S. 58.

¹⁹ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, S. 91. Zur Loslösung vom »passiven« theoretischen Modus des Offenbarwerdens bei Hegel vgl. Alexandre Kojève: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes*, übers. v. Iring Fetscher u. Gerhard Lehmbuch, hrsg. v. Iring Fetscher, Frankfurt/M. 1975, S. 48–58.

bringen«. ²⁰ Einen Absatz später erläutert Hegel die Vernichtungsfeier dieser »offenbaren Mysterien« für den zeitgenössischen Leser an einem Beispiel, das deshalb interessant ist, weil das Stück Papier, das die Hauptrolle in diesem Beispiel spielt, zugleich als Ding und als Medium auftritt: und zwar einmal als »dieses Stück Papier«, auf das man zeigen kann und das ein »absolut *einzelnes, ganz persönliches, individuelles* Ding« ist; und zweitens als »dieses Stück Papier, worauf ich dies schreibe oder vielmehr geschrieben habe« und dessen ontologischer Status als Ding durch seinen Status als Medium ausgelöscht erscheint. Um diese Lektion dem Leser beizubringen, ordnet Hegel eine Experimentalsituation an, bei der es darum geht, das Stück Papier auf eben diesem Stück Papier im doppelten Sinne des Wortes zu beschreiben: »Unter dem wirklichen Versuche, es [das Stück Papier] zu sagen, würde es [das Stück Papier] daher vermodern; die seine Beschreibung angefangen haben, könnten sie nicht vollenden, sondern müßten sie anderen überlassen, welche von einem Dinge sprechen, das nicht *ist*, zuletzt selbst eingestehen würden.« ²¹ Im Verlauf der Operation wird das als »absolut einzelnes Wesen« angesprochene Ding zunächst »unerreichbar« und damit in das Reale im Lacanschen Sinne abgeschoben. Während es in diesem Zustand als sinnliches Ding »vermodert«, kehrt es als medialer Träger des Wissens, dass es als »absolut einzelnes Wesen« *nichts* ist, aus dem Realen wieder zurück und ist nun wie »Brot« und »Wein« ein Teil der symbolischen Ordnung. Denn im Unterschied zu seinem ontologischen Status, der in dieser Operation ausgelöscht wird, gehört es nun als signifiziertes Stück Papier und somit als Träger von Wissen dem »Allgemeinen« an, was für Hegel keineswegs heißt, dass es nun als Objekt dem beliebigen Willen eines Subjekts untersteht, sondern beide gehören einem Austauschprozess zwischen dem »Persönlichem« und dem »Unpersönlichem« an, in dem eben dieser Wille zirkuliert und außerhalb dessen nicht nur jedes Objekt, sondern auch jedes Subjekt seinen Status verlieren würde. Denn während die Begegnung mit dem realen Ding stets auf eine katastrophale Unterminierung des Subjektstatus hinausläuft, ist das mediale Ding ganz im Sinne des programmatischen Satzes von Latour, dass »wir nie allein sind, wenn wir eine Handlung ausführen«, ²² immer schon an der Willensbildung beteiligt, die das Subjekt nicht aus sich selbst heraus zu generieren vermag, sondern zu der es stets nur im Rahmen der Beziehungsstruktur einer symbolischen Ordnung ermächtigt wird. Was man bei Hegel jedoch lernen kann, betrifft den Umstand, was es seit drei Jahrhunderten heißt, die sinnlichen Dinge in die symbolische Ordnung einzutragen, nämlich dass man ihnen ihren »natürlichen« Status vollständig nehmen muss, um sie dann als Teil einer »zweiten Natur« anerkennen zu können.

²⁰ Hegel: Phänomenologie des Geistes (wie Anm. 19), S. 91.

²¹ Ebd. S. 92.

²² Latour: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft (wie Anm. 17), S. 77.