



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Die Macht des Vergessenen

Walter Benjamins Erfahrung der Moderne“

Verfasser

Andreas Rechling

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil)

Wien 2010-05-05

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A300

Studienrichtung lt. Studienblatt: Politikwissenschaft

Betreuerin:

Univ.-Prof. Dr. Eva Kreisky

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	S.3
Erster Teil	
Die Moderne im Zeichen des Niedergangs der symbolischen Herrschaft des >Vaters<	
1.1.: Das Schicksal als Rückkehr des Verdrängten	S.7
1.2.: Souveränität und Recht	S.11
1.3.: Die Konstitution des todesgetriebenen Subjekts	S.22
1.4.: Das Über-Ich und die symbolisch-souveräne Ordnung	S.31
1.5.: Die symbolische Macht des (vormodernen) >Vaters<	S.35
1.6.: Von der symbolischen Macht der Souveränität zum obszönen Geist der Biomacht	S.41
Zweiter Teil	
Die Moderne im Zeichen des Niedergangs der >Ordnungen der Erfahrung<	
2.1.: Vom Eingedenken Gottes und der >Suche nach der verlorenen Zeit<	S.46
2.2.: Das Handwerk als Bestandteil der >Ordnungen der Erfahrung<	S.56
2.3.: Die gesellschaftlichen Ursachen der Selbstentfremdung	S.58
2.4.: Die Anrufung als >Typus< und der >reflektorische Mechanismus<	S.69
2.5.: Der >Massenmensch< und sein paranoides Schicksal	S.72
2.6.: >Spieler< und >Flaneur< als moderne Typen des Schicksals	S.74
2.7.: Die Ware als Ursache der Entfremdung und des Fetischismus	S.79
Schluss	S.85
Bibliographie	S.95
Anhang	S.98

„Odysseus, sagt man, war so listenreich, war ein solcher Fuchs, dass selbst die Schicksalsgöttin nicht in sein Innerstes dringen konnte, vielleicht hat er, obwohl das mit Menschenverstand nicht mehr zu begreifen ist, wirklich gemerkt, dass die Sirenen schweigen und hat ihnen und den Göttern den obigen Scheinvorgang nur gewissermaßen als Schild entgegengehalten.“

>Das Schweigen der Sirenen<

Franz Kafka

Einleitung:

„Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, dass er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzug erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhte. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man >historischen Materialismus< nennt. Sie kann es mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen“ (Benjamin I, S.693).

Mit diesem >Denkbild< leitet Walter Benjamin seine berühmten These >Über den Begriff der Geschichte< ein. Oft ist auf die extreme Spannung in diesem Text hingewiesen worden. Eine Spannung, die sich schon in der ersten These aufrichtet und bis zum Ende nicht wieder einbrechen soll. In dieser ist sie von der Asymmetrie des Gleichnisses verursacht. Denn während im Bild der versteckte Zwerg die Bewegungen der leblosen Puppe lenkt, nimmt in seiner Ausdeutung die Puppe, >die man >historischen Materialismus< nennt<, >die Theologie in ihren Dienst<. Das Verhältnis von Wesen und Erscheinung, von Sein und Schein, das den klassischen Wahrheitsdiskurs organisiert, ist entstellt. Weder ist die Theologie die geheime Wahrheit - die Seele - des historischen Materialismus, noch dieser die faktische Wahrheit der Theologie. Aus ihrer gegenseitigen Durchdringung entspringt etwas Drittes - ein theologisch tingierter

historischer Materialismus. Er ist Benjamins Vermächtnis für den marxistischen Diskurs und als solches gleichsam seine revolutionäre Neubegründung. Die Materialität, deren Spuren Benjamin im Dickicht der Geschichte nachspürt, ist eine andere als die des klassischen Marxismus. Sie hat mehr von Freuds Unbewussten als von der wandelnden Form der Produktionsweise. Es mag daher auch nicht verwundern, dass nur Wenige der Benjaminschen Reformulierung des historischen Materialismus Rechnung getragen und für ihr eigenes Denken fruchtbar gemacht haben. Giorgio Agamben zählt bestimmt zu den Bedeutendsten unter ihnen. In einem seiner neueren Bücher hat er die theologische Figur in Benjamins letztem Text identifiziert. Der bucklige Zwerg, der die Puppe lenkt, ist niemand anderes als der Apostel Paulus. In einer akribischen Lektüre von dessen Briefen weist Agamben nach, dass das messianische Thema der Thesen in höchstem Maße geprägt ist von der Theologie dieser Gründungsfigur des Christentums. Eine Figur, die in den letzten Jahren auch für Theoretiker wie Slavoj Žižek, Alain Badiou oder Eric L. Santner interessant geworden ist. Die Anziehungskraft, die die paulinische Theologie für diese zeitgenössischen Denker ausübt, rührt vorwiegend von der in ihr verhandelten Beziehung von Gesetz und Leben. Ein Thema, das für das psychoanalytisch geprägte Denken der drei Autoren absolut zentral ist. Spuren der paulinischen Theologie lassen sich aber nicht erst in Benjamins letztem Text finden. Wenn er Gretel Adorno im April 1940 die Arbeit „Über den Begriff der Geschichte“ betreffend von Gedanken spricht, „von denen ich sagen kann, dass ich sie an die zwanzig Jahre bei mir verwahrte, ja, verwahrt vor mir selber gehalten habe“ (Benjamin I, S.1226), so lässt sich zeigen, dass die Mauer der Verwahrung an vielen Stellen Bruchstellen hatte, woraus Gedanken dringen konnten, die als Spuren das gesamte Werk durchziehen. Beinahe unverstellt organisieren sie den frühen Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“, dessen Thema das Paulinische von Gesetz und Leben ist.

Dieser Text bildet sogleich auch das Ausgangsmaterial des ersten Teils meiner Arbeit, aus dem ich das Bild der Moderne entfalten werde. Die

Materialität, die den Geschichtslauf bestimmt, wird hier als Insistenz des Schicksals bzw. des Todestriebes konzeptionalisiert. Es entspricht einer Art unheimlichen Macht des Vergessenen, die dem Leben des Einzelnen wie dem der Kollektive die Gestalt eines nicht anzueignenden Gutes einsetzt. In vormodernen Gesellschaften wird diese Macht in Gott bzw. in den symbolischen Körper des Souveräns übertragen. Eric L. Santner bringt die tief greifende Transformation, die die Moderne in diese Struktur einführt und ihre geschichtliche Gestalt konstituiert, auf den Punkt. „The divine charisma that had still stuck to the sovereign becomes disseminated throughout the social space as an >exciting< phantasmagorical presence - as a dimension of *surplice value* - attaching to objects and bodies that thereby become the focal points of ceaseless economic, cultural, and political administration. What Michel Foucault (and later Agamben) called >biopolitics< and what one understands as modern industrial capitalism and commodity production emerge in or, rather, as the field of this dissemination” (Santner 2006; S.81-82). Wird dieses Bild der Moderne - eingespannt in die maßlose Dialektik von Normierung und phantasmatischer Überschreitung - im ersten Teil ausgehend vom Niedergang der symbolischen Herrschaft des >Vaters< gezeichnet, so nimmt der zweite Teil seinen Anstoß von Benjamins These des Erfahrungsverlusts. Mit dieser betreten einige Arbeiten aus den dreißiger Jahren das Feld einer >Phänomenologie der Moderne<, die im unvollendeten >Passagen-Werk< ihre tiefste Realisation erlangen sollte. Dem Verlust von Erfahrung entspricht im individuellen wie auch im kollektiven Leben eine weit reichende Veränderung im Umgang mit dem Vergessenen. Ist dieser in vormodernen Zusammenhängen geprägt von, in die alltägliche Lebenspraxis integrierte, Formen des Eingedenkens und der Kontemplation, so spaltet er sich in der Moderne in zwei gesonderte Diskurse. Dem funktionalen Diskurs des Bewusstseins, dem Foucault Macht-Wissens-Komplex genannt hat und den transgressiven Diskurs des Phantasmas der Ausnahme als die unwillkürliche Rückseite des Ersteren.¹

¹ Strukturell analog dazu, schreibt Slavoj Žižek: „Der Diskurs (die Sozialität) der

Der konzeptionelle Punkt, auf den beide Teile meiner Arbeit zustreben, besteht darin, dass der Bruch der Moderne etwas an die Vorderseite der Geschichte zerzt, das davor von peripherer Ex-istenz gezeichnet war. Dieses Etwas ist die Macht des Vergessenen. Sie war in der vormodernen Herrschaftslogik an den symbolischen Körper des >Vaters< gebunden und als solche ihrem Zwang zur Transgression (wenn auch nicht restlos) enthoben. Gleichsam gingen die >Ordnungen der Erfahrung< daran, ihre rastlose Instistenz zu deaktivieren. Die Moderne entsteigt dem Niedergang dieser Mechanismen.

Mit meiner Arbeit möchte ich dazu beitragen Walter Benjamin, der in den letzten Dekaden vorwiegend in den Bereichen Literaturwissenschaft und Kunsttheorie rezipiert wurde, als richtungweisenden Denker der politischen Theorie im politikwissenschaftlichen Feld zu statuieren. Die Aktualität seines Werkes für eine politische Analyse der Gegenwart sehe ich nicht zuletzt darin, dass Phänomene und Entwicklungen wie die Sexualisierung der Lebenswelten oder das Umsichgreifen von Spielsucht und Sensationsgier, die Benjamin im Kontext seiner >Urgeschichte der Moderne< theoretisiert hat, erst heute ihre voll entfaltete, geschichtsmächtige Geltung erfahren.

kapitalistischen Moderne hat zwei Existenzformen, in denen ihre innere Spannung (ihr >Widerspruch<) externalisiert wird: Die biopolitische Herrschaftslogik (die von der Gesellschaftstheorie in verschiedenen Gestalten konzeptualisiert worden ist: als bürokratischer >Totalitarismus<, als Herrschaft der Technik, der instrumentellen Vernunft oder der Biopolitik, als >verwaltete Welt<...) und die kapitalistische Matrix eines Systems, dessen Dynamik von der unaufhörlichen Produktion und (Wieder-)Aneignung eines Exzesses (>Mehrwert<) angetrieben wird, des Systems also, welches sich durch ständige Selbstrevolutionierung reproduziert“ (Zizek 2006, S.395).

1. Teil

Die Moderne im Zeichen des Niedergangs der symbolischen Herrschaft des >Vaters<

„Freilich dreht das Rad sich immer weiter dass,
was oben ist, nicht oben bleibt.

Aber für das Wasser unten heißt das leider nur:
Dass es das Rad halt ewig treibt“.

>Die Ballade vom Wasserrad<

H. Eisler/B. Brecht

1.1.: Das Schicksal als Rückkehr des Verdrängten

In seinem Kommentar zum Römerbrief greift Agamben eine Formulierung aus Benjamins Essay über Dostojewskijs >Der Idiot< auf, die von der Unvergesslichkeit des Lebens des Fürsten Myschkins als Erfordernis spricht. „Obwohl dieses Leben *de facto* völlig vergessen wurde, fordert es, unvergesslich zu bleiben“ (Agamben 2006, S.51). Es erfordert nicht erinnert zu werden, sondern als Vergessenes unvergesslich zu bleiben². Die geschichtsphilosophische Vorstellung, die dahinter steht ist jene von der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit. In jedem Augenblick übertrifft das Maß des Vergessens bei weitem das, was wir bewusst aufnehmen und/oder erinnern können. Dieses Vergessene ist nicht einfach ausgelöscht oder untätig, sondern insistiert als Vergessenes. Es begründet den unutilgbaren Exzess des Lebens über sich selbst; eine konstitutive >Zuviel-heit< des

² „Das Leben des Fürsten Myschkin liegt als Episode vor nur um die Unsterblichkeit dieses Lebens symbolisch sichtbar zu machen. (...) Das unsterbliche Leben ist unvergeßlich, das ist das Zeichen, an dem wir es erkennen. Es ist das Leben, das ohne Denkmal und ohne Andenken, ja vielleicht ohne Zeugnis unvergessen sein müßte. Es kann nicht vergessen werden. Dies Leben bleibt gleichsam ohne Gefäß und Form das unvergängliche. Und unvergeßlich sagt seinem Sinn nach mehr als daß wir es nicht vergessen können; es deutet auf etwas im Wesen des Unvergeßlichen selbst, wodurch es unvergeßlich ist.“ (Benjamin II; S.239). Die politische Konsequenz, die sich für den historischen Materialisten bezüglich dieser Kategorie des Unvergesslichen ergibt, besteht darin, dass er es nicht als seine Aufgabe wahrnimmt, dem hegemonialen Geschichtsdiskurs eine >Geschichte von unten< bzw. der >Geschichte der Sieger< jene der Unterdrückten entgegenzustellen. Ein solcher Anspruch verbliebe in einer Dialektik von Vergessen - Erinnern. Benjamin hinterläßt dem historisch-materialistischen Denken vielmehr eine Dialektik, die das Unvergessliche zu ihrer Sache macht; ihr paradoxaler Name:> Die Dialektik im Stillstand< oder das >dialektische Bild<.

Lebens (vgl. Santner 2001), die nicht auf menschliche Vernunftgründe reduzierbar ist. „Wenn wir sowohl auf der kollektiven als auch auf der individuellen Ebene die Beziehung zur Masse des Vergessenen verlieren, die uns wie ein stiller *Golem* begleitet, dann wird sich in uns das Vergessene auf eine destruktive und perverse Art zeigen, in der Form dessen, was Freud die Rückkehr des Verdrängten nannte, d.h. die Rückkehr des Unmöglichen als solchem“ (Agamben 2006, S.52).

Es ist ein solches Leben, das Paulus den Tod bzw. den >Weg allen Fleisches< nennt. Ein Leben, das die ihm inhärente >Zuviel-heit< verdrängt. Den >Weg allen Fleisches< zu gehen, bedeutet nicht einfach eine Art rücksichtslose Hingabe an irdische Gelüste, dem das moralisch integre Leben des Geistes gegenüber gestellt werden könnte. Leben und Tod bezeichnen – wie Alain Badiou in seinem Buch über Paulus herausarbeitet – nicht den biologischen Lauf von Geburt und Vergehen des Lebens; vielmehr scheidet die Rede von Leben und Tod das Leben selbst – in ein Leben, das den Tod bedeutet und in das wahre Leben in Christus, dass durch den Tod und die Auferstehung Jesu möglich geworden ist. (vgl. Badiou 2002; S.123-141) Dieses tote Leben ist das Leben unter dem Gesetz; und Gesetz ist der Name für die Institution, die die Beziehung zur Masse des Vergessenen abbricht. Im Römerbrief heißt es: „Ich lebte einst ohne das Gesetz, aber als das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig, ich dagegen starb und musste erfahren, dass dieses Gebot, das zum Leben führen sollte, den Tod bringt. Denn nachdem die Sünde durch das Gebot den Anstoß erhalten hatte, täuschte und tötete sie mich durch das Gebot“ (Röm.7, 9-12). Der >Weg allen Fleisches<, dem Paulus die Botschaft der Auferstehung als messianisches Ereignis entgegensetzt, ist das Leben, gefangen in der Dialektik von Gesetz und Sünde, von Verbot/Gebot und dem Zwang zu seiner Überschreitung. „Heißt das nun, dass das Gesetz Sünde ist? Keineswegs! Jedoch habe ich die Sünde nur durch das Gesetz erkannt. Ich hätte ja von der Begierde nichts gewusst, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: *Du sollst nicht begehren*. Die Sünde erhielt durch das Gebot den Anstoß und bewirkte in mir alle Begierde, denn ohne das Gesetz

war die Sünde tot“ (Röm. 7, 7-9). Sünde ist das Begehren als vom Ich getrennter Automatismus. Paulus bringt diese Spaltung des Subjekts in einer berühmten Passage aus dem Römerbrief zum Ausdruck.

„Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, erkenne ich an, dass das Gesetz gut ist. Dann aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich stoße also auf das Gesetz, dass in mir das Böse vorhanden ist, obwohl ich das Gute tun will. Denn in meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft in Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden. Ich unglücklicher Mensch!“ (Röm. 7, 16-25).

Das Unglück des paulinischen Menschen ist seine Unterworfenheit unter das Gesetz der Sünde, das durch das Gesetz entfacht wird. Es wohnt als nicht-subjektivierter Automatismus in seinen Gliedern und entfremdet ihn von sich selbst. Die >Zuviel-heit< des Lebens nimmt die zwanghafte Gestalt eines inneren Befehls zur Überschreitung an. Das eigene Selbst wird so als tot erfahren, weil die exzessive Lebensenergie als von ihm getrennt ablaufender Mechanismus fungiert, der genau das begehrt, was es nicht will und das was es will nicht tut.

In seiner Auseinandersetzung mit den Briefen des Paulus unterstreicht Slavoj Žižek die Komplizenschaft, die dieser mit der Psychoanalyse von Jacques Lacan unterhält³. Dessen Begriff für Sünde ist jouissance. Ein Begriff, der von Freud in seinem Text „Jenseits des Lustprinzips“ als Todestrieb antizipiert wird. Freud verwirft darin seine Vorstellung vom psychischen Apparat, den er bisher als dem Lustprinzip unterworfen konzeptualisiert hatte. Herrschaft des Lustprinzips bedeutet, dass jede Erregung oder Spannung, die den psychischen Apparat beschäftigt,

³ „Da [...] nur derjenige Lacans *Schriften* wirklich begreifen wird, der den ganzen Text des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe im Detail studiert hat“ (Žižek 2001, S.202).

herabgesetzt wird. Diese Herabsetzung verursacht Lustempfinden. Und „wenn die Arbeit des seelischen Apparates dahin geht, die Erregungsquantität niedrig zu halten, so muß alles, was dieselbe zu steigern geeignet ist, als funktionswidrig, das heißt als unlustvoll empfunden werden“ (Freud 2006; S.185). Der Name für diese Funktionswidrigkeit ist Todestrieb - der innere Drang nach Perpetuierung des Erregungszustandes. Ein Drang, der sich gegen alle äußeren Bedingtheiten immun zeigt. Dagegen ist das Lustprinzip mit dem Realitätsprinzip akkordiert, welches den inneren Drang nach Ent-Spannung den äußeren Bedingungen anpasst und „den Aufschub der Befriedigung, den Verzicht auf mancherlei Möglichkeiten einer solchen und die zeitweilige Duldung der Unlust auf dem langen Umwege zur Lust fordert und durchsetzt“ (Freud 2006; S.186). Grund für diese Verschiebung der Grundkonzeption des psychischen Apparates war nicht zuletzt Freuds Erfahrung mit traumatischen Neurosen, die während und nach dem ersten Weltkrieg gehäuft bei Soldaten auftraten. Der traumatisch-neurotischen Erkrankung liegt ein Schreck zu Grunde - die Konfrontation mit einer Gefahr, durch deren Plötzlichkeit dem Individuum die Möglichkeit der Angstentwicklung verwehrt wird⁴. Der Traumatisierte wiederholt dieses Erlebnis in seinen Träumen; ein Vorgang mitunter, der nicht als lustvoll empfunden wird, sondern mit starker Erregung - der nachholenden Angstentwicklung - verbunden ist. Das Phänomen der Wiederholung nicht-lustvoller Erlebnisse - des Wiederholungszwangs - ist aber nicht auf den Bereich der neurotischen Erkrankungen beschränkt. Freud findet es „auch im Leben nicht-neurotischer Personen. [...] Es macht bei diesen den Eindruck des sie verfolgenden Schicksals, eines dämonischen Zuges in ihrem Erleben. [...] Der Zwang, der sich dabei äußert, ist vom Wiederholungszwang der Neurotiker nicht verschieden. [...] So kennt man Personen, bei denen jede menschliche Beziehung den gleichen Ausgang nimmt: Wohltäter, die von jedem ihrer Schützlinge nach einiger Zeit im

⁴ Angst ist der Mechanismus, der auf eine drohende Gefahr vorbereitet. Fällt er aus, wird das Erlebnis traumatisch.

Groll verlassen werden, so verschieden diese sonst auch sein mögen, denen also bestimmt scheint, die Bitterkeit des Undankes auszukosten; Männer bei denen jede Freundschaft den Ausgang nimmt, dass der Freund sie verrät“ (Freud 2006; S.195). In diesem Sinne scheint es dem Menschen beschieden, ein Schicksal zu haben bzw. einem Wiederholungszwang unterworfen zu sein, in dem sich die Insistenz des Todestriebes manifestiert.

Im Lichte der Paulus-Briefe wird das Schicksal, in dem hier skizzierten Sinne einer libidinösen Gebundenheit an ein Unlust-Empfinden, als Effekt der Einschreibung des Individuums in die gesetzlich-symbolische Ordnung lesbar; es ist der Prozess, indem das Individuum zum Subjekt wird.

1.2.: Souveränität und Recht

Dieselben Koordinaten, die bei Paulus den Topos des Gesetzes ausmessen, bestimmen auch Benjamins Reflexion über das Gesetz. In seinem Text „Zur Kritik der Gewalt“ entwickelt er ein geschichtsphilosophisches Schema, das der Paulinischen Entgegensetzung von Tod und Leben genau entspricht. Der Ordnung des Schicksals steht die erlösende göttliche Gewalt entgegen.

„Der Schwerpunkt, nach welchem die Schicksalsbewegung [...] abrollt, ist der Tod. Der Tod nicht als Strafe sondern als Sühne: als Ausdruck der Verfallenheit des verschuldeten Lebens an das Gesetz des natürlichen. [...] Und eben diese Verfallenheit des verschuldeten Lebens an die Natur ist es, die in der Hemmungslosigkeit seiner Leidenschaften sich kundgibt“ (Benjamin II, S.267).

Das Gesetz des natürlichen Lebens, dem das verschuldete verfallen ist, entspricht genau dem Gesetz der Sünde aus dem Römerbrief. Es bezeichnet den Wiederholungszwang, dem das Subjekt im Banne des Gesetzes unterworfen ist. Doch wie sieht Benjamins Argumentation im Speziellen aus? Der Text ist nicht zuletzt eine Kritik am konventionellen Denken des Rechts - abgesteckt durch die beiden Diskurse des Rechtspositivismus und des Naturrechts.

Was allen naturrechtlichen Lehren gemeinsam ist, ist ihre Indifferenz gegenüber dem Problem der Gewalt. Gewalt erscheint als eine Art Naturprodukt; einzig wenn sie zu falschen, d.h. ungerechten Zwecken missbraucht wird, stellt sie ein Problem dar. Im Terrorismus der französischen Revolution findet Benjamin einen exemplarischen Fall von naturrechtlich legitimierter Gewalt. Sich im Wahren und auf der Seite der Gerechtigkeit wählend, schien den Revolutionären alle Gewalt berechtigt um die neue Ordnung zu statuieren. Auch Spinozas theologisch-politischer Traktat und - wie man wohl ohne fehlzugehen ergänzen könnte - Thomas Hobbes Leviathan sind beispielhafte Zeugnisse naturrechtlichen Staatsdenkens. Benjamins Vermutung, dass noch die darwinistische Biologie von dieser Abkunft sei, erlangt vor dem Hintergrund der naturrechtlichen Konzeption eines exzessiven Gewaltzustands als Naturzustand einige Plausibilität. Das letztlich determinierende Kriterium des Naturrechts ist Gerechtigkeit. Recht und Gewalt sind die Mittel, die Gerechtigkeit als Zweck naturgemäß in Anspruch nimmt.

Dem positiven Recht dagegen, stellt sich das Problem der Gewalt jenseits ihrer Zweckmäßigkeit unter dem Aspekt der Rechtmäßigkeit. Als rechtmäßig kann alle Gewalt gelten, die historisch anerkannt ist, indem sie kodifizierten Rechtszwecken dient; als unrechtmäßig gelten im Gegenzug jene Gewalten, die nicht rechtlich kodifizierten, von Benjamin im Gegensatz zu den Rechtszwecken Naturzwecke genannten Zwecken dienen. Anders formuliert: Rechtmäßig sind die Funktionen von Gewalt, die das Recht erhalten; unrechtmäßig jene, die außerhalb des Rechts fungieren. Entscheidend ist also nicht der Zweck als solcher; in einer Gewalthandlung können Naturzweck und Rechtszweck ihrem Zweck, d.h. ihrem beabsichtigten Ziel nach durchaus identisch sein; was sie unterscheidet, ist einzig ihre Position im Verhältnis zum Recht. Die Struktur dieser Unterscheidung ist tautologisch. Denn während rechtmäßig nur die Gewalt ist, die das Recht als rechtmäßig geltend macht, (man könnte auch sagen: die einzig rechtmäßige Gewalt ist die Rechtsgewalt selbst) so gilt die Gewalt als unrechtmäßig, die dem Recht unrechtmäßig scheint, weil sie es

als einzig rechtmäßige Gewalt bestreitet. Es tönt ein unheimliches >Recht ist recht!< aus dem Zentrum der positivistischen Schule. Gleichsam berühren wir mit diesem Ruf, dem die Verdrängung seines gewaltvollen Grundes schon irgendwie anhaftet, den blinden Fleck der positiven Rechtslehre.⁵ In ihr fallen Staat und Rechtsordnung zusammen; den Ursprung des Rechts bildet nicht die Gewalt des Staates, sondern eine allgemeine Rechtsnorm, der sich die Menschen qua Vernunftbegabung unterordnen. Das Philosophem, das dem zu Grunde liegt, ist jenes der Bewusstseinsimmanenz. Demnach ordneten sich die Menschen dem Recht unter, weil sie es als vernünftig anerkennen; d.h. sich bewusst dafür entscheiden, ein rechtmäßiges Leben zu führen. Die Beziehung zwischen dem toten Buchstaben des Gesetzes und dem Leben ist hier bruchlos durch das Bewusstsein garantiert. Es bleibt nichts übrig, was nicht zumindest der Möglichkeit nach vom Gesetz in sich eingeschlossen werden könnte. Dagegen führt Benjamin den konstitutiven Überschuss des Souveräns über die Rechtsordnung als Bedingung der Möglichkeit jeder Rechtsordnung ins Treffen. Die Blindheit gegenüber diesem Prinzip der Souveränität korrespondiert mit der Blindheit des positiven Rechts gegenüber dem Ursprung aller Rechtsordnung in unrechtmäßiger Gewalt. Benjamin nennt diese, im Unterschied zur rechtserhaltenden, die rechtsetzende Gewalt. Sie ist die unausschöpfliche Quelle des Rechts; die Kraft, die das Recht konstituiert, erneuert und stabilisiert. Benjamin spricht von ihr als das „Morsche im Recht“ (Benjamin II, S.188); eine Dimension des Rechts also, die jederzeit in das Recht einbrechen kann; ein Außen, das dem Recht innerlich ist und es zum Zusammenbruch bringen kann, ohne es dadurch zu vernichten. Es manifestiert sich augenscheinlich in der Todesstrafe als souveräne Gewalt über Leben und Tod. In den Demokratien - so Benjamin - steht die Institution der Polizei für ihre Entartung. In dieser verschwimmt die Trennung von rechtserhaltender und rechtsetzender Gewalt. Ihr Wirkungsbereich beschränkt sich nämlich nicht auf den der Erhaltung von

⁵ Die Verdrängung dieser Dimension steht am Grunde der liberalen Illusion einer demokratischen Gesellschaft, die sich nach den Regeln von Vernunft und Übereinkunft friedlich organisiert.

Rechtswirken, sondern öffnet sich auf das unbegrenzte Feld der Naturzwecke; sei es in Form von Verordnungen oder in dem sie das Leben der Bürger einfach überwacht. Doch was heißt hier Entartung von Gewalt? Und wie sieht dem entsprechend eine geartete Gewalt aus? Benjamin scheint eine solche in der Gewalt des absoluten Monarchen, der legislative und exekutive Gewalt in sich vereint, zu identifizieren. Den Horizont seiner Macht bildet die Gewalt über Leben und Tod, die in der Todesstrafe manifest wird und in den vormodernen Marterzeremonien, die in reger Beteiligung des gemeinen Volkes, d.h. öffentlich zelebriert wurden, Gestalt annahm. Im Anschluss an Michel Foucault kann man von einer Macht sprechen, die >leben lässt und sterben macht< (vgl. Foucault 2001). Das Leben ist in diesem Paradigma negativ bestimmt - als der Verzicht des Souveräns seine Tötungsmacht in Anspruch zu nehmen. Mit dieser „bekräftigt mehr als in irgendeinem anderen Rechtsvollzug das Recht sich selbst“ (Benjamin II, S.188). Was also in der Todesstrafe für Benjamin als >etwas Morsches im Recht< zum Vorschein kommt, ist die unbedingte Komplizenschaft von souveräner Gewalt und Recht; ist die rechtsetzende Gewalt, die in der Rechtsordnung als ihr konstitutiver Überschuss repräsentiert ist. Die Macht >leben zu lassen und sterben zu machen< steht als artgerechter Wächter vor dem Recht. Sein tödliches Schwert ist der transzendente Horizont der vormodernen Rechtsordnung. Dagegen „fühlte das Recht einer späteren Zeit, dem es an Vertrauen in seine eigene Gewalt gebrach, nicht mehr wie das frühere aller fremden sich gewachsen. Vielmehr bezeichnet Furcht vor ihr und Misstrauen in sich selbst seine Erschütterung. Es beginnt sich Zwecke in der Absicht zu setzen, der rechtserhaltenden Gewalt stärkere Manifestationen zu ersparen“ (Benjamin II, S.192)⁶. Die Entartung der Gewalt im demokratischen Rechtsstaat nimmt ihren Ausgang von diesem Gebrechen des Vertrauens in die eigene Gewalt. Benjamin scheint hier Gewalt ganz im Sinne des Naturrechts als Naturprodukt zu verstehen. Zur Entartung der Gewalt kommt es, wenn die

⁶Hierin- in der Verdrängung der Gewaltnatur des Rechts - liegt der unstillbare Wille moderner Gesellschaften zur umfassenden Verrechtlichung der Lebensverhältnisse begründet.

in der Rechtsordnung repräsentierte rechtsetzende Gewalt verdrängt wird. Wenn sie sich nicht mehr in den theatralischen Inszenierungen des Souveräns offenbaren kann, kehrt sie als geheime obszöne Gewalt wieder, wie sie in der modernen Polizei wirksam ist. Die Polizei stellt eine Art dunkle Rückseite der demokratischen Rechtsordnung dar, die all jene Aufgaben erledigt, die der Staat mit seinen Rechtsnormen nicht zu erfüllen vermag. Sie „greift >der Sicherheit wegen< [...] in zahllosen Fällen ein, wo keine klare Rechtslage vorliegt“ (Benjamin II; S.189). Benjamin stellt aber unmissverständlich klar, dass die Dichotomie von gearteter und entarteter Gewalt nicht gleichbedeutend ist mit dem Gegensatz von gerechter und ungerechter Gewalt. Rechtsetzende Gewalt kann nämlich niemals erlösende sondern immer nur schicksalhafte Gewalt sein. Im einen Fall bekennt sich der Rechtsdiskurs zu diesem Schicksal, indem er es naturalisiert, im anderen verleugnet er es, weshalb das Schicksal geheimere Wege wählt. Naturrecht und positives Recht bilden zwei verschiedene Arten das Verhältnis von Gewalt, Recht und Gerechtigkeit zu verfehlen. Mit der konzeptionellen Scheidung von schicksalhafter bzw. mythischer Gewalt und göttlicher Gewalt versucht Benjamin einen dritten Weg, der dieses weder im Sinne einer unproblematischen Affirmation souveräner Gewalt noch einer Verdrängung der Gewaltnatur des Rechts zu fassen sucht.

„Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal“ (Benjamin II; S.199).

Den rechtsetzenden Charakter haben wir als eine Art unauslöschliche Quelle des Rechts bestimmt; es drückt sich darin die zweifache Funktion der rechtsetzenden Gewalt „in dem Sinne“ aus, „daß die Rechtsetzung zwar dasjenige, was als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst im strengen

Sinne und zwar unmittelbar zur rechtsetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt,“ die „das Prinzip aller mythischen Rechtsetzung“ (Benjamin II; S.197-198) ist. Macht setzt Grenzen. Sie teilt den sozialen Raum in Gruppen; in jene die besitzen und andere, die nicht besitzen; in Eingeschlossene und Ausgeschlossene; und sie scheidet das Feld menschlicher Praxis in Gut und Böse, in erlaubt/erwünscht und verboten/geächtet; kurz - Rechtsetzung als Machtsetzung befestigt im Strom des Lebens eine Ordnung von Innen und Außen. Es ist die Funktion der rechtsetzenden Gewalt, diese Ordnung zu garantieren. Sie ist mythisch, da unabschließbar und d.h., sie ist dem Zwang unterworfen sich zu wiederholen. Unabschließbar ist ihr Streben, den Rechtszustand zu universalisieren; denn wo Recht ist, da ist auch Missachtung des Rechts. Diese bleibende Anwesenheit der rechtsetzenden Gewalt im Recht - ihr Repräsentiert-Sein in der rechtserhaltenden Gewalt - gilt als sein drohender Charakter. Drohung bezeichnet hier nicht so sehr die Androhung bestimmter Strafen, sondern jene Unbestimmtheit, die dem Recht qua der in ihm repräsentierten Gewalt inhärent ist; das >Morsche im Recht<, das sich in der Todesstrafe zu Zeigen gibt und „seine nirgends faßbare, allverbreitete gespenstische Erscheinung“ (Benjamin II; S.189) in den Methoden der Polizei gespiegelt findet. Drohend ist das Recht also gleichsam aufgrund der nicht auszulöschenden Möglichkeit, dass die rechtsetzende Gewalt in dieses einbricht und aufgrund der Unabsehbarkeit dieser Möglichkeit.

Es ist exakt diese gestaltlos-gespenstische Dimension des Rechts, die Giorgio Agamben als souveränen Bann bezeichnet. Er entwickelt den Begriff des Banns in Analogie zur aristotelischen >dynamis-Theorie<. Demnach ist die Struktur der Potenz immer zwiefach - „>Was vermögend [potente] ist, kann sowohl sein als auch nicht sein, dasselbe ist also vermögend zu sein und nicht zu sein<“ (Agamben 2002, S.56). Potenz ist also immer „Potenz zu“ und „Potenz nicht zu“ bzw. das Vermögen auch nicht zum Akt überzugehen. Aristoteles gibt die Beispiele vom

Kitharaspieler und vom Baumeister, die ihre Kunstfertigkeiten nicht verlieren, wenn sie sie nicht in actu ausführen. Die Potenz „erhält die Beziehung mit dem Akt in Form ihrer Aufhebung aufrecht, sie vermag [puo] den Akt, indem sie vermag, ihn nicht zu verwirklichen, sie vermag die eigene Impotenz *souverän*“ (Agamben 2002, S.56). Die Potenz als souveräne Impotenz - ihr „Nicht-sein-Können“ - ist identisch mit dem souveränen Bann. Er bezeichnet die Potenz des Gesetzes sich von sich selbst zurückzuziehen; die Potenz zur souveränen Selbstaufhebung. Das Gesetz, das sich selbst aufhebt ist ein Gesetz, das sagt - >es gibt kein Gesetz<; es ist reine Gesetzeskraft und die Situation, die es in ihrer Selbstaufhebung schafft, ist der Ausnahmezustand. In ihm wird das Gesetz >unvollziehbar<, denn weder lässt sich ihm durch Gehorsam noch durch Ungehorsam entsprechen, sowie es weder verbietet noch vorschreibt. Das Nichts, das aus dem >weder - noch< hervortritt, ist kein nichtiges Nichts; es ist vielmehr der gestaltlose Raum in den alles Recht gewoben ist. In ihm erreicht das Gesetz seine uneingeschränkte Ausdehnung; eine Ausdehnung aber, die sich nicht (der Tendenz des modernen Rechts gemäß) in einer allumfassenden Verrechtlichung der Lebensverhältnisse realisiert, sondern in der Potenz zur souveränen Selbstaufhebung, die der Souverän als Ausnahmezustand in den Akt übergehen lassen kann. Diese Konzeption der Souveränität als Instanz, die über den Ausnahmezustand entscheidet, stammt von Carl Schmitt. In seiner >Politischen Theologie< heisst es: „Die Ausnahme ist das nicht Subsumierbare; sie entzieht sich der generellen Fassung, aber gleichzeitig offenbart sie ein spezifisch-juristisches Formelement, die Dezision, in absoluter Reinheit. In seiner absoluten Reinheit ist der Ausnahmefall dann eingetreten, wenn erst die Situation geschaffen werden muß, in der Rechtsätze gelten können. Jede generelle Norm verlangt eine normale Gestaltung der Lebensverhältnisse, auf welche sie tatbestandsmäßig Anwendung finden soll und die sie ihrer normativen Regelung unterwirft. Die Norm braucht ein homogenes Medium. Diese faktische Normalität ist nicht bloß eine >äußere Voraussetzung<, die der Jurist ignorieren kann; sie gehört vielmehr zu ihrer immanenten Geltung.“

Es gibt keine Ordnung, die auf ein Chaos anwendbar wäre. Die Ordnung muß hergestellt sein, damit die Rechtsordnung einen Sinn hat. Es muß eine normale Situation geschaffen werden, und souverän ist derjenige, der definitiv darüber entscheidet, ob dieser normale Zustand tatsächlich herrscht. Alles Recht ist >Situationsrecht<. Der Souverän schafft und garantiert die Situation als Ganzes in ihrer Totalität. Er hat das Monopol dieser letzten Entscheidung. Darin liegt das Wesen der staatlichen Souveränität⁷ (Schmitt 1996; S.19).

Souveränität ist demnach nur ein anderer Name für das, was Benjamin rechtsetzende Gewalt genannt hat - eine Gewalt also, die in der rechtserhaltenden repräsentiert ist und den Bestand der Rechtsordnung garantiert. Indem der Souverän die >Situation< hervorbringt, die das Recht für seine Geltung bedarf, ist der Ausnahmezustand die Bedingung der Möglichkeit des Rechts. Ohne die Beziehung zur Ausnahme wäre das Recht toter Buchstabe; nur durch die Ausnahmebeziehung wendet das Recht sich auf das Leben an. Es tut dies, indem es sich von sich selbst abwendet. Durch die Potenz zur souveränen Selbstaufhebung bleibt das Recht mit dem Außen in Beziehung. Denn im Ausnahmezustand sind Innen und Außen, Recht und Leben ununterscheidbar.

Diese Ununterscheidbarkeit trifft aber nicht nur auf den zeitlich begrenzten Topos des Ausnahmezustands zu, sondern gilt für das Leben als solches; das Leben im Bann des Gesetzes, welches das >nackte Leben< ist.⁸

⁷ Im vierten Kapitel seines Buches >Ausnahmezustand<, das den Namen >Gigantonomie um die Leere< trägt, rekonstruiert Agamben den (geheimen) Dialog zwischen Carl Schmitt und Walter Benjamin und weist nach, dass Schmitt's >Politische Theologie< in höchstem Maße von Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt< inspiriert ist. Agambens Homo Sacer Projekt stellt über weite Strecken eine Art systematische Ausarbeitung dieses Dialogs dar.

⁸ Agamben beginnt sein Homo Sacer Projekt mit der griechischen Scheidung des Lebens in *zoe* und *bios*; an sie denke auch Foucault, wenn er am Ende von >Der Wille zum Wissen< schreibt: „Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht“ (Foucault 1983; S. 138). Agamben ist um eine grundlegende Korrektur dieser These gelegen.

Foucaults Genealogie der Macht konstatiert den Einbruch der Moderne als biopolitische Wende. Vormoderne Gesellschaften regieren sich im Medium des Rechts, in dessen Zentrum der Souverän steht. Er >lässt leben und macht sterben<. Die „>biologische Modernitätsschwelle< einer Gesellschaft liegt dort“ (Foucault 1983, S.138), wo der Souverän

dazu übergeht >Leben zu machen und sterben zu lassen< (vgl. Foucault 2001, S.284). Es ist dies die konziseste Formel für das biopolitische Paradigma nach Foucault.

Die ersten Seiten von „Überwachen und Strafen“ zeichnen ein eindringliches Bild von der souveränen Macht, die sich in der Entscheidung über Leben und Tod manifestiert. In der theatralischen Inszenierung der Marter bestätigt sich der Souverän als rechtserhaltende Gewalt. Die Transformation der Straftechniken hin zum verborgenen Ort des Gefängnisses steht Modell für einen umfassenderen Wandel der gesellschaftlichen Regierungstechniken. Für den hier interessierenden Zusammenhang ist der Umstand zentral, dass dieser Wandel im Allgemeinen die Integration des Lebens in den Raum der Politik bedeutet. Während das Leben im politischen Diskurs der Souveränität nur im Punkt seiner Vernichtung von Belang ist, so avanciert es in der biopolitischen Moderne zum Subjekt und Objekt der Politik. Ein Leben, das der Mensch als Lebewesen mit dem Tier gemein hat. In griechischen Begriffen also - die Politisierung der *zoe*. Dieser Begriff der *zoe* ist es, den Agamben im Bezug auf den hier angedeuteten Gebrauch problematisiert. Als natürliches Leben ist es eines, das vormals außerhalb der Macht gestanden zu haben und mit der skizzierten biopolitischen Wende zum Einsatz der politischen Techniken geworden zu sein scheint. Agamben will zeigen, dass dieses natürliche Leben immer schon ein politisch geformtes Leben ist und Politik immer schon Biopolitik.

Die griechische Differenzierung des Lebens in *zoe* und *bios* benennt unter anderem die Trennung von *oikos* und *polis* - dem bloß reproduktiven Leben im Gegensatz zum befähigten politischen Leben, das „durch einen sprachgebundenen Zusatz an Politizität auf einer Gemeinschaft von Gutem und Bösem, Gerechtem und Ungerechtem und nicht einfach nur von Lust- und Schmerzvollem gegründet ist“ (Agamben 2002, S.12). Politisches Leben und nacktes Leben verhalten sich zueinander wie *phone* und *logos* in der metaphysischen Definition des Menschen - der Mensch ist hiernach jenes Lebewesen, dass nicht nur eine Stimme hat, sondern der Sprache mächtig ist, wodurch er sich von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Diese Sprachbegabung ist identisch mit der Befähigung zu einer politischen Existenz. Doch ist die Ausschließung des natürlichen Lebens aus der *polis*, die Aufhebung der Stimme in der Sprache keine einfache Abtrennung; vielmehr bleibt das Ausgeschlossene in seinem Ausgeschlossen-sein eingeschlossen. „Politik“ - so Agamben diesen Topos zusammenfassend - „gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegensetzt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält“ (Agamben 2002, S.18).

Diese Überlegung entstellt die Konzeption von Foucault. Im juristisch-souveränen Diskurs der Macht stellt sich die Beziehung von Leben und Macht nicht nur in der souveränen Entscheidung über den Tod her; vielmehr stellt sie die ursprüngliche Beziehung der juridischen Macht dar; das nackte Leben ist das eingeschlossene Ausgeschlossene, „das Leben des *homo sacer*, der *getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf*“ (Agamben 2002, S.18). Es ist nicht einfach ein natürliches Leben, das jenseits aller Politik existierte, um - wie Foucault behauptet - in der Moderne als primärer Einsatz in die politische Sphäre integriert zu werden; das nackte Leben ist gleichursprünglich mit der abendländischen Politik als solcher. Was sich an der Schwelle zur Moderne vollzieht ist, „dass das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt, im Gleichschritt mit dem Prozess, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird, immer mehr mit dem politischen Raum zusammenfällt und auf diesem Weg Ausschluss und Einschluß, Außen und Innen, *zoe* und *bios*, Recht und Faktum in eine Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit geraten“ (Agamben 2002, S.19).

Bei Foucault ist das Leben also ein natürliches; es bildet ein absolutes Außen, das die Macht schrittweise beginnt in sich einzuschließen - In „Wahnsinn und Gesellschaft“ beschreibt Foucault den Prozess der großen Einschließung als Gründungsereignis der Disziplinarmacht (wie sich nachträglich behaupten ließe). Bei Agamben dagegen gibt es kein Außen als absolutes Außen. Das Außen steht immer schon durch eine einschließende Ausschließung in Beziehung zur Macht. Der Übergang, den Foucault als jenen von der Souveränitätsmacht zur Biomacht bezeichnet, kann für Agamben nur eine Verschiebung innerhalb ein und desselben Diskurses - dem der Souveränität - bedeuten. Wenn er daher schreibt, dass das nackte Leben vom Rande ins Zentrum des politischen Raumes wechselt und dieser Wechsel sich in der Ausnahme und ihrem zur-Norm-Werden spiegelt, so tritt in der

Es gilt - denn das Gesetz wahrt die Beziehung mit dem Außerhalb durch seine faktische Aufhebung genauso wie durch die Potenz sich nicht aufzuheben und den Ausnahmezustand nicht zu erklären. Im ersten Fall realisiert es nur das, was ihm der Potenz nach immer schon anhaftet - der Bann als die gestaltlose, drohende Dimension des Rechts; eine Art Leere im Innersten des Gesetzes (>das Morsche im Recht<), die in der souveränen Entscheidung - der Suspension des Gesetzes zur Schaffung der für seine Geltung notwendigen Situation - an die Oberfläche tritt. Die Gewalt, die sich in dieser Entscheidung kundtut - der dem Recht inhärente Exzess - emergiert also aus der Leere des souveränen Banns; und so noch das Leben des >Homo Sacer<. Es ist „nicht einfach außerhalb des Gesetzes gestellt und von diesem unbeachtet gelassen, sondern von ihm verlassen [...], das heißt ausgestellt und ausgesetzt auf der Schwelle, wo Leben und Recht, Außen und Innen verschwimmen“ (Agamben 2002; S.39). Kafkas Roman >Der Prozess< ist die literarische Entfaltung dieses Themas. Sein Protagonist Josef K. verstrickt sich immer stärker in ein Gesetz, das ihn anklagt, ohne den Grund der Anklage zu erklären. Gerade die Rätselhaftigkeit dieser Anrufung ist es, die den Beschuldigten immer enger an das Gesetz bindet. In der Korrespondenz mit Benjamin hat Gershom Scholem dieses Gesetz beschrieben als eines, das >gilt, ohne zu bedeuten<. (vgl. Scholem 1980; S.175) Letztendlich fällt das ganze Leben des Josef K. mit dem Gesetz zusammen. Alles an seinem Leben ist verdächtig; es gibt kein Außen und kein Innen mehr. Diese Ausdehnung erreicht das Gesetz durch seinen drohenden Charakter und die Beziehung in die er die Menschen verstrickt, ist die Beziehung des Banns.

Auf dieser Grundlage lässt sich nun genauer verstehen, was mit der Ordnung des Schicksals gemeint ist; nämlich: der Lauf der Geschichte als sich ununterbrochen wiederholendes Auf und Ab souveräner Ordnungen. Was auf dieser Ebene noch nicht verstanden werden kann ist die Prekarität jeder souveränen Ordnung. Was verursacht das Auf und Ab im

Moderne nur etwas in den Vordergrund, was in der Politik von Anfang an anwesend war. Wie sich noch zeigen wird, liegt dieser epochale Wechsel im Niedergang der Tradition begründet.

geschichtlichen Verlauf? Warum ist jede Ordnung partikular und daher potentiell bedroht, weshalb auch keine ohne schicksalhafte Gewalt auskommt; sei es um eine neue Ordnung zu installieren (Revolution) oder die alte zu garantieren (Krieg)? Fragen, die auch auf die rechtspositivistische Illusion einer Identität von Recht und Staat zurückweisen, weil sie nach dem geschichtsphilosophischen Grund der Gewaltnatur des Rechts suchen. „Zur Gewalt im prägnanten Sinne des Wortes wird eine wie auch immer wirksame Ursache erst dann, wenn sie in sittliche Verhältnisse eingreift“ (Benjamin II; S.179) - so beginnt Benjamin seinen Text >Zur Kritik der Gewalt<. Sittliche Verhältnisse sind durch die Begriffe Recht und Gerechtigkeit bestimmt, Gewalt dagegen als Ursache. Ursache aber nicht im Sinne eines ersten anfänglichen Ursprungs von Recht und Gerechtigkeit, denn zur Gewalt wird eine Ursache erst, wenn sie in sittliche Verhältnisse eingreift; d.h. wenn Recht und Gerechtigkeit schon konstituiert sind. Benjamins Formulierung legt also nahe: Es gibt etwas Ursächliches, das im Kontext sittlicher Verhältnisse die Form der Gewalt annimmt. D.h. ohne die verursachende Gewalt dieser Verhältnisse zu sein, greift sie verursachend in diese ein. Sie ist also mehr als nur ein Mittel von Recht und Gerechtigkeit und gleichsam weniger als deren Ursache. Als ein solches Mittel wird Gewalt aber sowohl vom naturrechtlichen als auch vom rechtspositivistischen Diskurs gefasst. Wie Benjamin ausführt, liegt der Fokus des Naturrechts auf Moral, während jener des positiven Rechts auf die Rechtmäßigkeit gerichtet ist. Heiligt dem einen der gerechte Zweck die Mittel, so dem anderen die Berechtigung der Mittel den Zweck. Eine Differenz, die den Fluchtpunkt des jeweiligen Diskurses betrifft; in der Komplizenschaft von Recht und Gerechtigkeit sind sich die beiden Schulen dagegen einig⁹, denn letztendlich gibt es keine Rechtsordnung, die sich nicht auf eine Vorstellung von Gerechtigkeit beziehen würde, und keine Moral der Gerechtigkeit jenseits des Bestrebens diese rechtlich zu fixieren. Es ist diese Komplizenschaft als das Wesen aller sittlichen Verhältnisse, die

⁹ Es „begegnen beide Schulen sich in dem gemeinsamen Grunddogma: Gerechte Zwecke können durch berechtigte Mittel erreicht, berechtigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden“ (Benjamin II; S.180).

jeden Weltzustand schuldig macht. Nämlich „ist jeder Weltzustand insofern Schuld, als er einen defizienten anderen Zustand aus sich entlässt und an ihm die Schuld trägt. Jeder Weltzustand ist deshalb ein unfertiger und moralisch oder rechtlich mangelhafter Zustand“ (Hamacher 2003; S.81). Die am Anfang dieser Ausführungen zitierte Stelle wird nun klarer. „Der Schwerpunkt, nach welchem die Schicksalsbewegung [...] abrollt,“ heißt es dort, „ist der Tod. Der Tod nicht als Strafe sondern als Sühne: als Ausdruck der Verfallenheit des verschuldeten Lebens an das Gesetz des natürlichen. [...]. Außerhalb des Bereichs der Schuld verliert es [das Schicksal] alle Kraft“ (Benjamin II; S.267). Der schuldhafte Mangel des Weltzustandes ist also Ursprung sowohl der souveränen Gewalt als auch der Unabschließbarkeit ihrer Bestimmung; der Bestimmung Ordnung zu schaffen und/oder zu garantieren. Oder anders: der Mangel ist das, was die Ordnung des Schicksals begründet; jener „noch nicht restlos aufgelöste Schein, dem der Mensch so entrückt ist, daß er niemals ganz in ihn eintauchen, sondern unter seiner Herrschaft nur in seinem besten Teil unsichtbar bleiben konnte. Der Mensch also ist es im Grunde nicht, der ein Schicksal hat, [...] wohl aber das bloße Leben in ihm, das an natürlicher Schuld und dem Unglück Anteil kraft des Scheins hat“ (Benjamin II; S.175). Das bloße Leben - die „Natur im Menschen“ (Benjamin II; S.176) - ist nur ein anderer Name für das nicht-subjektivierte Gesetz der Sünde aus den Paulus-Briefen.

1.3.: Die Konstitution des todesgetriebenen Subjekts

Die bisherigen Ausführungen haben hinsichtlich eines Denkens des Schicksals zweierlei zu Tage gefördert. Einerseits die Schicksalsunterworfenheit des Einzelnen im Sinne der Insistenz des Todestriebes, der sich im strukturellen Ereignis der Einschreibung des Individuums in die gesetzlich-symbolische Ordnung konstituiert und dieses unwiderruflich spaltet - in einen selbst-bewussten Menschen und in das bloße Leben in ihm. Andererseits die nicht abschließbare Intervention

souveräner Gewalt in den Geschichtslauf und die Unmöglichkeit sittliche Verhältnisse auf etwas anderem zu Gründen als der Insistenz dieser schicksalhaften Gewalt. Es gibt also auf der einen Seite einen inneren Zwang zur Überschreitung der bewusst gewählten (moralischen) Grundsätze und auf der anderen einen Zwang zur Überschreitung der moralisch-rechtlichen Ordnung, um diesen inneren Zwang zu bezwingen, wobei dieser erste Zwang wiederum Effekt ist von der Begegnung mit dem zweiten und der Ordnung, die er garantiert. Der defizitäre Part ist demnach die Ordnung. Ihre Partikularität - der schuldhafte Mangel jedes Weltzustandes - verursacht sowohl die Schicksalsunterworfenheit der Einzelnen wie die der Kollektive. Mit Bezug auf Freuds Schrift >Totem und Tabu< möchte ich diesen Zusammenhang vertiefen und den schuldhaften Mangel schließlich seiner geschichtsphilosophischen Stellung zuführen.

Im letzten Kapitel von >Totem und Tabu< entwirft Freud eine Art Ursprungsmythos der Kultur. Er nimmt Anleihen aus der Evolutionstheorie Charles Darwins, dessen Annahme vom „sozialen Urzustand des Menschen“ (Freud 2007, S.178) aus Analogieschlüssen zu den Lebensgewohnheiten von hoch entwickelten Affen resultiert. Demnach lebte der Mensch in Urzeiten in kleinen Horden zusammen. Im Zentrum dieser Horden stand jeweils ein allmächtiger Urvater, der mit allen Frauen des Verbands sexuelle Beziehungen unterhielt und die Söhne von all diesen Vergnügungen ausschloss und sie, sobald sie ein gewisses Alter erreicht hatten, vertrieb. Die verbannten Brüder gründeten in der Fremde eigene Horden, doch immer erhob sich einer zum Herrscher über die andren und jagte seine potentiellen Konkurrenten aus dem Verband. Die Herrschaft des Vaters innerhalb der Horde galt uneingeschränkt und grenzenlos. Eine Unterbrechung dieser Struktur - und hier beginnt Freuds eigene Spekulation - war nur möglich, indem die unterdrückten Brüder sich zusammenschlossen und in Solidarität miteinander den Vater ermordeten. Eine „verbrecherische Tat, mit welcher so vieles seinen Anfang nahm, die soziale Organisation, die sittlichen Einschränkungen und die Religion“ (Freud 2007; S.196). Wie Freud in Analogie zu den ambivalenten

Gefühlsregungen des Kindes gegenüber dem Vater betont, hatten die Söhne neben dem Hass und dem Neid, den sie für den Urvater empfanden, auch bewundernde und liebende Gefühle für ihn, die nach der Tat allmählich wachgerufen wurden.

„Es entstand ein Schuldbewusstsein, welches hier mit der gemeinsam empfundenen Reue zusammenfällt. Der Tote wurde nun stärker, als der Lebende gewesen war; alles dies, wie wir es noch heute an Menschenschicksalen sehen. Was er früher durch seine Existenz verhindert hatte, das verboten sie sich jetzt in der psychischen Situation des uns aus den Psychoanalysen so wohl bekannten >nachträglichen Gehorsams<. Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten. So schufen sie aus dem Schuldbewusstsein des Sohnes die beiden fundamentalen Tabu des Totemismus, die eben darum mit den beiden verdrängten Wünschen des Ödipus-Komplexes übereinstimmen mussten“ (Freud 2007, S.197-198).

Am Grunde des Totemismus, der für Freud die früheste Form einer symbolischen Ordnung darstellt, steht also das Schuldbewusstsein der befreiten Brüder. Dieses verschafft dem ermordeten Vater in Gestalt des Totemtiers mehr Macht als der lebendige je hatte. Doch ist dies nur die eine Seite.

„Die Religion des Totem umfasst nicht nur die Äußerungen der Reue und die Versuche der Versöhnung, sondern dient auch der Erinnerung an den Triumph über den Vater. Die Befriedigung darüber läßt das Erinnerungsfest der Totemmahlzeit einsetzen, bei dem die Einschränkungen des nachträglichen Gehorsams wegfallen, macht es zur Pflicht, das Verbrechen des Vatermordes in der Opferung des Totemtiers immer wieder von neuem zu wiederholen“ (Freud 2007; S.200).

Die Totemmahlzeit ist ein Element, das Freud der Arbeit von W. Robertson Smith entnimmt, der diese in seiner Studie über die Religion der Semiten als Identifizierung der totemistischen Gemeinschaft mit ihrem Totem versteht, die gleichsam die Inkorporation des heiligen Lebens, dessen Träger das Totemtier ist, bedeutet. Es ist ein Fest, das seinen exzessiven Charakter aus der zeitweiligen Aufhebung des totemistischen Verbots

gewinnt; eine ritualisierte Form der Überschreitung der Ordnung, die ihr nicht äußerlich ist sondern die Bedingung für ihren lebendigen Fortbestand. Damit hat Freud alles, was er für seinen Ursprungsmythos braucht. Die Darwinsche Urhorde, den Mord am Urvater und dessen Wiederholung in der Totemmahlzeit. Nicht der verifizierbare Nachweis eines genetischen Anfangs ist für ihn von Belang, sondern die Konzeption eines Ursprungsphänomens im Benjaminschen Sinn. „Der Ursprung“ heißt es in der >Erkenntniskritischen Vorrede< „steht im Fluß des Werdens als Strudel und reißt in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein [...] Sie will als Restauration, als Wiederherstellung einerseits, als eben darin Unvollendetes, Unabgeschlossenes andererseits erkannt sein“ (Benjamin I; S.226). Das Motiv des Urvaters fungiert in Freuds Denken als ein solcher Ursprung, das auch in späteren Texten wiederkehrt. So auch in seiner letzten großen kulturtheoretischen Studie >Der Mann Moses und die monotheistische Religion<. Der springende Punkt seiner Argumentation betrifft das Verständnis des Ursprungs sowohl des Judentums, wie auch des Christentums als Reaktionsbildung auf den Mord am Urvater. Demnach stehe am Anfang der jüdischen Tradition die Wiederholung der vorgeschichtlichen Tat in der Ermordung Moses während dem Auszug aus Ägypten. „Das Schicksal hatte dem jüdischen Volke die Großtat und Untat der Urzeit, die Vätertötung, näher gerückt, indem es dasselbe veranlasste, sie an der Person des Moses, einer hervorragenden Vatergestalt zu wiederholen. Es war ein Fall von >Agieren< anstatt zu erinnern, wie er sich so häufig während der analytischen Arbeit am Neurotiker ereignet“ (Freud 1975, S.95). Subjekt ist hier nicht das sich selbst bewusste jüdische Volk, sondern das Schicksal als unwillkürlicher Akt der Wiederholung der Urzeit. Doch welcher Art ist diese Urzeit? Das der Bezug auf Darwins Urhorde nicht einer wissenschaftlichen Begründung als vielmehr dem Prinzip der Darstellung des Nichtdarstellbaren geschuldet ist, wird schon aus rein logischen Gründen einsichtig. In „Totem und Tabu“ argumentiert Freud nämlich, dass das Gesetz aus dem Schuldgefühl der Brüder entstanden sei. Von Schuld kann aber nur hinsichtlich einer bestimmten Überschreitung

bzw. Missachtung einer Grenze gesprochen werden. Einer Grenze, die zwischen Gut und Böse, Erlaubt und Verboten unterscheidet. Das Gesetz ist die Form einer solchen Grenzziehung. Wenn aber dieses Gesetz das Resultat des Schuldgefühls ist, zur Zeit der Tat - im Paradigma der Urhorde - also noch kein Gesetz bestanden hat, wie konnten die Brüder sich dann für etwas schuldig fühlen, was im Augenblick des Tuns noch keine Tat im Sinne einer Überschreitung gewesen ist? Freuds Ursprungserzählung nimmt also die paradoxe Form an: >Die Überschreitung des Gesetzes ist der Ursprung des Gesetzes<. Wenn die Urzeit aber nun keine gesonderte Epoche ist, die der Epoche des zivilisierten Menschen vorhergeht, welchen Sinn hat dann die Rede von ihr? Freuds Antwort findet sich verstreut über sein Werk; in der Traumdeutung etwa, wenn er vom >Nabel des Traums< als dem nicht-semantischen Kern spricht, der jeder Deutung notwendigerweise entgeht. Geschichtsphilosophisch betrachtet, stellt die Urzeit eine Kategorie dar, die der Historisierbarkeit entzogen ist; ein Geschichtliches, das nicht in Bedeutung übersetzbar ist, aber als Schicksal in ihre Ordnungen insistiert. Es ist das, was jede Ordnung mit dem Makel der Unvollständigkeit versieht und ihre Prekarität begründet¹⁰.

Benjamin spricht von diesem nicht-historisierbaren Kern als die Natur in der Geschichte; nicht im Sinne einer vordiskursiven Substanz, der die Welt der Geschichte und der Kultur gegenübersteht, sondern als jene Lücke im Symbolischen, die jede geschichtliche Ordnung geschichtlich, d.h. vergänglich macht. Geschichte ist daher wesentlich Naturgeschichte - das

¹⁰ In ihrem Kommentar zu Freuds Moses-Buch schlägt Susanne Lüdemann vor, dessen Ausführungen zum Vaternord als Gleichnis zu lesen. Der Mord am Urvater stehe für etwas, das sie im Anschluss an Lacan das Reale nennt; für das, was notwendigerweise ausgeschlossen werden muss, damit sich eine symbolische Ordnung konstituieren kann. Ein Etwas aber, das nicht einfach ein Teil eines Ganzen wäre, sondern das, was jeden Teil und jedes Ganze von sich selbst trennt. Das Reale ist also nicht so sehr eine Art vor-symbolische Substanz, sondern der Riss im Symbolischen selbst. Freuds Analysen religiöser Ordnungen - dem Totemismus, sowie der jüdisch-christlichen Tradition - seien demnach exemplarisch für jede symbolische Ordnung. Gleichsam kann sich eine grundsätzliche Transformation dieser Ordnung nur als Wiederkehr des verdrängten Ursprungs ereignen. Ein Ereignis, das sich im Rahmen der symbolischen Ordnung, dem es entspringt, nicht erwarten lässt und einem Exzess an Gewalt entspricht, der seine Kraft dem verdrängten Realen verdankt; - das Reale als ein nicht-historisierbarer Kern - Freuds Vorgeschichte - der schicksalhaft in die Geschichte insistiert. (vgl. Lüdemann 1992)

ewige Auf und Ab solch mangelhafter symbolischer Ordnungen - und „ born out of the dual possibilities that life can persist beyond the death of the symbolic forms that gave it meaning and that symbolic forms can persist beyond the death of the form of life that gave them human vitality (...). It, thus points to a fundamental feature of human life, namely that the symbolic forms in and through which this life is structured can be hollowed out, lose their vitality, break up into a series of enigmatic signifiers, >hieroglyphs< that in some way continue to adress us - get under our psychic skin - though we no longer possess the key to their meaning“ (Santner 2006; S.17). Benjamin beschreibt die Insistenz solch rätselhafter Signifikanten in Bezug auf das Fortleben der Heidengötter im symbolischen Kontext des Christentums. Die christliche Kultur sei wesentlich geprägt vom Umgang mit den fremden Gestalten des antiken Pantheons. Allegorese nennt er den symbolischen Modus dieses Umgangs, der nicht in der Zweckmäßigkeit kirchlicher Macht gründet, sondern im unwillkürlichen Fortexistieren antiken Lebens als gespenstische Chiffren einer untergegangenen Epoche. „Die Götter ragen in die Welt hinein, sie werden böse und sie werden Kreatur. Es bleibt das Kleid der Olympischen zurück, um das im Laufe der Zeit Embleme sich sammeln. Und dieses Kleid ist kreatürlich wie ein Teufelsleib. [...] Andererseits bleiben neben den Emblemen und Kleidern die Worte und Namen zurück und werden in dem Grade wie die Lebenszusammenhänge verloren gehen, aus denen sie stammen, zu Ursprüngen von Begriffen, in denen diese Worte einen neuen, zur allegorischen Darstellung prädisponierten Inhalt gewinnen, [...]. Abgestorbenheit der Gestalten und Abgezogenheit der Begriffe sind also für die allegorische Verwandlung des Pantheons in eine Welt magischer Begriffskreaturen die Voraussetzung. Auf ihr beruht die Vorstellung des Amor >als Dämon der Unkeuschheit mit Fledermausflügeln und Krallen bei Giotto<, beruht das Fortleben der Fabelwesen, wie Faun, Zentaur, Sirene und Harpyie als allegorische Figuren im Kreise der christlichen Hölle“ (Benjamin I; S.399-400).

In der christlichen Symbolwelt mutieren die heidnischen Götterbilder zu kreatürlichen Kleidern ihrer selbst. Ihnen fehlt die Tiefe; jene Dimension, die ihnen als symbolischer Ausdruck des antiken Lebens eigen war, denn im neuen Lebenszusammenhang des Christentums überleben sie nur als tote Gestalten; als bloße Kleider bar jeder lebendigen Beziehung zu dem, was sie einst repräsentierten. Das Fehlen dieser Beziehung macht sie zur Kreatur; zu rätselhaften Signifikanten, die im Reich Gottes ihrer satanischen Verführungskunst frönen. Allegorese ist der Versuch einer >emblematischen Bewältigung< der verstörenden Anrufung, die von den ausgetrockneten Begriffen und Gestalten ausgeht. So etwa die Nacktheit der griechischen Götterbilder betreffend, die der christlichen Welt in höchstem Maße anstößig war, galt ihr doch Nacktheit als Zeichen des Unreinen. „Man lese nur die Erklärungen des Fulgentius und seiner Nachfolger, warum Venus, Cupido, Bacchus nackt gemalt werden, Venus z.B., weil sie ihre Verehrer nackt und bloß heimschickt oder weil das Verbrechen der Wollust sich nicht verhüllen läßt, Bacchus, weil die Trinker sich ihres Besitzes entäußern oder weil der Berauschte seine heimlichsten Gedanken nicht bei sich behalten kann“ (Benjamin I; S.395-396). Die emblematische Allegorese ist also jene symbolische Praxis, die den abgestorbenen Gestalten und Begriffen Bedeutungen zuweist. Bedeutungen, die immer vorläufig sind und in ständiger Gefahr von neuer Sinnggebung überholt zu werden. Diese Rastlosigkeit in der Allegorese entspringt der Anwesenheit von Geschichtlichem als uneinholbar Entzogenes; Überreste vergangener symbolischer Ordnungen zu welchen jeder lebendige Bezug unwiederbringlich verloren gegangen ist, die aber durch ihre Abgestorbenheit als Hieroglyphen weiter existieren. Die Bedingung der Möglichkeit von Allegorese ist die Lücke, die zwischen den sprachlichen und dinglichen Artefakten menschlicher Geschichte und ihrer Einschreibung in die symbolische Ordnung klafft. Was Benjamin die Natur in der Geschichte nennt, ist diese Lücke; ein Mangel in der symbolischen Ordnung, der in der Rätselhaftigkeit von Namen und Worten sowie Artefakten der Dingwelt vernehmbar wird.

Dieser Mangel stellt, wie Jean Laplanche sagt, das >Quell-Objekt des Triebes< (vgl. Laplanche 1988), d.h. des Schicksals dar. Der Lacan-Schüler Jean Laplanche ist vor allem durch seine >allgemeine Verführungstheorie< bekannt geworden. Er greift darin die Idee der Verführung als traumatische Begegnung des Kindes mit dem Begehren des Erwachsenen von Freud auf und emanzipiert diese zu einer allgemeinen Theorie der Subjekt-Werdung. Demnach konstituieren sich Sexualität und unbewusste Seelentätigkeit - die Gespaltenheit des Individuums, die es zum Subjekt macht - in der Konfrontation mit den >rätselhaften Signifikanten<, die der Erwachsene in seinem Bezug auf das Kind aussendet. „Jede Geste, jede Mimik übernimmt die Funktion eines Signifikanten. [...] Diese Signifikanten sind nicht deshalb rätselhaft, weil das Kind den Kode für sie nicht besitzt und es ihn erst zu erwerben hätte. [...]. Darum geht es hier nicht. Es geht einerseits darum, daß überall in die Welt der Erwachsenen unbewusste und sexuelle Sinninhalte einsickern, deren Kode der Erwachsene selbst nicht besitzt. Es geht andererseits darum, daß das Kind nicht die physiologische oder emotionale Reaktionsfähigkeit besitzt, die den an es gerichteten Botschaften entspricht“ (Laplanche 1988; S.138). Dieses >Mehr an Bedeutung<, das den Botschaften des Erwachsenen inhärent ist, stellt das >Quell-Objekt des Triebes< dar. Das Kind versucht ununterbrochen das Begehren des Erwachsenen, das unwillkürlich durch all sein Sprechen und Handeln spricht, zu entschlüsseln. Doch letztlich sind alle Versuche vergeblich; sie sind es nicht, weil schlussendlich nur das begehrende Subjekt wissen kann, was es begehrt, sondern weil uns das Wissen um unser Begehren per definitionem entzogen ist. Unendlich entzogen, da die >Objekt-Ursache< des Begehrens nicht der andere als ein bestimmtes Objekt ist, sondern als der Mangel, der verhindert, das dieser andere für sich selbst als auch für den anderen zum Objekt wird. Intersubjektivität beschreibt Laplanche daher als schicksalhaften Teufelskreis: „Internal alien-ness maintained, held in place by external alien-ness; external alien-ness, in turn, held in place by the enigmatic relation of the other to his own internal alien“ (Laplanche 1999; S.80). Die durchdringende Frage, die

der andere an mich richtet lautet: >Du sagst das, aber was meinst du eigentlich, wenn du das sagst?< oder reflexiv gewendet: >was denkst du über mich, wenn ich das sage?<. >Wer bin ich für dich?< oder auch: >Du sagst, ich bin das, aber bin ich wirklich das, was du sagst, das ich bin?< Fragen, die letztendlich ohne Antwort bleiben auch wenn wir sie ununterbrochen beantworten. Der unauslöschbare Zweifel, der im Verhältnis zum anderen wie auch zu uns selbst ex-istiert und verhindert, dass wir je mit uns selbst identisch werden ist nach Laplanche also der Effekt der Verführung durch den anderen - die Beziehung zu den rätselhaften Botschaften, die dieser unbewusst artikuliert.

Benjamins Ausführungen erlauben wiederum eine Emanzipation der Verführung vom Topos der Intersubjektivität; denn der Mangel, der die Botschaften des anderen zum Rätsel macht, ist ja kein Mangel des kleinen als vielmehr des großen Anderen; der symbolischen Ordnung, die unsere intersubjektiven Beziehungen trägt. D.h. wenn Menschen zueinander in Beziehung treten, tun sie dies nicht als unabhängige Einzelne, sondern vermittelt durch die symbolische Ordnung als ein Konglomerat an, auch unbewussten, sprachlichen und moralischen Regeln, die eine gemeinsame Lebenswelt konstituieren. Das >Quell-Objekt< des Todestriebes ist der Mangel in dieser Ordnung. Wir treten zu ihm nicht nur in der zwischenmenschlichen Situation in Beziehung, sondern auch in den Verboten und Geboten sowie den Interpellationen dieser Ordnung. Jede Rechtsregel ist ein rätselhafter Signifikant, der uns verführt. Das Begehren des großen Anderen - die schicksalhafte Macht der Souveränität - spricht sich in jeder einzelnen rechtlichen Norm aus, auch wenn es nicht tatsächlich in den Akt - der Suspension der Rechtsordnung - übergeht. Denn der drohende Charakter des Rechts - der Umstand, dass die Wahrheit des Rechts unbegründet bzw. einzig in unrechtmäßiger Gewalt gründet - ist als Rätselhaftigkeit in allen seinen konkreten Erscheinungen anwesend. Er macht jedes Gesetz zu einer >Hieroglyphe<, zum >Quell-Objekt< des Todestriebes. In diesem Sinne konstituiert sich das Subjekt - der Einzelne in seiner unwiderruflichen Gespaltenheit und als schicksalsunterworfenen,

todesgetriebene Singularität - im Prozess der Einschreibung in die symbolisch-souveräne Ordnung. Eric L. Santner nennt diesen Prozess - >symbolic investiture< - die Verleihung von Identitäten und symbolischen Titeln, durch die ein realer Körper symbolisch gedoppelt und als Teil einer Gemeinschaft anerkannt wird. „Every call to order addressed to a human subject - and a symbolic investiture is such a call - secretes a >surplus value< of psychic excitations that, as it were, bears the burden, holds the place, of the missing foundation of the institutional authority that issued the call. The fundamental restlessness or unsettledness of the human mind that was of primary concern to Freud and that I earlier characterized as its biopolitical animation is, in large measure, one pertaining to the constitutive uncertainties that plague identity in a universe of symbolic values; due to just such fundamental uncertainties these values are filled with a surplus charge that can never be fully diffused or discharged“ (Santner 2001; S.51). Identität als symbolischer Körper ist nicht einfach eine Maske hinter der ein authentisches Ich steckt. Das Reale hinter dieser Maske ist der Todestrieb, der als radikaler Zweifel das Leben in Atem hält und verhindert, dass das Ich je mit sich identisch wird. Im Gegensatz zur Substantialität des Instinkts als ein natürlicher Rest, der auf unbedingte Zweckerfüllung zielt, ist das todesgetriebene Begehren ohne Ziel. Sein automatistisches Walten erfüllt keinerlei Zweck und sein einziger Telos ist das Nichts hinter den Bedeutungen und Werten, das ihn verführt. Dieser nicht-teleologische Charakter des Triebes zerstört jede Vorstellung des menschlichen Lebens als geschlossene Mittel-Zweck-Relation, wengleich er umgekehrt, sich erst in der Begegnung mit der Ordnung des Rechts (als eine solche Relation) konstituiert.

1.4.: Das Über-Ich und die symbolisch-souveräne Ordnung:

Doch zurück zu Freuds Ursprungserzählung. Das Begehren des großen Anderen - die >souveräne jouissance< (vgl. Santner 2006) - gilt hier als im Totem symbolisiert. Es ist die Wiederkehr des Urvaters als symbolischer

Vater und >stärker als der Lebende gewesen war<. Das Totemtier fungiert als die immer gefährdete Symbolisierung des drohenden Charakters und d.h. der Unbegründetheit des Rechts und seiner Identifikationen. Seine Existenz resultiert aus dem Schuldempfinden der Brüder. Doch was haben sie sich zu Schulden kommen lassen, wenn man das Motiv der Urhorde und den Mord am Urvater nicht für tatsächliche historische Ereignisse hält, sondern für heuristische Mittel zur Darstellung des Undarstellbaren. In >Das Unbehagen in der Kultur< stellt Freud klar, dass es „letztlich wirklich nicht entscheidend ist, ob man den Vater getötet oder sich der Tat enthalten hat, man muß sich in beiden Fällen schuldig finden, denn das Schuldgefühl ist der Ausdruck des Ambivalenzkonflikts, des ewigen Kampfes zwischen dem Eros und dem Destruktions- oder Todestrieb. Dieser Konflikt wird angefacht, sobald den Menschen die Aufgabe des Zusammenlebens gestellt wird“ (Freud 1994, S.95). Das Schuldempfinden der Brüder resultiert also aus dem Verrat am absoluten Begehren, den sie durch die Einsetzung der Gesetze des Totemismus - die erste soziale Ordnung des Zusammenlebens - begangen haben. Da wir aber immer schon in eine Ordnung geworfen sind, sind wir auch immer schon schuldig. Die psychische Instanz, in der diese Schuld aufgehoben ist, nennt Freud Über-Ich. Es ist die zwangsläufige Kehrseite des >Ichideals< - der internalisierten gesellschaftlichen Normen - und „übt seinen unerträglichen Druck auf uns im Namen unseres Verrats am >Gesetz des Begehrens< aus. Die Schuld, die wir unter dem Druck des Über-Ichs fühlen, ist nicht illusorisch, sondern wirklich - >es [gibt] nur eines [...], dessen man schuldig sein kann, zumindest in analytischer Perspektive, und das ist, abgelassen zu haben von seinem Begehren<, und der Druck des Über-Ichs zeigt, daß wir wirklich schuldig sind, unser Begehren zu verraten“ (Zizek 2008, S.109). Das ungebrochene, instinkthafte Genießen (des Urvaters) ist immer schon - qua unserer Existenz als in symbolischen Gemeinschaften lebende Menschen - verdrängt; im Unterschied zum Tier sind wir dem eigenen Begehren notwendigerweise entfremdet. Wenn Lacan daher schreibt: „Nichts zwingt jemanden zu genießen, außer dem Über-Ich“ (Lacan 1991, S.9), so drückt

sich darin der schon reklamierte Umstand aus, dass das menschliche Begehren erst in der Begegnung mit den gesellschaftlichen Normen - den Quell-Objekten des Todestriebes - konstituiert wird. Das Über-Ich ist die Instanz, die das Subjekt libidinös an die symbolische Ordnung bindet. Der Zusammenhalt und die Organisation eines Gemeinwesens garantiert sich ja nicht durch kollektive willentliche Übereinkunft oder als bruchlose Tauschbeziehung - Du (das Gemeinwesen) gibst mir eine Identität (Mann/Frau, Jude/Christ, Fürst/Bauer, usw.), und ich (das Individuum) dir mein Versprechen, den Platz in der Ordnung - meine Identität - nicht zu verlassen; Du sagst mir, was Gut ist und was Böse und ich bekomme Anerkennung indem ich das Gute tue und nicht das Böse; - das ist nur die eine Seite - die Seite des >Ichideals<. Das Über-Ich ist dagegen die Rückseite der Begegnung mit den gesellschaftlichen Normen - >the symbolic investiture< - und es obliegt dieser Seite, die Normen zu inkorporieren. Es „spaltet jeden bestimmten Befehl in zwei komplementäre, wenn auch asymmetrische Teile auf: >Du sollst nicht töten!< zum Beispiel wird in das formal unbestimmte >Du sollst nicht!< und in das obszöne direkte Gebot >Töte!< aufgespalten. Der stumme Dialog, der diese Operation in Gang hält, lautet daher folgendermaßen: >Du sollst nicht!< >Was soll ich nicht? Ich habe keine Ahnung was von mir verlangt wird? Che vuoi?< >Du sollst nicht!< >Das macht mich noch ganz verrückt, ständig dem Druck ausgesetzt zu sein, etwas tun zu sollen, ohne zu wissen was, sich schuldig zu fühlen, ohne zu wissen wofür, ich platze gleich vor Wut, und dann bringe ich jemanden um!<“ (Zizek 2003; S.107). Diese zwei Befehle des Über-Ichs - >Du sollst nicht!< und >Töte!> bzw. >Überschreite!< - sind die zwei Arten, wie der Todestrieb in das Selbstverhältnis der Subjekte insistiert.

Was aber bringt das Über-Ich dazu, die Unbestimmtheit des >Du sollst nicht!< in ein völlig bestimmtes Gebot wie >Du sollst nicht töten< einzuführen? Die Antwort ist natürlich: der Mangel im Gebot. Jedes Gebot ist ein rätselhafter Signifikant, der mich verführt. Das Gebot >Du darfst nicht töten!< will die Gewissheit stiften, dass mir der Nächste kein Mörder

ist, so wie ich ihm kein Mörder sein werde. Nun gibt es aber Mörder um uns her, so wie es Angst gibt, einem solchen zu begegnen. Und öfter als wir einem Mörder begegnen, meinen wir gerade einem gegenüber zu stehen; es steht ihm ja nicht auf der Stirn geschrieben. Irgendein kleines Indiz, eine bestimmte Art zu lachen oder der Ort an dem sich unsere Begegnung ereignet, macht ihn für mich zum Mörder. Das Über-Ich kehrt dieses Phantasma gegen mich selbst - wie muss ich mich verhalten, welche Vorkehrungen muss ich treffen, was darf ich auf keinen Fall sagen oder wie um nichts in der Welt schauen, damit der Andere mich nicht für einen Mörder hält? Jeder Lebensimpuls wird zum Gegenstand permanenter Überwachung; jede Regung verdächtig: Es gibt nichts, wofür ich mich nicht schon im Voraus schuldig fühlen müsste und je aufrichtiger meine Versuche, den sozialen und moralischen Normen zu entsprechen, desto schuldiger werde ich. Das ist der Druck des Über-Ichs - die gestaltlose Macht, die >vor dem Gesetz< wacht und ununterbrochen ihr unbestimmtes: >Du sollst nicht!< brüllt. Sie ist der Grund, warum es „kein Außerhalb des Gesetzes“ (Agamben 2002; S.39) gibt. Durch das diffuse Gesetz des Über-Ichs ist das Gesetz immer bei uns; auch dann, wenn seine tatsächlichen Wächter nicht anwesend sind. Ohne dieses bliebe das Gesetz toter Buchstabe. Es hätte keinerlei Beziehung zum Leben. Die einzige Möglichkeit um geltendes Recht zu werden, bestünde in der Anwendung von Zwang.

Wenn daher in Freuds Mythos vom Urvater dieser nach dem Mord aufgrund des Schuldempfindens der Brüder als Totem wieder aufersteht - >stärker, als der Lebende gewesen war< - dann ist der wiedergekehrte Vater nichts anderes als die Repräsentation des Über-Ich-Befehls: >Du sollst nicht!<. Das Totem gilt als Ursprung und Garant der symbolischen Ordnung; es ist - analog zu Gott in den metaphysischen Vaterreligionen - die allmächtige Gestalt >vor dem Gesetz< und ihrem durchdringenden Ruf >Du sollst nicht!<; kurz: Gott ist der symbolische Vater - die Repräsentation der gestaltlosen Macht des Rechts - der in unergründbarer Güte und Grausamkeit das Schicksal der Welt in Händen hält. Er ist das Subjekt der

Geschichte und Geschichte ist Heilsgeschichte. Es gibt nichts, dass nicht von der Allmächtigkeit Gottes vorherbestimmt wäre. Natur- und Menschheitskatastrophen, rettendes Glück sowie unsägliches Unglück des Menschen sind allesamt wundersame Offenbarungen seines göttlichen Willens. Alles was ist, ist ein Zeichen seiner Existenz und erlangt in ihm seinen Sinn. Gott ist der Herrensingifikant, durch den ein sinnhaftes Ganzes konstituiert wird. Doch natürlich ist auch diese Ganzheit letztlich partikular. „Wie Stürzende im Fallen sich überschlagen, so fiele von Sinnbild zu Sinnbild die allegorische Intention dem Schwindel ihrer grundlosen Tiefe anheim“ (Benjamin I, S.405), schreibt Benjamin im Bezug auf die Versuche des Christentums, das Fortbestehen der heidnischen Götterwelt in das eigene Sinnganze zu integrieren. Die grundlose Tiefe aus der immer neue Bedeutungen emergieren, ist der Bereich zwischen den zwei Toden - die Natur in der Geschichte. Der absolute Monarch, den Benjamin als artgerechten Wächter des Rechts der entarteten Gewalt der modernen Polizei entgegensetzt, ist nach dem Vorbild dieses allmächtigen Gottes konzipiert. Doch inwiefern ist auch er nicht realer sondern symbolischer Vater, d.h. symbolische Darstellung des Todestriebes?

1.5.: Die symbolische Macht des (vormodernen) Vaters

Carl Schmitts Text zur >Verfassungslehre< gibt einigen Aufschluss über diese Frage. Er definiert den Staat als einen bestimmten Zustand des Volkes - den Zustand politischer Einheit, der von zwei Prinzipien - Identität und Repräsentation - determiniert wird. Identität in Reinform wäre die exakte Übereinstimmung von Volk und politischer Einheit des Volkes. Eine solche ist für Schmitt unmöglich. Der Staat stellt für ihn - analog zum Überschuss der Souveränität über die Rechtsordnung - immer einen Mehrwert gegenüber dem Volk dar. Die konstitutive Lücke, die zwischen diesem und seinem politischen Zustand als Staat klafft, kann einzig durch Repräsentation geschlossen werden. Repräsentation ist also die Form durch die ein Volk in den Zustand politischer Einheit gelangt, wobei von Volk hier

nur in Form einer Abstraktion zu sprechen ist. Jenseits der politischen Einheit des Volkes, d.h. jenseits des Staates kann es für Schmitt auch kein Volk als einheitlichen Kollektivkörper geben; dieses ist immer schon Effekt seiner Repräsentation. Wenn Schmitt daher schreibt: "Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welchen sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*" (Schmitt 1996; S.26), sollte dies nicht als eine Spaltung in zwei positiv bestimmte Gruppen verstanden werden. Freund und Feind sind nicht Namen für fixierte Entitäten, deren Wesen durch eine Reihe von Eigenschaften bestimmbar wären. "Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, dass er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so dass im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind" (Schmitt 1996; S.27). Feind ist der Andere nicht aufgrund irgendwelcher spezifischen Eigenschaften. Er ist nicht feindlich im Sinne eines Ausbeuters oder Unterdrückers, dessen Interessen gegen die einer bestimmten Gruppe gerichtet sind; denn nicht sein tatsächliches Tun und Handeln macht ihn zum Feind, noch die ihm unterstellten Wesenszüge, sondern einzig die politische Entscheidung, die unabhängig von Moral und Nutzen das Eigene vom Fremden trennt. Diese originäre politische Entscheidung ist >die Dezision, in absoluter Reinheit<. Ihr Subjekt ist der Souverän, welcher der Ordnung weder innerlich noch äußerlich ist. Sein Platz ist der morsche Grenzbalken, der Innen und Außen, Freund und Feind voneinander trennt. Im Ausnahmezustand, über den er entscheidet, bricht der Balken; das Außen überschwemmt das Innen, sie werden ununterscheidbar. Er ist das Instrument mit dem der Souverän die genuin politischen Koordinaten von Freund und Feind restrukturiert. Durch die souveräne Selbstaufhebung des Rechts im Ausnahmezustand garantiert der Souverän nicht nur die Geltung der Rechtsordnung, sondern die politische Einheit des Volkes, die mehr ist

als nur die Ordnung des Rechts. Doch diese „Verfahren und Methoden der Herstellung und Bewirkung der politischen Einheit sind für sich noch nicht Staatsform.“ (Schmitt 2003; S.207). Der Souverän hat zwar den Status einer Instanz, die auf keine rechtliche Fassung reduzierbar ist und selbst Ursprung und Garant sowohl der Rechtsordnung als auch der genuin politischen Koordinaten von Freund und Feind ist. Zur Staatsform, d.h. zum politischen Wir wird diese Ordnung aber nur durch Repräsentation. „Repräsentieren heißt, ein unsichtbares Sein durch ein öffentlich anwesendes Sein sichtbar machen und vergegenwärtigen. Die Dialektik des Begriffes liegt darin, daß das Unsichtbare als abwesend vorausgesetzt und doch gleichzeitig anwesend gemacht wird (Schmitt 2003; S.209-210). Ein anderer Name für diese Anwesenheit eines abwesenden Seins ist Symbol; der Akt der Repräsentation daher eine Symbolisierung. Was beiden gemeinsam ist, ist ihr performativer Charakter. Sie bilden nicht einfach ab, sondern bringen ein nur unsichtbar Seiendes zur Erscheinung. Slavoj Žižek gibt ein alltägliches Beispiel um diesen Vorgang zu veranschaulichen. Wenn ein Geschenk, meine Liebe zu einem anderen Menschen ausdrücken soll, so müsse es nutzlos sein. Nur jenseits seines Gebrauchswerts - in seiner unreduzierbaren Fülle - könne es zum Symbol meiner Liebe werden (vgl. Žižek 2008; S. 23). In einem solchen Geschenk konkretisiert sich das nicht-subsumierbare Gefühl der Liebe. In der politischen Repräsentation ereignet sich das gleiche auf kollektiver Ebene. Ein nicht-subsumierbares Sein nimmt in der Erscheinung eines Repräsentanten Gestalt an. Er repräsentiert es in seinem öffentlichen Sein. Die Öffentlichkeit seines Auftretens gehört nämlich zum Wesen der Repräsentation. Fällt sie aus und werden die zentralen Entscheidungen des Staates in Geheimverhandlungen getroffen, so verschwindet sein repräsentativer Charakter. Dieser Umstand macht deutlich, dass die repräsentierten Werte dem Repräsentanten nicht als Person zukommen, sondern nur als Träger eines symbolischen Mandats¹¹. So wie Gott nicht substantiell existiert, so gibt es auch den

¹¹ Diese Spaltung des Körpers des Repräsentanten in einen natürlich-sterblichen und einen symbolischen, politischen Körper ist Gegenstand von Ernst Kantorowicz's berühmter

Repräsentanten nur symbolisch. Als solcher ist er die Konkretisierung eines Seins, das der konstitutiven Nicht-Identität des Volkes mit sich selbst entspringt. Um ein Volk zu konstituieren, muss er also eine Gemeinsamkeit symbolisieren, die auf keine geteilten Interessen, Eigenschaften oder Moralvorstellungen reduzierbar ist, aber als Abwesendes schon im Volk anwesend ist. Eine Gemeinsamkeit, die keinem bestimmten Volk zukommt als vielmehr eine, die jedes Volk von sich selbst trennt und gerade dadurch die Bedingung seiner Möglichkeit darstellt. „Worte wie Größe, Hoheit, Majestät, Ruhm, Würde und Ehre suchen diese Besonderheit repräsentationsfähigen Seins zu treffen“ (Schmitt 2003; S.210). Der Repräsentant gibt der Nicht-Subsumierbarkeit, für die sie eintreten, Form und Gestalt. In der wechselseitigen Bewegung von Repräsentation des Nicht-Subsumierbaren und Glaube an die Repräsentation stoßen wir auf die Substanz des Politischen. Sie ist homolog mit der des Religiösen, die sich im Glauben an Gott ausdrückt. In beiden Fällen fungiert eine höhere Idee - der Herrnsignifikant - als das eigentliche Subjekt der Geschichte. Eine Idee, die durch Repräsentation zur Erscheinung gebracht wird und für die, die an sie Glaubenden im Zweifelsfall auch bereit sind zu sterben¹². Diese existentielle Bindung an den Herrnsignifikant operiert >Jenseits des Lustprinzips<. Der Gläubige bzw. der politische Mensch im Sinne Schmitts verschreibt sich einer Sache, die die Koordinaten seiner Privatinteressen übersteigt. Er stellt die Existenz des >Wir< über die Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse. Diese unbedingte Bindung an die Idee des Wir, was für Schmitt gleichbedeutend ist mit der Bindung an den Staat, ist in höchstem Maße irrational; ihre Rücksichtslosigkeit kann nicht in Kategorien des Nutzen oder der Wunscherfüllung sondern nur als Anteilnahme des Todestriebes gefasst werden. In diesem Sinne ist der Souverän die Repräsentation des Todestriebes. Er bindet die transgressiven Impulse des Todestriebes an die Ordnung; d.h. er verschiebt die libidinöse Bindung von

Studie >Die zwei Körper des Königs<.

¹² Die Bereitschaft für seinen Glauben zu Sterben steht auch im Zentrum der christlichen Inquisition. Der wahre Glaube bezeugt sich in bedingungsloser Gefolgschaft, weshalb der Märtyrer auch als der höchste religiöse Zeuge gilt. Die Praxis der Inquisition ist letztlich um diese Figur des Märtyrers gebaut.

der Überschreitung der Ordnung zur Überschreitung für die Ordnung indem er eine Idee zur Darstellung bringt, die der Ordnung einen höheren Sinn verleiht. Wenn der klassische Souverän daher nach dem Muster eines allmächtigen Gottes konzipiert ist, so nicht nur und in erster Linie aufgrund seiner faktischen Omnipotenz, die ihn an der Grenze des Rechts statuiert. Der Ausnahmezustand als juristisches Analogon zum theologischen Begriff des Wunders, durch den er die politische Grenze zwischen Freund und Feind zieht ist ja kein Dauerzustand sondern die kurzfristige Aufhebung der Rechtsordnung zum Zwecke ihrer Wiederherstellung. Dauerhafte Stabilität erlangt die souveräne Ordnung dagegen nur durch Repräsentation. Repräsentation, wie Schmitt sie versteht, ist daher die symbolische Darstellung des souveränen Prinzips. Vor diesem Hintergrund schreibt Benjamin über die politisch-symbolische Ordnung des 17. Jahrhundert: „Der Souverän repräsentiert die Geschichte. Er hält das historische Geschehen in der Hand wie ein Szepter“ (Benjamin I; S.245). In ihm nimmt die Geschichte symbolische Gestalt an. Wie Gott dem historischen Geschehen Sinn verleiht und als äußerster Fluchtpunkt des Gehorsams gegenüber den religiösen Gesetzen fungiert so garantiert die Repräsentation einer Idee des Wir die Treue des Volkes gegenüber der souveränen Ordnung.

Am Beginn dieses Exkurses habe ich die für Schmitt maßgeblichen politischen Prinzipien - Repräsentation und Identität - eingeführt. Jede Staatsform werde durch diese beiden Prinzipien bestimmt. Während für die Monarchie das Prinzip der Repräsentation absolute Priorität besitzt, so ist Identität der Fluchtpunkt in der Demokratie; ja eigentlich ist das Prinzip der Identität mit dem demokratischen Prinzip identisch. Sie gehen beide von einer unmittelbaren Übereinstimmung von Volk und politischer Einheit des Volkes aus. Schmitt behauptet dagegen, dass „unmittelbare Demokratie nichts anderes bedeuten [kann] als Auflösung der politischen Einheit“ (Schmitt 2003; S.207). Unmittelbare Demokratie kann es vor dem Hintergrund meiner bisherigen Ausführungen schlichtweg nicht geben. Das Volk als solches existiert nämlich nicht. Es gibt nichts Gemeinsames, das

den verschiedenen Einzelnen, die ein Volk bilden, eigenschaftlich zufiele. Die einzige Gemeinsamkeit ist ihr Sich-Beziehen auf den Souverän als ihren symbolischen Vater. Und obschon dieser nur Kraft ihrer Übertragung existiert, scheint es für sie als würde die Macht ihm eigenschaftlich zukommen. Dasselbe trifft auf sein Pendant in der Familie - den Patriarchen - zu. In der klassischen patriarchalen Familie übt der Vater seine Autorität in erster Linie symbolisch aus - d.h. nicht durch die unmittelbare Anwendung von Gewalt als vielmehr durch die performative Macht des Wortes. Darin liegt die Wirkung der Repräsentation des Todestriebes. Die exzessive Bedeutungssetzung wird in der Repräsentation still gestellt. Das Urteil des Vaters/Königs gründet nicht auf Wissen, sondern auf einer selbstbezüglichen Entscheidung - >Du machst das, weil ich es sage!< Sein Sprechakt ist nicht ein Bedeutungsgehalt unter anderen; in ihm sind alle möglichen anderen Bedeutungen ausgelöscht; nicht weil er richtiger ist als diese, sondern weil seine Wahrheit mit der Autorität des Aussagenden zusammenfällt, was das Gesetz des Wissens - das unendliche Spiel von Verifikation und Falsifikation - außer Kraft setzt. Die Autorität des Vaters/Königs und die Wahrheit ihrer Aussagen dagegen können nie in sich selbst begründet sein, denn die Bedingung ihrer Möglichkeit liegt einzig in der Übertragung durch den Untertan. In anderen Worten: Die symbolische Macht, die performativ Realität erzeugt, kommt dem Vater/König nur zu, da die Untertanen ihr exzessives Vermögen auf ihn übertragen; den Untertanen scheint aber, als komme sie ihm eigenschaftlich zu; als wären sie unvermögend, da er vermögend ist. Die bürgerlich-demokratische Ordnung scheint dieser Art Übertragung den Garaus gemacht, die Gleichheit der Bürger das Szepter des Königs zerbrochen zu haben. Kein >kleiner anderer< fungiert als Verkörperung der performativen Macht des Souveräns. Im bürgerlich-demokratischen Ideal eines Verbandes von rationalen, autonomen Subjekten, die ihre Interessen und Anliegen durch rechtliche Vereinbarungen regulieren, ist kein Platz für die Übertragung des Todestriebes auf den Souverän.¹³

¹³ „Die Repräsentation erhält den eigentlichen Gegensatz zum demokratischen Prinzip der

1.6.: Von der symbolischen Macht der Souveränität zum obszönen Geist der Biomacht

Wenn aber nicht durch Repräsentation des Todestriebes, wie dann garantiert die bürgerlich-demokratische Gesellschaft ihren Zusammenhalt, wenn man davon ausgeht, dass das Subjekt den politisch-juridischen Status des Bürgers notwendigerweise >überschießt<? Wie funktioniert die wechselseitige Konstitution von Subjekt und Gemeinschaft angesichts des Niedergangs ihrer symbolischen Vermittlung; d.h. in einem Raum, indem der Einzelne nur als abstrakter Bürger - in Absetzung zu seiner konkreten aber formal unpolitischen Existenz als privates Individuum - anerkanntes >Subjekt< der Gemeinschaft ist? Oder wieder anders gefragt: Wie schreibt sich der symbolische Körper - die Identität eines Menschen - in den realen Körper ein, wenn der äußerste Fluchtpunkt dieses Prozesses der >symbolic investiture< - Gott oder der König, die als Herrensingifikanten die Sinnhaftigkeit des Prozesses und d.h. aller symbolischen Körper garantierten - außer Kraft gesetzt ist? Die Antwort Benjamins in seinem Aufsatz >Zur Kritik der Gewalt< lautet: Durch die reale Normierung des

Identität [...]. Es ist sehr ungenau, die repräsentative Demokratie als eine Unterart der Demokratie zu behandeln. [...]. Das Repräsentative enthält nämlich gerade das Nicht-demokratische an dieser >Demokratie<. Insofern das Parlament eine Repräsentation der politischen Einheit ist, steht es im Gegensatz zur Demokratie.“ (Schmitt 2003, S.218). Obschon sich der Begriff der repräsentativen Demokratie bis heute erhalten hat, hat dieser in dem bestimmten Sinn, den Schmitt ihm zuweist, nur für die Demokratie des 19. Jahrhunderts seine Gültigkeit. Die liberalen Parlamentarier dieser Zeit waren echte, unabhängige Repräsentanten einer politischen Einheit. Sie sind als politische Elite konzipiert, die Kraft ihrer außerordentlichen Intelligenz und Tugend zur Gestaltung des Ganzen befähigt schien. Als solche waren sie aber nicht einfach Vertreter von Wählerinteressen, sondern eine Art parlamentarische Aristokratie. Die Aristokratie ist jene Staatsform, in der das demokratische Prinzip der Identität mit dem monarchischen der Repräsentation best möglich vermittelt ist. Es ist weder ein Einzelner, der das Ganze repräsentiert, noch Alle, die nur noch ihre privaten Interessen vertreten. Die repräsentative Demokratie in ihrer klassischen liberalen Form ist daher keine parlamentarische Demokratie sondern ein aristokratischer Parlamentarismus. „Sobald ständige Parteiorganisationen als immer vorhandene, feste Größen das Parlament beherrschen, ist dieses den Konsequenzen der unmittelbaren Demokratie unterlegen und nicht mehr Repräsentant.“ (Schmitt 2003; S.219).

Lebens im Sinne einer explosiven Zunahme rechtlicher Regulierungen¹⁴ sowie dem gespenstischen Walten eines polizeilichen Geistes, der immer mehr Lebensbereiche zu durchdringen beginnt.

„Die Betrachtung des Polizeiinstituts [trifft] nichts Wesenhaftes. Seine Gewalt ist gestaltlos wie seine nirgends fassbare, allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten. Und mag Polizei auch im einzelnen sich überall gleichsehen, so ist zuletzt doch nicht zu verkennen, dass ihr Geist weniger verheerend ist, wo sie in der absoluten Monarchie die Gewalt des Herrschers, in welcher sich legislative und exekutive Machtvollkommenheit vereinigt, repräsentiert, als in Demokratien, wo ihr Bestehen durch keine derartige Beziehung gehoben, die denkbar größte Entartung der Gewalt bezeugt“ (Benjamin II; S.189-190).

Der Geist der Polizei ist in seiner Doppeldeutigkeit das Prinzip durch das sich die Ordnung ihrer Zustimmung jenseits der bewusstseinsimmanenten Kategorie des Rechts versichert. Es ist der höchste geistige Ausdruck - der letztgültige Sinn, in dem alle Regeln und Diskurse, die eine Ordnung konstituieren, zusammenlaufen - wie auch sein obszönes Supplement - die gespenstische Rückkehr des Verdrängten, das als schicksalhafte Gewalt die Ordnung schafft und garantiert. In seiner Gespaltenheit ist dieser Geist weniger verheerend, wo der monarchische Herrscher seine Absolutheit repräsentiert, weil sein Zweck - die Sicherstellung von Ordnung - sich in erster Linie durch die Beziehung der Repräsentation realisiert und nicht durch reale Überwachung, Kontrolle und Gewalt - der nirgends fassbaren, Über-Ich-haften Entartung der Gewalt im Walten der modernen Polizei als

¹⁴ Benjamin charakterisiert die expansive Logik der modernen Rechtsordnung als ein Drängen „darauf, auch Gebiete, für welche Naturzwecke prinzipiell in weiten Grenzen freigegeben werden, wie das der Erziehung, durch Rechtszwecke einzuschränken, sobald jene Naturzwecke mit einem übergroßen Maß an Gewalttätigkeit erstrebt werden, wie sie dies in den Gesetzen über die Grenzen der erzieherischen Strafbefugnis tut“ (Benjamin II, S.182). Das die Zunahme rechtlicher Regulierungen nicht dazu tendiert sich dem Ideal einer gewaltlosen - auf vertraglicher Vereinbarung gründenden - Gemeinschaft von vernünftigen Individuen allmählich anzunähern, macht Benjamin deutlich, wenn er schreibt, dass „eine völlig gewaltlose Beilegung von Konflikten niemals auf einen Rechtsvertrag hinauslaufen kann. Dieser nämlich führt, wie sehr er auch friedlich von den Vertragsschließenden eingegangen sein mag, doch zuletzt auf mögliche Gewalt. Denn er verleiht jedem Teil das Recht, gegen den andern Gewalt in irgendeiner Art in Anspruch zu nehmen, falls dieser vertragsbrüchig werden sollte. Nicht allein das: wie der Ausgang, so verweist auch der Ursprung jeden Vertrages auf Gewalt“ (Benjamin II; S.190).

der paradigmatischen Materialisierung des obszönen Geistes. In dem Moment, wo die Souveränität als der dem Recht inhärente Exzess nicht mehr symbolisiert wird, was bedeutet, dass die Insistenz des Todestriebes an keinen sinnstiftenden Herrensingifikanten mehr gebunden ist, beginnt dieser Exzess als gestaltlos-gespentische Macht sich in sämtliche Lebensbereiche einzunisten und unsre Körper zu kolonisieren. Dieser Moment steht im Mittelpunkt von Michel Foucaults Arbeiten zur Genealogie der Machttechniken. Er markiert den Übergang vom Zeitalter der Souveränität zu dem der Biomacht. Mit Benjamin können wir diesen als eine Verschiebung in ein und demselben Paradigma verstehen - dem Paradigma der Naturgeschichte und der Gewalt des Schicksals. Für ihn stellt sich das Leben unter der modernen Macht dar, als "an ongoing and passionate subjection not to a Creator God or even to a sovereign whose legitimacy is figured on the model of the creator, but to an agency, a master`s discourse, that has been attenuated and dispersed across a field of relays and points of contact that no longer cohere, even in fantasy, as a constant >other< of possible address and redress." (Santner 2006, S.22). In >Überwachen und Strafen< fasst Foucault die Entpersonalisierung der Machtrelationen unter dem Begriff des Panoptismus - „das allgemeine Prinzip einer neuen >politischen Anatomie<, die es nicht mit dem Verhältnis der Souveränität, sondern mit den Beziehungen der Disziplin zu tun hat" (Foucault 1994, S.268)¹⁵. Die >politische Anatomie< der Moderne sezziert und zergliedert das Leben und seine Äußerungen, um sie auf eine Norm hin auszurichten und neu zusammzusetzen. Sie schreibt den individuellen Körper in ein Netz von Typisierungen und Vergleichbarkeiten ein, „die das Individuum als Effekt und Objekt von Macht, als Effekt und

¹⁵ „Der Körper des Königs mit seiner merkwürdigen materiellen und mythischen Gegenwart, mit seiner Kraft, die er selber entfaltet oder anderen überträgt, bildet den extremen Gegensatz zur neuen Physik der Macht, wie sie vom Panoptismus definiert wird; ihr Bereich ist jene Niederung der ungeordneten Körper mit ihren Einzelheiten und vielfältigen Bewegungen, mit ihren heterogenen Kräften und räumlichen Beziehungen, es handelt sich um Mechanismen, welche Verteilungen, Verschiebungen, Serien, Kombinationen analysieren und Instrumente einsetzen, um sichtbar zu machen, zu registrieren, zu differenzieren und zu vergleichen: es ist die Physik einer beziehungsreichen und vielfältigen Macht, die ihre größte Intensität nicht in der Person des Königs hat, sondern in den Körpern, die durch eben diese Beziehungen individualisiert werden" (Foucault 1994, S.267-268).

Objekt von Wissen konstituieren“ (Foucault 1994, S.247). Diese produktive Unterwerfung der Körper unter die technische Rationalität - den Macht-Wissens-Komplex - bezeichnet Foucault als Normierung. Sie ist die obszöne Wahrheit des Geistes der Aufklärung mit ihren Werten von Freiheit und Autonomie des vernunftbegabten Individuums; das >Morsche im Recht<, das mit den Techniken der Disziplin den politischen Körper der Aufklärung - den Bürger - in seiner leiblichen Materialität hervorbringt.¹⁶ Wenn die politische Revolution des Diskurses der Aufklärung darin bestand, die Gleichheit vernunftbegabter Bürger an die Stelle der Gleichheit unmündiger Untertanen als Prinzip zur Konstitution der Gemeinschaft zu setzen, so stellen die Techniken der Disziplin die konkrete, geschichtliche und schicksalhafte Praxis dar, die die Abstraktheit dieser Gleichheit ununterbrochen auszufüllen sucht. „Foucault`s studies of the disciplines and the emergence of what he calls >bio-power< are, in effect, elaborations of a fundamental paradox at the heart of the Enlightenment project, a paradox related to what Adorno and Horkheimer famously theorized as that project`s dialectical undoing: the >scientific< knowledge that accompanies and puts into practice the principles of Enlightenment culture, that seeks to foster, in the terms of technical rationality, the cultivation - the *Bildung* - of Enlightenment subjects, is marked by a kind of aberrant and >perverse< productivity“ (Santner 1996, S.91). Eine Produktivität, die einer Dialektik entspringt, die Foucault in >Der Wille zum Wissen< als gegenstrebende Anreizung von Macht und Lust charakterisiert und im Kontext dieser Arbeit als Dialektik von souveräner Gewalt und Todestrieb/jouissance konzipiert ist. „Die Macht funktioniert

¹⁶ „Wenn es das repräsentative Regime formell ermöglicht, daß der Wille aller, direkt oder indirekt, mit oder ohne Vermittlung, die fundamentale Instanz der Souveränität bildet, so garantieren doch die Disziplinen im Unterbau die Unterwerfung der Kräfte und Körper. Die wirklichen und körperlichen Disziplinen bildeten die Basis und das Untergeschoß zu den formellen und rechtlichen Freiheiten. Mochte auch der Vertrag als ideale Grundlegung des Rechts und der politischen Macht erdacht werden: der Panoptismus stellte das allgemein verbreitete technische Zwangsverfahren dar. Und er hat nicht aufgehört, an den Rechtsstrukturen der Gesellschaft von unten her zu arbeiten, um die wirklichen Machtmechanismen im Gegensatz zu ihrem formellen Rahmen wirken zu lassen. Die >Aufklärung<, welche die Freiheiten entdeckt hat, hat auch die Disziplinen erfunden“ (Foucault 1994, S.285).

als eine Sirene, die die Fremdheiten, über denen sie wacht, heranlockt und zum Appell ruft. Die Lust verstreut sich über eben die Macht, von der sie gehetzt wird; die Macht verankert die Lust, die sie aufgescheucht hat. Die medizinische Prüfung, die psychiatrische Untersuchung, der pädagogische Bericht, die familiären Kontrollen mögen durchaus global und augenscheinlich darauf zielen, alle abirrenden oder unproduktiven Formen der Sexualität zu verneinen, tatsächlich aber funktionieren sie als Doppelimpulsmechanismus: Lust und Macht. Lust, eine Macht auszuüben, die ausfragt, überwacht, belauert, erspäht, durchwühlt, betastet, an den Tag bringt; und auf der anderen Seite eine Lust, die sich daran entzündet, dieser Macht entrinnen zu müssen, sie zu fliehen, zu täuschen oder lächerlich zu machen“ (Foucault 1983, S.49). Macht und Lust stellen in ihrer expansiven Dialektik das Feld der Biopolitik. Es fällt zusammen mit den beiden Aspekten des Über-Ichs: dem unbestimmten Befehl zur exzessiven Selbstkontrolle sowie dem Zwang zur Überschreitung.

2. Teil

Die Moderne im Zeichen des Niedergangs der >Ordnungen der Erfahrung<

„Wie früher Geister kamen
aus der Vergangenheit/
So jetzt aus Zukunft ebenso.“

>Der Untergang des Egoisten Johann Fatzer<
Bertold Brecht

Benjamins Arbeiten aus den dreißiger Jahren kommen auf die Dialektik von Macht und Lust - Explosion der Kontroll- und Normierungstechniken sowie Anreizung der transgressiven jouissance - zurück. Die in mehreren Texten dieser Zeit entfaltete These vom Erfahrungsverlust will die Dynamisierung, die mit der Moderne in die Geschichte tritt und im ersten Teil unter dem Aspekt der Entartung schicksalhafter Gewalt diskutiert wurde, als Bruch in der Art der Verzeitlichung lesbar machen. Ein Bruch, in dem die Zeitlichkeit der Tradition erlosch und deren Asche das Paradigma der „ewigen Wiederkehr des Neuen“ (Benjamin I; S.677) entstieg.

2.1.: Vom Eingedenken Gottes und der >Suche nach der verlorenen Zeit<

In dem 1939 in der Zeitschrift für Sozialforschung erschienen Text >Über einige Motive bei Baudelaire< schreibt Benjamin:

„Wo Erfahrung im strikten Sinn obwaltet, treten im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion. Die Kulte mit ihrem Zeremonial, ihren Festen, (...) führten die Verschmelzung zwischen diesen beiden Materien des Gedächtnisses immer von neuem durch. Sie provozierten das Eingedenken zu bestimmten Zeiten und blieben Handhaben desselben auf Lebenszeit. Willkürliches und unwillkürliches Eingedenken verlieren so ihre gegenseitige Ausschließlichkeit“ (Benjamin I; S.611).

Erfahrung stellt hier das Konzept einer Vermittlung zwischen individuellem und kollektivem Leben dar, das aufs engste verwoben ist mit der Funktion des Gedächtnisses. Benjamin gewinnt dessen Konzeption aus der Auseinandersetzung mit Freuds >Jenseits des Lustprinzips< und Prousts monumentalen Erinnerungswerk >Auf der Suche nach der verlorenen Zeit<. Am Anfang dieser Suche steht die Unterscheidung von willkürlichem und unwillkürlichem Eingedenken. Die willkürliche Erinnerung gehorcht dem Diktat des Bewusstseins; „von ihr gilt, daß die Informationen, welche sie über das Verfllossene erteilt, nichts von ihm aufbewahrt“ (Benjamin I; S.610). Das Erinnernte gleicht einem toten Ding, das wir jederzeit - wie aus einem Datenspeicher - hervorholen können. Es vermag keine unbedingten Forderungen an die Gegenwart zu stellen da es immer schon erkannt und als solches bar jeder Substanz ist. Dagegen erfahren wir das Gewesene im unwillkürlichen Eingedenken in seiner unaufzehrbaren Einmaligkeit. Prousts Suche nach der verlorenen Zeit ist die Suche nach ihr; nicht nach der Vergangenheit, wie sie eigentlich gewesen, als nach dem, wie sie ihm im Erinnern erstmalig zustößt. Ihr Gelingen obliegt einzig dem Zufall - unwillkürlich wird der Erinnernde von seinem früheren Leben durchflutet, ausgelöst durch eine zufällige Korrespondenz von Gegenwart und Vergangenheit, „wenn ein Schenkel, ein Arm oder ein Schulterblatt im Bett unwillkürlich in eine Lage kommen, wie sie sie vor Zeiten einmal eingenommen haben“ (Benjamin I; S.613). Freuds spekulative Bestimmung der Funktion von Gedächtnis und Bewusstsein erlaubt es, die Bedingung einer solchen geschichtlichen Erfahrung konzeptionell festzuhalten. Demnach erfüllen Gedächtnis und Bewusstsein zwei völlig verschiedene Aufgaben. Das Bewusstsein fungiert als >Reizschutz<. Es schützt den psychischen Apparat vor den >Chocks<, als welche sich die Sinneseindrücke der menschlichen Psyche aufdrängen und sie traumatisieren. Dem System des Bewusstseins ist es eigentümlich „daß der Erregungsvorgang in ihm nicht wie in allen anderen psychischen Systemen eine dauernde Veränderung seiner Elemente hinterläßt, sondern gleichsam im Phänomen des Bewußtwerdens verpufft“ (Freud 2006; S.198). Die Registrierung von

Dauerspuren ist dagegen >anderen Systemen< vorbehalten (vgl. Benjamin I; S.612 u.f.). Sie bilden das Fundament des Gedächtnisses im Sinne des unwillkürlichen Eingedenkens, woraus folgt, dass sich der unwillkürlichen Erinnerung nur Geschehnisse offenbaren, die nicht bewusst und d.h. im Dienste der Schockabwehr wahrgenommen wurden. Ihrer Art ist das Verfllossene, „gesättigt mit allen Reminiszenzen, die während seines Verweilens im Unbewußten in seine Poren gedrungen“ (Benjamin I; S.637) sind, das den Chronisten Prousts aus der verlorenen Zeit anweht. Die verlorene Zeit war daher nie präsenste Gegenwart. Sie ist die Gesamtheit dessen, was in jedem Augenblick verloren geht; die Summe der Eindrücke, die, jenseits ihrer bewussten Registrierung, als Gedächtnisspuren im Unbewussten weiter ex-istieren. Dem Leben ist im Bezug auf das Bewusstsein also eine >Zuviel-heit< inhärent; eine Intensität an >Anspruch<, die die menschliche Psyche überschwemmt und bewirkt, dass diese geschlagen ist von „more reality than it can contain“ (Santner 2001; S.8). Der Überschuss an Realität, die Summe des in jedem Augenblick Vergessenen bildet den (vor)geschichtlichen Stoff, aus dem die Funde der memoire involontaire gewoben sind. Mit Bezug auf Prousts Werk bezeichnet Benjamin dieses Weben der Erinnerung als „ die Penelopearbeit des Eingedenkens. Oder sollte man nicht besser von einem Penelopewerk des Vergessens reden? Steht nicht das ungewollte Eingedenken, Prousts memoire involontaire dem Vergessen viel näher als dem, was meist Erinnerung genannt wir? (...) Denn hier löst der Tag auf, was die Nacht wirkte. An jedem Morgen halten wir, erwacht, meist schwach und lose, nur an ein paar Fransen den Teppich des gelebten Daseins, wie Vergessen ihn in uns gewoben hat, in Händen. Aber jeder Tag löst mit dem zweckgebundenen Handeln und, noch mehr, mit zweckverhaftetem Erinnern das Geflecht, die Ornamente des Vergessens auf“ (Benjamin II; S.311). Die verlorene Zeit ist dieser Teppich - das Gewebe aus dem wir sind. Der sich ihr Hingebende wird seiner eigenen Mangelhaftigkeit, dem >sich selbst Fehlen<, das gleichsam eine >Zuviel-heit< - die exzessive Lebendigkeit der unbewussten Seelentätigkeit - ist, eingedenk. Sie ist der

Raum, in dem er sich unendlich verliert und so sich selbst begegnet. Die Suche nach der verlorenen Zeit ist dieses sich im Verlorenen verlieren. Auf der Ebene der willkürlichen Erinnerung kann es dagegen keine Begegnung mit ihr geben; der Erinnernde bleibt der verlorenen Zeit und d.h. sich selbst notwendigerweise äußerlich und fremd.

In vormodernen, religiös geprägten Gesellschaften, so Benjamins Argument, ist die gegenseitige Ausschließlichkeit von willkürlicher und unwillkürlicher Erinnerung aufgehoben. Der Kalender gibt davon Rechenschaft. In ihm ist die zählbare Zeit verschwistert mit den besonderen Tagen des Eingedenkens. Die Feiertage „sind keine historischen, sondern Data der Vorgeschichte“ (Benjamin I; S.639); Tage des kollektiven Erinnerens, das keinem bestimmten >Erlebnis< als vielmehr dem Unvordenklichen, Unnahbaren eingedenk wird und „in der Tat ist Unnahbarkeit eine Hauptqualität des Kultbildes“ (Benjamin I; S.647). Die Tage des Eingedenkens mit ihren ritualisierten Festen und Zeremonien sind Augenblicke der Nähe des unnahbaren Gottes; des Hereinbrechens der Ewigkeit in den Nahbereich menschlicher Geschichte. „Der Gedanke der Ewigkeit hat von jeher seine stärkste Quelle im Tod gehabt“ (Benjamin II; S.449). Die Toten leben im ewigen Reich Gottes; und obgleich für die irdische Welt der Lebenden unnahbar, ist die Gesamtheit der in jedem Augenblick Verstorbenen nicht einfach vergessen. Im Eingedenken machen sich die Lebenden die Toten nahe, indem sie „sie mit dem Vermögen belohnen, den Blick aufzuschlagen“ (Benjamin I; S.646-647) das Benjamin als das Wesen der auratischen Wahrnehmung charakterisiert. In ihr sind Gegenwart und Vergangenheit, Subjekt und Objekt gleichsam aufgebrochen und blicken sich im offenen Raum der Zeit an. Das Abgeschlossene - die Vergangenheit - wird zu einem Unabgeschlossenen. Die Toten sind nicht ein für allemal verloren; im Eingedenken teilen sie sich den Lebenden mit. Sie tun dies aber als Verlorene, denn wie könnten sie sich mitteilen, wären sie nicht der Willkür der Lebenden entzogen. Einzig diese Entzogenheit ermöglicht ein Sprechen, das über die Worte, die

die Lebenden ihnen in den Mund legen, hinausweist und etwas offenbart, das nicht immer schon gewusst war. Dieses Vermögen der Toten korrespondiert mit dem Vermögen der Lebenden, sich dem Verlorenen - der fremden Sprache der Toten - zu öffnen. Sie tun dies ab dem Moment, wo sie aufhören sich als sich selbst völlig präsente Entität zu begreifen und sich von ihrem eigenen Mangel - ihrer Verlorenheit - her verstehen. In dem Moment also, indem sie den Übergang vom Diskurs des Wissens - dem Prinzip der Identifikation - zu dem des Glaubens - der Identifikation mit der Nicht-Identität - vollziehen. Das Vergangene, dem die Lebenden im Eingedenken begegnen hat den Status des >Untoten<. Die Toten, welchen an den Feiertagen gedacht und die mit >dem Vermögen belehnt [werden], den Blick aufzuschlagen< blicken aus dem Gottesreich zurück. Sie sind weder vollständig abgesondert in der unnahbaren Sphäre Gottes noch Teil der profanen Welt, sondern lebende Tote, die in einer nicht anzueignenden Abwesenheit anwesend sind und in dieser diffusen Präsenz in die Welt der Lebenden hineinragen. Die Funktion des Eingedenkens im Bezug auf diese Figur des >Untoten< wird in der Bedeutung der Trauerriten offenkundig. „Die erste Wirkung des Todes [besteht] darin, den Toten in ein Gespenst zu verwandeln (...), d.h. in ein flüchtiges und bedrohliches Wesen, das in der Welt der Lebenden bleibt und zu den Orten zurückkehrt, die vom Bestatteten besucht worden waren. Alle Gelehrten sind sich einig, dass der Zweck der Trauerriten darin besteht, die Wandlung dieses unbequemen und ungewissen Wesens in einen freundlich gesinnten und mächtigen Vorfahren zu garantieren, der in einer eigenen Welt lebt“ (Agamben 2004; S.120). Die Toten sind mit ihrem Dahinscheiden nicht einfach tot. Der Tod verwandelt sie in >Untote<, als welche sie die Welt der Lebenden unwillkürlich heimsuchen. Im Eingedenken befreien sich die Lebenden von dieser gespenstischen Umarmung aus den Gräbern; sie schenken ihr Gehör dem unheimlichen Seufzen, das aus dem Reich der Toten dringt. Nur so finden Lebende wie Tote ihren Frieden; im Eingedenken, das nicht Auferweckung der Toten sondern Deaktivieren des >Untoten< - die Überführung der Toten in das Reich Gottes - ist. Nach Giorgio Agamben

betrifft die Absonderung des Heiligen vom Profanen, der göttlichen Welt von der Welt des Menschen das Wesen jeder Religion, weshalb „der Ausdruck *religio* (...) nicht, wie eine ebenso fade wie ungenaue Etymologie es möchte, von *religare* (das, was das Menschliche und das Göttliche zusammenbindet und vereint), sondern von *relegere* [kommt], das auf die Gewissenhaftigkeit und die Aufmerksamkeit, die bei den Beziehungen zu den Göttern walten sollen, und auf das besorgte Zögern (das Wiederlesen - *relegere*) vor den Formen - und Formeln - hinweist, an die man sich halten muß, wenn man die Absonderung zwischen Heiligem und Profanen respektieren will (Agamben 2005; S.71-72). Religion ist demnach eine kollektive Praxis, die garantieren soll, dass es immer etwas gibt, was dem Menschen entzogen ist; in den Opferriten etwa, wo ein Tier der Sphäre des menschlichen Gebrauchs entzogen und den Göttern gegeben wird. Bei den Trauerriten als exemplarischer Fall des Eingedenkens ist die Absonderung allerdings komplizierter, denn hier sondert ja zuerst Gott einen Menschen durch dessen Tod aus der Sphäre der Lebenden ab. Der Trauerritus zeugt von einem fehlenden Vertrauen in diesen Akt Gottes. Er wiederholt die Überführung des (gestorbenen) Menschen in das Gottesreich um so die Trennung der Sphären zu garantieren. Bloß wozu? Ja wohl nur, weil die Existenz der beiden Welten >Nicht-Alles< (vgl. Santner 2005) ist und ihre jeweilige Abgeschlossenheit bedroht wird von jener Zwischenwelt der >Untoten<, die im Trauerritus zu Grabe getragen wird; eine Welt in der profanes und heiliges Leben bis zur Ununterscheidbarkeit ineinander verschoben sind. Ihr geschichtlicher Stellenwert entspricht der Masse des in jedem Augenblick Vergessenen, das weder vollends verloren noch als solches erinnert werden kann, sondern als Natur gewordene Geschichte die Unabgeschlossenheit jedes Weltzustandes begründet. Im Trauerritus trägt die Religion der Wahrheit Rechnung, dass das geschichtliche Leben des Menschen eine nicht anzueignende Substanz in sich birgt, die die Präsenz des Einzelnen wie die der Kollektive mit dem Makel der Unvollständigkeit und des Mangels schlägt.

Die Praxis des Eingedenkens beschränkt sich, zumindest in den Schriftreligionen, nicht auf die angemessene Bestattung der Toten; sie steht vielmehr im Zentrum der religiösen Tradition, die im Zeugnis der Offenbarung Gottes wurzelt. Die Offenbarung ist ein Ereignis, das nur existiert, weil es bezeugt wird. Seine Wahrheit liegt einzig in der Unmöglichkeit von ihm als dem Unaussprechbaren nicht zu sprechen; es ist das >Unvergessliche<, das nicht einfach erinnert sondern dem nur in seiner Unnahbarkeit gedacht werden kann. Insofern gibt es keine Offenbarung als solche; es gibt nur den Diskurs der Offenbarung, der von einem Ereignis zeugt, dass den Status eines Nichts - der Erscheinung des unnahbaren Gottes - hat¹⁷; in den seine eigene Unvollständigkeit und seine Unmöglichkeit daher immer schon mit einbegriffen ist. Die geschichtliche Dialektik, die in diesem Diskurs am Werk ist und qua der sich religiöse Gemeinschaften reproduzieren, ist die des Erinnerns des >Unvergesslichen<. Am Anfang der Tradition stehen die Zeugen des Offenbarungsereignisses; sie ringen um eine Sprache, die Zeugnis gibt vom unvergesslichen Erscheinen Gottes. Die Gemeinschaft gründet sich auf diesem Zeugnis. Die Tradition stiftenden Zeremonien und Riten fungieren als symbolische Ausdrucksformen in welchen es sich materialisiert. Sie sind gelebte Erinnerung des >Unvergesslichen<. Was dieses Erinnern von der willkürlichen Erinnerung trennt ist, dass es nicht >über< die Offenbarung informiert, sondern diese selbst zum Sprechen bringt, - das Wort Gottes aus der heiligen Schrift vernehmbar werden lassen. Ein solches Vernehmen entspricht dem, was Benjamin eine auratische Erscheinung, „ein sonderbares Gespinst aus Raum und Zeit: die einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“ (Benjamin I; S.440) nennt. Insofern ist die der religiösen Ordnung entsprechende Geschichtlichkeit nicht eine der Wiederholung des Ursprungs als Wiederholung des Gleichen sondern der

¹⁷ Im christlichen Kontext ist das Offenbarungsereignis die Auferstehung. Durch die Auferstehung wird Jesus zum Messias. Die Theologie des Paulus, der selbst kein Jünger Jesu war und dessen Schriften vor den Evangelien verfasst wurden, gründet beinahe ausschließlich auf diesem Ereignis. Natürlich ist die Auferstehung kein verifizierbares historisches Vorkommnis; es hat den Status einer Leere - das leere Grab - und existiert nur im Diskurs des Paulus.

Aktualisierung des Ursprungs als Wiederholung der >einmaligen Erscheinung einer Ferne<, die am Gleichen des biblischen Zeugnisses erscheint, oder einfach: Er-Innerung der Unnahbarkeit Gottes. Und in diesem Sinn funktionieren auch die Riten und Zeremonien, die ja nur die symbolische Materialisierung der Überlieferung sind, im Modus der Wiederholung. Das religiöse Eingedenken ist also eine Zeit-Erfahrung, in der die in der rabbinischen Tradition formulierte „Unterscheidung zwischen den beiden Zeiten oder den beiden Welten (*olamim*): das *olam hazzeh*, das die Dauer der Welt von der Schöpfung bis zu ihrem Ende bezeichnet, und das *olam habba*, d.h. die Welt, die kommt, die unzeitliche Ewigkeit, die auf das Ende der Welt folgen wird“ (Agamben 2006, S.75-76), aufgebrochen ist. Die profane Zeit des *chronos* und die Zeit des *eschaton* - der Ewigkeit Gottes, die am Ende der Zeit die geschichtliche Welt erlöst haben wird - sind ineinander verschoben. Das macht die Tage des Eingedenkens zu Tagen der messianischen Zeit. Sie ist, wie Giorgio Agamben schreibt, eine Art >Rest<, der weder auf die Zeit des >chronos< noch auf die Ewigkeit Gottes reduzierbar ist und gleichsam keinen gesonderten Zeitabschnitt bezeichnet, der den beiden Zeiten als eigene Zeitspanne hinzugefügt werden könnte (vgl. Agamben 2006; S.72-101). Ihre paradoxe Struktur ist eine des >schon< und >noch nicht<. Das messianische Ereignis - die Offenbarung Gottes - hat sich >schon< ereignet, die Menschheit ist >schon< erlöst, gleichzeitig ist sie aber auch >noch nicht< erlöst und lebt weiter in der heillosen Zeit des >chronos<. Die messianische Zeit ist der >Rest<, den das messianische Ereignis in den >chronos< einführt und das Ergreifen dieses Rests; ein Rest der jede Gegenwart von sich selbst trennt und die Geschlossenheit der chronologischen Zeit aufsprengt, der jede Gegenwart nur ein bezugloser Punkt auf einer unendlichen Zeitachse bedeuten kann. Die Vorstellung, die dem zu Grunde liegt ist, „daß die ganze Vergangenheit sozusagen summarisch in der Gegenwart enthalten ist“ (Agamben 2006, S.91), dass die Gesamtheit des in jedem Augenblick Verlorenen für die Geschichte nicht vollends verloren, sondern als Rest in Gott aufgehoben und jeder Gegenwart zueigen ist. Im Eingedenken öffnet sich die

Gegenwart der in ihrem Inneren steckenden Vergangenheit indem sie sich nach Gott ausstreckt und so ihren Anspruch auf Selbstevidenz fallen lässt. Die Tage des Eingedenkens sind daher Tage „der vollendenden Zeit“ (Benjamin I; S.637). Sie unterbrechen den Lauf der Geschichte, der eine schuldhafte Gegenwart nach der Nächsten aus sich entlässt, und rekapitulieren „in einer ungeheuren Abbreviatur die Geschichte der ganzen Menschheit“ (Benjamin I; S.703). „Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollends zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation a l`ordre du jour - welcher eben der jüngste ist“ (Benjamin I; S.694).

In Schmitts Logik der Repräsentation übersetzt, ist der Diskurs der Offenbarung - das Zeugnis-Geben von Gott - gleichbedeutend mit der Repräsentation des Nicht-Subsumierbaren. Im ersten Teil haben wir dieses als Todestrieb bestimmt und unterstellt, dass dieser gleichwohl die geschichtliche Materialität der souveränen Repräsentation wie auch der symbolischen Existenz Gottes darstellt. Im Diskurs der Offenbarung sind es die religiösen Autoritäten, die über das richtige Zeugnis-Geben entscheiden. In Gottes Namen legen sie fest, wie die Zeremonien auszusehen haben und welche Lebensführung der heiligen Schrift entspricht. Im souveränen Diskurs entscheidet dagegen der Souverän über Recht und Unrecht des Gebarens. Was diese Gleichung jedoch zum Einsturz bringt und die Übertragung der religiösen Koordinaten in politische Theologie brüchig werden lässt, ist das Fehlen des Eingedenkens bzw. allgemeiner: das Fehlen einer Perspektive von Erlösung im Diskurs der Souveränität. In diesem repräsentiert der Souverän den Todestrieb. Der Todestrieb ist aber nichts anderes als die Gestalt, die die Gesamtheit des in jedem Augenblick Vergessenen annimmt, wenn die Gegenwart sich ihr verschließt. Im souveränen Diskurs ist dieses Gemach des Vergessenen verschlossen. Er kennt nur den performativen Willen des Souveräns, der den Diskurs des Gesetzes spricht; eine Sprache, die nur Anwesendes oder

Abwesendes (er)kennt und keine Er-Innerung des Abwesenden, keine Anwesenheit des Vergessenen. Der religiöse Diskurs dagegen beinhaltet ein Element, das der Lücke, die jede Symbolisierung Gottes von sich selbst trennt, Rechnung trägt. Jedes Zeugnis-Geben von Gott ist in sich mangelhaft und verweist auf ein Undefinierbares an ihm. Im Eingedenken strömt das Vergessene durch diese Lücke in die Gegenwart. Es ist die messianische Praxis, die den Todestrieb und sein schicksalhafteres Walten deaktiviert. Exponentiell mit ihrem Schwinden wächst die Melancholie, die Benjamin in der Figur des Engels der Geschichte festgehalten hat.

„Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewandt. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm (Benjamin I; S.697-698).

Im Eingedenken wird der Sturmflotte des Fortschritts - dem schicksalhaften Lauf der Naturgeschichte - der Wind aus den Segeln genommen indem es beginnt >in einer ungeheuren Abbeviatur< >das Zerschlagene< - die Gesamtheit dessen, was im individuellen wie auch im kollektiven Leben in jedem Augenblick vergessen wird - >zusammenzufügen<. „Der Erinnerung, die [es] sich einzuverleiben sucht (Benjamin I; S. 647), muss es zwangsläufig entfallen, denn es kann niemals Gegenstand der Anschauung und immer nur >einmalige Erscheinung einer Ferne< - d.h. Aura sein. Ist es den Erinnerungsbildern, die im unwillkürlichen Eingedenken erscheinen also eigentümlich, dass sie eine Aura haben, so ist diese zu bestimmen als dasjenige an den Bildern, was sie für den Erinnernden zu Einmaligen und nicht Festzuhaltenden macht. Die auratische Erscheinung definiert sich damit durch „ein Undefinierbares an ihr selbst“ (Stoessel 1983; S.46) wofür in einer religiösen Ordnung die Unnahbarkeit Gottes steht. Die Riten und

Zeremonien sind die symbolischen Formen des Eingedenkens. Sie sind die Art und Weise wie die in der heiligen Schrift bezeugten Geschehnisse - die Vergangenheit des alten Israel oder der Leidensweg Christi - erinnert werden. Was dieses Erinnern zum Eingedenken macht, ist seine Ausrichtung auf Gott hin. Die immer wieder kehrende Erinnerung der bezeugten Geschehnisse an den Feiertagen ist so nicht Wiederholung des Gleichen als Gleiches sondern Wiederholung des Gleichen als Anderes. Dieses Andere im Gleichen ist die Nähe des unnahbaren Gottes, die als Aura an der Erinnerung vernehmbar wird. Die religiösen Zeremonien und Riten sind ein Bitten um Gott - ihre >Sprache< ist die Sprache des Gebets in der sich „eine Differenz auf[tut] zwischen unserem (notwendigerweise) anthropomorphen Worten und Bildern von Gott und Gott selbst (>der in unzugänglichem Lichte wohnt<). Das Offenhalten dieser Differenz im Gebet, dieses >Leiden an Gott<, dieses Eingeständnis des Nichtwissen- und Nichtsagenkönnens hat zwangsläufig eine arme Sprache (Metz 2006; S.104), eine Sprache der Erinnerung, die ihren Gegenstand nicht identifiziert sondern >mit dem Vermögen belehnt< sich in seiner nicht anzueignenden Einmaligkeit mitzuteilen. Die Erfahrung, die diese Sprache eröffnet ist die Erfahrung der messianischen Zeit bzw. die auratische Erfahrung Gottes.

2.2.: Das Handwerk als Bestandteil der >Ordnungen der Erfahrung<

Diese Erfahrung des Einmaligen an der Wiederholung ist aber nicht auf die feierlichen Tage des Eingedenkens beschränkt; sie stellt für Benjamin vielmehr die geschichtliche Fundamentalstruktur vormoderner Gesellschaften und das Wesensmerkmal aller Erfahrung dar. Erfahrung ist in der Lebensweise aufgehobenes Eingedenken - im alltäglichen Lebensvollzug materialisierte Erinnerung des Unvordenklichen. Die Produktionsweise, die ihr entspricht ist die handwerkliche. „Das geistige Bild jener handwerklichen Sphäre (...) ist vielleicht niemals auf so bedeutungsvolle Weise umschrieben worden wie von Paul Valery. Er spricht von den vollkommenen Dingen in der Natur, makellosen Perlen, vollen,

gereiften Weinen, wirklich durchgebildeten Geschöpfen und nennt sie >das kostbare Werk einer langen Kette einander ähnlicher Ursachen<. Die Anhäufung solcher Ursachen aber habe ihre zeitliche Schranke nur an der Vollkommenheit. >Dieses geduldige Verfahren der Natur, sagt Paul Valery weiter, wurde vom Menschen einst nachgeahmt. Miniaturen, aufs vollendetste durchgearbeitete Elfenbeinschnitzereien, Steine, die nach Politur und Prägung vollkommen sind, Arbeiten in Lack oder Malereien, in denen eine Reihe dünner, transparenter Schichten sich übereinander legen<“ (Benjamin II; S.448). Im Handwerk imitiert der Mensch die vervollkommnende Arbeit der Natur. Doch welcher Art ist diese Arbeit? Was bringt die Natur, um sich zu vervollkommen, in sich selbst ein? Ja wohl ihre Geschichte, denn was ist die Vollkommenheit ihrer Dinge, wenn nicht das Produkt der Geschichte des organischen Lebens in ihrer Gesamtheit? Dieses >geduldige Verfahren der Natur< wurde vom Menschen im Handwerk >einst nachgeahmt<. Er bringt seine ganze Vergangenheit in den Produktionsprozess ein und vervollkommnet so seine Erzeugnisse. Der Modus durch den er dies tut, ist der Modus der Übung. Sie hat für das Vervollkommen der gegenständlichen Welt in der alltäglichen Arbeit dieselbe Bedeutung wie die Zeremonien und Riten für das Vollenden der Zeit an den Feiertagen. Übung ist nicht Einübung handwerklicher Fertigkeiten als sich historisch gleich bleibende, sie ist Wiederholung derselben als sich gleich bleibende, um einen Gebrauch zu eröffnen, in dem weder der Handwerker seinen Gegenstand noch dieser den Handwerker „unter seine Gewalt“ bringt, sondern „der Wille, im Binnenraum des Körpers, ein für alle Mal zu Gunsten der Organe abdankt - zum Beispiel der Hand“ und diese mit dem Gegenstand des Gebrauchs „hinter seinem Rücken sich verständigten“ (Benjamin IV, S.406). Man kann einen solchen Gebrauch in Anlehnung an die oben dargestellten Zusammenhänge einen auratischen Gebrauch nennen. Die Kommunikation zwischen dem Handwerker und seinem Arbeitsgegenstand obliegt nicht dessen Willkür; sie vollzieht sich unwillkürlich >hinter seinem Rücken<. Übung ist der Modus in dem diese Kommunikation zustande kommt. Sie ist

eine Inkorporationsstruktur in der das Bewusstsein nicht ununterbrochen auf dem Plan sein muss, sondern eine Selbstvergessenheit erzeugt, die den Arbeitenden in einen Zustand geistiger Entspannung versetzt, den Benjamin als Langeweile charakterisiert. In diesem Zustand rückt der Arbeitende von seinem Willen ab und tritt in jene unbewusste Kommunikation mit seinem Arbeitsgegenstand, denn „Langeweile ist immer die Außenseite des unbewußten Geschehens“ (Benjamin V, S.162). Dieses geht in den Arbeitsgegenstand ein und verleiht ihm die jedem Handwerksstück eigene Einmaligkeit. Was aber aus dem Unbewussten in den Gegenstand eingeht ist die menschliche Geschichte, die >sozusagen summarisch in der Gegenwart enthalten ist<. Durch dieses Einbringen der Geschichte in den Arbeitsprozess vervollkommnet das Handwerk seine Erzeugnisse und imitiert die >geduldige Arbeit der Natur<. Und genau in diesem Sinne spricht Benjamin von der handwerklichen Produktionsordnung als den „Ordnungen der Erfahrung“ (Benjamin I, S.635) zugehörig. Erfahrung obwaltet dort, wo die Beziehung zum Unbewussten in die menschliche Praxis eingeschrieben ist.

2.3.: Die gesellschaftlichen Ursachen der Selbstentfremdung

In der Moderne, so Benjamins epochale These, geraten die >Ordnungen der Erfahrung< in die Krise. An die Stelle der Erfahrung tritt das >Chockerlebnis< als dem modernen Menschen eigentümliche Art der Erfahrung der Sinneseindrücke. Die Funktion des Bewusstseins - den >Chockmoment< an den Sinneseindrücken abzuwehren - ist hierfür zentral. „Vielleicht kann man die eigentümliche Leistung der >Chockabwehr< zuletzt darin sehen: dem Vorfall auf Kosten der Integrität seines Inhalts eine exakte Zeitstelle im Bewusstsein anzuweisen. Das wäre eine Spitzenleistung der Reflexion. Sie würde den Vorfall zu einem Erlebnis machen“ (Benjamin I, S.615). Das Bewusstsein wandelt den Sinneseindruck in ein Erlebnis um. Es verhindert dadurch, dass dieser sich im Unbewussten mit den Gedächtnisspuren auf undurchschaubare Weise durchdringt und in

die Erfahrung des Menschen eingehen kann. In der Erinnerung, die das Erlebnis aus der Vergangenheit hervorholt, hat dieses den Status eines >Andenkens<. „In Ihm hat die zunehmende Selbstentfremdung des Menschen, der seine Vergangenheit als tote Habe inventarisiert, sich niedergeschlagen¹⁸“ (Benjamin I, S.681). Der Prozess der Selbstentfremdung des Menschen ist damit in einen unmittelbaren Zusammenhang zu der Zunahme jener Situationen gestellt, die das Bewusstsein auf den Plan rufen. Aber wie sieht diese Zunahme im Konkreten aus? Und was an ihnen ruft das Bewusstsein auf den Plan? Die Antwort auf letztere Frage kann nur sein: der >Chockmoment< an den Sinneseindrücken, denn die psychische Funktion des Bewusstsein ist die der >Chockabwehr<. „Fällt sie aus, so würde sich grundsätzlich der freudige oder (meist) unlustbetonte Schreck einstellen, der nach Freud den Ausfall der Chockabwehr sanktioniert“ (Benjamin I, S.615). Je größer also der >Chockcharakter< der Sinneseindrücke ist, desto unablässiger muss das Bewusstsein seine Arbeit tun. Der >Chock< ist nicht das Geschehnis als solches, sondern die Art und Weise wie es für uns überhaupt anwesend sein kann. Diese Art und Weise wie uns die Dinge erscheinen, ist historisch variabel¹⁹. Im Übergang zur Moderne tritt der >Chock< an die Stelle der Aura, „wenn man die Vorstellungen, die, in der memoire involontaire beheimatet, sich um einen Gegenstand der Anschauung zu gruppieren streben, dessen Aura nennt“ (Benjamin I, S.644). Die auratische Wahrnehmung gehört den >Ordnungen der Erfahrung< zu. Sie wahrt die Beziehung zum Unbewussten, indem sie das Angesehene >mit dem Vermögen belehnt, den Blick aufzuschlagen<. Die >chockhafte< Wahrnehmung dagegen zerfällt in zwei Szenarien. In die Abwehr des >Chocks< durch das Bewusstsein und seine traumatische Wirkung, wenn er den Reizschutz durchbricht.

¹⁸ In derselben Notiz heißt es weiter - „das Andenken [kommt] von der abgestorbenen Erfahrung her, welche sich, euphemistisch, Erlebnis nennt“ (Benjamin I, S.681).

¹⁹Im >Kunstwerk-Aufsatz< schreibt Benjamin: „Innerhalb großer geschichtlicher Zeiträume verändert sich mit der gesamten Daseinsweise der menschlichen Kollektiva auch die Art und Weise ihrer Sinneswahrnehmung“ (Benjamin I, S.478).

Wir sind damit wieder bei der Frage nach der Situation. Konkreter gefragt: Wie sehen jene gesellschaftlichen Zusammenhänge aus, die dem Menschen die Welt nicht mehr anders als >chockhaft< wahrnehmen lassen? Welche gesellschaftlichen Umbrüche sind für die Zunahme des >Chockmoments< an den Sinneseindrücken verantwortlich? Oder wiederum anders gestellt: Was sind die zentralen gesellschaftlichen Mechanismen, die den Niedergang der auratischen Wahrnehmung und mit ihr den der >Ordnungen der Erfahrung< begründen? Im Passagen-Werk heißt es dazu: „Der Prozeß der Verkümmern der Erfahrung beginnt bereits in der Manufaktur. Er fällt, anders gesprochen, in seinen Anfängen zusammen mit den Anfängen der Warenproduktion“ (Benjamin V, S.966). Und an anderer Stelle ist weiter zu lesen: „Die Massenproduktion ist die ökonomische, der Klassenkampf die gesellschaftliche Hauptursache für den Verfall der Aura“ (Benjamin V, S.433). Warenproduktion, Massenproduktion und Klassenkampf stellen also die hier zur Frage stehenden Mechanismen dar. Sie laufen zusammen in der Konstitution der kapitalistischen Produktionsweise, die den Überlieferungszusammenhang der Tradition aufsprengt und so den Niedergang der Aura inauguriert. Die in ihr wirksame Dynamik - der Zwang zur permanenten Revolutionierung der Produktionsanlagen und mit dieser, die der gesamten Gesellschaft - zerreißt im Dienste der Erschließung des Weltmarktes alle herkömmlichen symbolisch-sozialen Formen²⁰. Eric L. Santner charakterisiert diese Entwicklung als Entgrenzung der in Teil I dargestellten schicksalhaften Dynamik der Geschichte.

²⁰ Im Kommunistischen Manifest stellen Marx und Engels diese Dynamik der kapitalistischen Gesellschaft emphatische aus: „Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftliche Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die erste Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen. Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen anderen aus. Alle festen, eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altherwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veraltern, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht [...]. Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel. Überall muß sie sich einnisten, überall anbauen, überall Verbindungen herstellen“ (Marx/Engels 1973, S.15-16).

“The capitalist mode of production converts into its own structural principle the natural historical rhythms proper to the reason of states. Mythic violence, the natural historical cycles of the rise and fall of empires and states - of the establishment, augmentation, and decay of institutions - under conditions of modern capitalism, all this had at some level penetrated the fabric of daily life, had become part of the >life cycle< of capitalist production itself” (Santner 2006, S.76).

Kapitalismus bedeutet die Invasion des Wiederholungszwangs in den Bereich der Produktion; das naturgeschichtliche Auf und Ab souveräner Ordnungen ist sein innerstes Funktionsprinzip. Wie ich im Bezug auf Carl Schmitt ausgeführt habe, ist diese souveräne Ordnung aber immer gedoppelt; - als symbolische Ordnung. Der Souverän ist symbolischer Vater. Seine Macht kommt ihm nicht als Person zu. Der König ist nicht eigentlich König; er ist ein >kleiner anderer<, der König spielt; ein sterblicher Körper im unsterblichen Gewand der Königswürde. Die Repräsentation des Todestriebes ist dieses Gewand. Es existiert nur, weil die Untertanen ihre eigene >Zuviel-heit< auf einen anderen als ihren König - die Personifikation des >großen Anderen< - übertragen. Sie tun das nicht bewusst und es scheint ihnen als wären sie Untertanen, da er König ist und nicht umgekehrt. Marx kommt auf genau den gleichen Fall zu sprechen. „Dieser Mensch“ - schreibt er in einer Fußnote des Kapitals - „ist z.B. nur König, weil sich andre Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist“ (Marx 2002, S.70). Marx bringt dieses Beispiel einer verdinglichten Herrschaftsbeziehung an der Stelle des Kapitals, die sich mit der Form der Ware und seinem Fetischcharakter befasst. In der Waren produzierenden Gesellschaft spielt das Geld strukturell die gleiche Rolle wie der symbolische Vater (vgl. Zizek 1989, S.16 u.f.). Wie dieser hat es den Status einer Ausnahme. Einer Ausnahme, die die Gleichheit der einzelnen Teile ermöglicht. So wie sich die Menschen im Bezug auf den symbolischen Vater - Gott oder der Souverän - als Geschöpfe bzw. Untertanen gleichen, so gleichen sich die Dinge in Bezug auf das Geld als Ware. D.h. so wie der Souverän das Gemeinsame an der Mannigfaltigkeit menschlicher Singularität artikuliert,

so stellt das Geld das Gemeinsame an der Mannigfaltigkeit der Dingwelt aus. Im Falle der Souveränität betrifft das Gemeinsame - wie ich im ersten Teil gezeigt habe - nicht etwas, das den Menschen als Eigenschaft zukommt, sondern seine Existenz als todesgetriebene Singularität, die im personifizierten Urheber des >großen Anderen< repräsentiert ist. Und im Falle des Geldes als der Verkörperung des Werts? Welcher Art ist das von ihm repräsentierte Gemeinsame? Auf jeden Fall betrifft es auch in diesem Fall nichts, was den Dingen sinnlich oder eigenschaftlich zukommt. „Man mag (...) eine einzelne Ware drehen und wenden wie man will, sie bleibt unfaßbar als Wertding“ (Marx 2002, S.60-61). Ihre Existenz ist gezeichnet von dem Schicksal sowohl Gebrauchsding wie auch Tauschding zu sein. In der kapitalistischen Warenökonomie wird ein Großteil der Gebrauchsdinge nicht mehr subsistenzwirtschaftlich oder als Auftragsarbeiten, sondern für einen anonymen Markt und d.h. als Ware produziert. Die Produktion ist nur Mittel zum Zweck des Tausches. Die Frage die Marx beschäftigt, ist die nach der Bedingung der Möglichkeit dieses Tausches. Wiederum in einer Fußnote, die auch Benjamin für seine Passagenarbeit exzerpiert hat, charakterisiert er die Rätselhaftigkeit allseitiger Austauschbarkeit. „Sage ich: Römisches Recht und deutsches Recht sind beide Rechte, so ist das selbstverständlich. Sage ich dagegen: Das Recht, dieser abstrakte Begriff, verwirklicht sich im römischen Recht und im deutschen Recht, diesen konkreten Rechten, so wird der Zusammenhang mystisch“ (Marx 2002, S.71). Doch genau das sagen die privaten Warenproduzenten, indem sie produzieren, um zu tauschen. Im Tausch setzen sie die Produkte ihrer Arbeit als Werte gleich; und d.h. auch: Sie setzen ihre konkreten Arbeiten als abstrakte menschliche Arbeit gleich. Für den privaten Warenproduzenten zählt daher jede konkrete Arbeit und jedes konkrete Ding nur, sofern sie/es Erscheinungsform abstrakter Arbeit bzw. abstrakten Werts ist. Denn der einzige Gebrauchswert, den das Arbeitsprodukt für den Produzenten hat, liegt im Verkauf der Ware - d.h. in der Umwandlung des konkreten Dings in Wert bzw. Geld. Die Produktion von Wert ist also das einzige Ziel des Arbeitsprozesses. Gleichsam kann sich der Wert einer Ware

erst in der Zirkulation - im Moment ihres Verkaufs - realisieren. „Diese vorübergehende Kluft zwischen Produktion des Werts und seiner Aktualisierung ist entscheidend: Selbst wenn der Wert in der Produktion produziert wird, ohne dass der Prozess der Zirkulation erfolgreich abgeschlossen wird, gibt es *stricto sensu* keinen Wert - diese Zeitgebundenheit ist hier die eines futur anterieurs, d.h. Wert *ist* nicht, er wird nur gewesen sein, er wird rückwirkend aktualisiert, performativ eingesetzt“ (Zizek 2005, S.33). Der Warenproduzent ist notwendigerweise Spekulant; ein Spieler, der seinen Einsatz durch die Produktion bestimmter Waren macht. Ob er gewinnen wird, d.h. ob seine Ware in die Hand eines Käufers fällt, ist nie vollends vorherzusehen und trotzdem muss er unentwegt versuchen, gerade dies vorherzusehen. Er muss vorhersehend entscheiden, dass die Waren, die er produziert, für andere Gebrauchswerte gewesen sein werden und sie diese bei ihm und nicht bei seinen Konkurrenten gekauft haben werden. Kurz, er ist gezwungen das Unmögliche zu tun: die Offenheit der Zukunft in der Gegenwart zu schließen. Dieser Zwang begründet die Dynamik der permanenten Selbstrevolutionierung des Kapitals. Die einzelnen Kapitalisten sind getrieben alles zu tun, um den Absatz ihrer Produkte zu garantieren und die Konkurrenten vom Markt zu verdrängen. Es beginnt die Jagd nach dem Mehrwert und das Einfühlen in den Kunden; denn der einzige Anhaltspunkt für den Kapitalisten, ist die maßlose Produktion des Mehrwerts²¹, sowie die größtmögliche Einfühlung in das Begehren des Kunden. Mit diesen Faktoren steigt und sinkt die Wahrscheinlichkeit, dass seine Produktion von Waren,

²¹ Die Produktion des Mehrwerts erfolgt vorwiegend auf zweierlei Arten. Als die Produktion des absoluten Mehrwerts einerseits; d.h. durch unmittelbare Verlängerung der Arbeitszeit, Beschleunigung des Arbeitsablaufs sowie Verkürzung der Pausenzeiten. Andererseits als die Produktion des relativen Mehrwerts und d.h. vor allem durch die Steigerung der Produktivkraft der Arbeit. „Kooperation, Teilung der Arbeit und der Einsatz von Maschinerie bewirken eine Erhöhung der Produktivkraft der Arbeit: Mit demselben Arbeitsaufwand kann eine größere Zahl von Produkten hergestellt werden“ (Heinrich 2004, S.109). Diesen Vorteil - mehr Waren mit dem gleichen Arbeitsaufwand zu produzieren - gegenüber den Konkurrenten am Markt zu optimieren, ist für die einzelnen Kapitalisten letztlich auch das entscheidende Motiv die Produktivkraft der Arbeit zu erhöhen. Kann nämlich ein Kapitalist etwa durch die Anwendung neuer Technologie in der gleichen Zeit mehr produzieren als seine Konkurrenten, erzielt er einen Extramehrwert, da er unter dem Wert der >gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit< produziert, sein Produkt aber um diesen Wert verkaufen kann (vgl. Heinrich 2004, S.104 u.f.).

die Produktion von Waren gewesen sein wird. Wenn Benjamin schreibt, dass „eine Hölle (...) in der Warensseele [tobt], die doch scheinbar ihren Frieden im Preis hat“ (Benjamin V, S.466), spricht er von dieser endlosen Jagd des Kapitals nach Steigerung des Mehrwerts. Gleichsam bezeichnet er damit das, was im Geld repräsentiert ist - eben die schicksalhafte Getriebenheit des Kapitalismus nach permanenter Selbstrevolutionierung. So wie die symbolische Herrschaft des Souveräns ist auch die des Geldes fetischisiert. Das Geld als das Prinzip der Austauschbarkeit privat produzierter Waren wirkt auf die Tauschenden als Zwang zur Steigerung des Mehrwerts, obschon dieses ja nur Kraft ihres Strebens nach Tausch existiert. Im Gegensatz zur symbolischen Ordnung des Vaters ist das Geld ein leerer Herrensingifikant, der - wie wir noch sehen werden - vom Warenfetisch modisch ausstaffiert wird. Kein >kleiner anderer< fungiert als seine unmittelbare Verkörperung. Folglich gibt es auch niemanden, der in einer souveränen Entscheidung die Exzessivität der Bedeutungssetzung still stellt. „In der Tat heißt die Bedeutung der Ware: Preis; eine andere hat sie, als Ware, nicht. [...] Wie die Ware zum Preis kommt, das läßt sich nie ganz absehen, weder im Lauf ihrer Herstellung noch später wenn sie sich auf dem Markt befindet“ (Benjamin V; S.466). Sie wird immer erst nachträglich Preis, d.h. Wert gewesen sein. Aus dieser Kluft von Produktion und Realisation des Werts erwächst der Zwang zur permanenten Revolutionierung der Lebens- und Produktionsformen. Und es ist diese Jagd des Kapitals nach den besten Verwertungsbedingungen, die sich in den ununterbrochenen Änderungen der Warenpreise ausdrückt.

Vor diesem Hintergrund ist verständlich, warum Benjamin in der kapitalistischen Warenproduktion die Ursache für den Niedergang der Aura und der >Ordnungen der Erfahrung< erkennt. Die Dynamik des Kapitalismus hat den „Traumvogel“ der Langeweile, „der das Ei der Erfahrung ausbrütet“ (Benjamin II, S.446) aus der Welt menschlicher Praxis vertrieben. „>Die Zeit<“ - schreibt Benjamin in den Worten Valerys - „in der es auf Zeit nicht ankam<“ ist damit vorbei. „>Der heutige Mensch arbeitet nicht mehr an dem, was sich nicht abkürzen läßt<“ und „>es ist

fast, als fiele<“ die „>wachsende Abneigung gegen langdauernde Arbeit zusammen<“ mit dem „>Schwund des Gedankens der Ewigkeit<“. Die Bürger von Heute sind „Trockenwohner der Ewigkeit“ (Benjamin II, S.448-449)²². Ihr Leben kennt keine Tage des Eingedenkens, noch Arbeitsrhythmen, die sie in den Zustand der Selbstvergessenheit versetzen; und es endet mit einem Tod, den sie „aus der Merkwelt der Lebenden immer weiter herausgedrängt“ (Benjamin II, S.449) haben.

Die Getriebenheit des Kapitals nach permanenter Selbstrevolutionierung hat die auf Ewigkeit und Tradition basierenden Produktions- und Lebensformen zerstört. Die zunehmende Industrialisierung der Produktion führte zu massiver Landflucht und einem rasanten Anwachsen der Städte. In den neu entstandenen Großstädten leben Menschen von verschiedenster sozialer und kultureller Herkunft und ohne unmittelbare tradierte und/oder soziale Beziehungen auf engem Raum zusammen. Dem Leben in dieser modernen Großstadt gilt mitunter auch Benjamins primäres Interesse in seiner Phänomenologie der Moderne. Es ist bestimmt von dem „Bestreben, durch ein vielfältiges Gewebe von Registrierungen den Ausfall von Spuren zu kompensieren, den das Verschwinden des Menschen in den Massen der großen Städte mit sich bringt“ (Benjamin I, S.549-550). Die Zerstörung historisch gewachsener sozialer Lebenszusammenhänge - der >Ausfall der Spuren<, der eine Masse anonymer Einzelner hinterlässt - fällt mit dem Zwang zur permanenten Spurensuche im Sinne eines maßlosen Kontroll- und Identifikationsstrebens zusammen. Technische Erfindungen ermöglichten eine völlig neue Qualität der Registrierung. Jene der Photographie „bedeutet für die Kriminalistik nicht weniger als die des Buchdruckes für das Schrifttum bedeutet hat. Die Photographie ermöglicht zum ersten Mal, für die Dauer und eindeutig Spuren von einem Menschen festzuhalten. [...] Seither ist kein Ende der Bemühungen abzusehen, ihn

²² Als >Trockenwohner< bezeichnete man jene Bewohner und Bewohnerinnen eines Hauses, die dieses im ersten Jahr nach der Erbauung bewohnten, um durch regelmäßige Beheizung der Räume das Mauerwerk trocken zu legen. War dieser Zweck erreicht, räumten die >Trockenwohner< das Haus für seine eigentlichen BewohnerInnen.

dingfest im Reden und Tun zu machen“ (Benjamin I, S.550). Organisierte und reproduzierte sich das städtische Leben ehemals vorwiegend durch unmittelbare soziale und symbolische Interaktionsformen, die dem Stadtbild und dem kollektiven Gedächtnis ihrer BewohnerInnen eingeschrieben waren, so ist das moderne Großstadtleben vorrangig Gegenstand dirigistischer Planungs- und Verwaltungsanstrengungen, die von den Erfahrungen der Menschen entkoppelt sind.²³ Das dieser Prozess nicht ohne Widerstände vor sich ging, macht eine Notiz aus dem Jahre 1864, beinahe sechzig Jahre nach Einführung der Häuserzählung durch Napoleon, deutlich. „Von dem Quartier der Schreiner heißt es [...]: >Wenn man einen Bewohner dieser Vorstadt nach seiner Adresse fragt, wird er stets den Namen geben, den sein Haus trägt, und nicht die kalte, offizielle Nummer<“ (Benjamin I, S.549). Im Unterschied zur Nummer als willkürliche Identifikation eines Gegenstandes ist der Name schöpferischer Ausdruck des Zusammenlebens. Der Übergang vom Namen zur Nummer steht in unmittelbarem Zusammenhang mit einer tief greifenden Veränderung, auf die Joan Copjec hinweist, wenn sie eine in der Mitte des 18. Jahrhunderts geschriebene Klassifizierung von Gebäuden mit einer aus dem frühen 19. Jahrhundert konfrontiert. „Die erste [...] listet folgende Architekturgattungen auf: >Leicht, elegant, delikat, rustikal, naiv, feminin, grandios, kühn, schrecklich, zwergenhaft, frivol, zügellos, unsicher, vage, barbarisch, kalt, armselig, steril oder flüchtig<, die zweite [...] bietet eine ganz andere Liste an: >Amphitheater, Äquadukte, Triumphbögen, (...), Bäder, Basare, Glockentürme, Büchereien (...), Kollegien (...), Getreidesilos, Grotten (...), Villen, Märkte (...), Pagoden, Palais, leichte Häuser.< [...] Adjektive, die eine sinnliche Beschreibung eines Gebäudes, seines Charakters oder seiner Physiognomie liefern, sind durch Substantive überwunden und ersetzt worden, die den *Nutzen* eines Gebäudes bezeichnen; zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts wird zum

²³ „Statt des Kraftfeldes, das mit der Entwertung der Erfahrung der Menschheit verloren geht, erschließt sie sich ein neues in Gestalt der Planung. Die Masse der unbekanntenen Gleichförmigkeiten wird gegen die erprobte Vielfalt des Überlieferten aufgeboten“ (Benjamin V, S.962).

ersten Mal in der Geschichte die Natur eines Gebäudes nicht in seiner Beziehung zu einer Ur- oder Idealform, nicht in seinem symbolischen Wert, sondern in seiner Funktion liegend gedacht“ (Copjec 2004, S.97). Die erste Liste ist Ausdruck einer Ordnung, in der die Erfahrung, die Menschen mit ihrer gegenständlichen Umwelt machen, aufgehoben ist. Der symbolische Wert eines Gebäudes ist die Symbolisierung dieser Erfahrung, der sich in den konkreten Erscheinungen der Gebäude materialisiert. Im 19. Jahrhundert dagegen, geht keine Erfahrung mehr in die Gebäude ein und sie sind bestimmt durch ihren Nutzen und ihre Funktion. Stil und Ornamentierung werden zu etwas Willkürlichem, das ihnen als Äußerliches wahlweise übergestülpt werden kann. Die Wiener Ringbauten können hierfür als exemplarisch gelten. Imitiert das Parlament die antike Baukunst, um seine Funktion als Hort der Demokratie zu unterstreichen, so reproduziert die Universität die Architektur der Renaissanceepoche, die das Zeitalter der Wissenschaften begründet hat.

Die Revolution, die sich in dieser Veränderung der Klassifikation von Gebäuden ausspricht ist allerdings viel weit reichender. Sie betrifft das fundamentale Prinzip der Vergesellschaftung; die Etablierung einer Vergesellschaftungsweise im Modus der technischen Rationalität, die immer weitere Bereiche des Lebens dem Diktat der bewusstseinsimmanenten Kategorien von Funktionalität und Nützlichkeit unterwirft. „Dass nur über die Vorstellung eines bestimmten Ziels oder einer bestimmten Gestalt Nützlichkeit [wie auch Funktionalität] überhaupt gedacht werden kann“ (Copjec 2004, S.104) ist die innerste Wahrheit dieser Rationalität. In anderen Worten: Die moderne Vergesellschaftung funktioniert nach geschlossenen Mittel-Zweck-Relationen, die alles Unvorhergesehene und d.h. heißt auch jede geschichtliche Alterität aus ihrem reibungslosen Walten ausschließt. Wie die Häuser als Nummern gezählt werden, so zählt der Mensch in seiner Existenz als gesellschaftliches Wesen nur noch als >Typ<. Als >Typ<, d.h. als Individuum, das durch eine Reihe von Merkmalen und Eigenschaften bestimmt ist, ist er für die Planungs- und Verwaltungsapparate von Bedeutung, die bestrebt sind, das

Zusammenleben der isolierten Privatpersonen funktional auszurichten und zu organisieren. Die moderne Technik ist gleichsam Vorbild wie Effekt dieses Prinzips, das das Prinzip der Konstruktion bzw. der Montage ist. Demnach werden isolierte Einzelteile nach einem vorher festgelegten Konstruktionsplan montiert, um einen möglichst effizienten und reibungslosen Funktionszusammenhang herzustellen. „>Das Gefühl, auf die anderen angewiesen zu sein, vordem ständig durch das Bedürfnis wach gehalten, stumpft sich im reibungslosen Ablauf des sozialen Mechanismus allmählich ab. Jede Vervollkommnung dieses Mechanismus setzt gewisse Verhaltensweisen, gewisse Gefühlsregungen ... außer Kraft<. Der Komfort isoliert. Er rückt, auf der anderen Seite, seine Nutznießer dem Mechanismus näher“ (Benjamin I, S.630). Die Großstadt ist für Benjamin der paradigmatische Ort dieses Mechanismus, der die Menschen zu seinen Anhängseln degradiert. Sie ist ein sozialer Ort, der durch anonyme Formen der Übereinkunft - Verkehrsordnung, geldvermittelte Kauf- und Verkaufsbeziehungen, Gesetze zur Sicherung der öffentlichen Ordnung, Hygienevorschriften u.v.m. - strukturiert ist. Technische Neuerungen wie die Erfindung motorisierter Fahrzeuge und Verkehrsmittel haben das Stadtbild nachhaltig geprägt. Die Dressur der Körper durch die moderne Technik - die Unterwerfung des Lebens unter die tote Arbeit - beginnt sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend auszubreiten. „Was der Lunapark in seinen Wackeltöpfen und verwandten Amusements zustande bringt, ist nichts als eine Kostprobe der Dressur, der der ungelernete Arbeiter in der Fabrik unterworfen wird. [...] Ihr Verhalten ist eine Reaktion auf Chocks“ (Benjamin I, S.632), wie das aller GroßstadtbewohnerInnen, die sich täglich ihren Weg durch den Verkehr bahnen, eingenommen von der sichernden Erfassung der Situation, und die sich auch in ihren eigenen vier Wänden zunehmend in den Wirkbereich von Maschinen (Telefon, Haushaltsgeräte,...) gestellt sehen, die ihr Verhalten in Beschlag nehmen. Auf die Eingangsfrage zurückkommend können wir nun folgern, dass die Technisierung der Lebens- und Berufswelt und die Ausdehnung der Kontroll- und Verwaltungsmechanismen, sowie die Expansion des

Warenmarktes - d.h. die Unterwerfung des Lebens unter die technischen Prinzipien von Nützlichkeit und Funktionalität - jene gesellschaftlichen Faktoren darstellen, die für die Zunahme des >Chockmoments< an den Sinneseindrücken und d.h. in Folge auch für die zunehmende Selbstentfremdung des Menschen verantwortlich sind.

2.4.: Die Anrufung als >Typus< und der >reflektorische Mechanismus<

„Je größer der Anteil des >Chockmoments< an den einzelnen Eindrücken ist, je unablässiger das Bewusstsein im Interesse des Reizschutzes auf dem Plan sein muss, je größer der Erfolg ist, mit dem es operiert, desto weniger gehen sie in die Erfahrung ein; desto eher erfüllen sie den Begriff des Erlebnisses“ (Benjamin I, S.615). Das Dasein in der modernen Gesellschaft und das in den Metropolen im Besonderen, entspricht dem. Seine BewohnerInnen sind Menschen, die ihrer Erfahrung, d.h. einer lebendigen und in ihre Tätigkeiten eingeschriebene Beziehung zum Unbewussten, beraubt sind, da sie der soziale Mechanismus nur als Typus und nicht in ihrer geschichtlichen Alterität integriert. Die gesellschaftliche Anrufung als Typus bedeutet, dass der symbolische Körper des Subjekts - die Identität des Menschen - Produkt menschlicher Willkür und nicht mehr Ausdruck eines unwiderruflichen göttlichen Willens ist. Seine Identität entspricht einer Summe an Eigenschaften, Merkmalen und Qualifikationen, die ihm rein zufällig zukommen²⁴. In dieser Qualität als bestimmbarer Gegenstand sind alle Individuen gleich, so sehr sie sich >vom Typ her< auch

²⁴ Giorgio Agamben liest Marx Unterscheidung zwischen vorbürgerlichem Ständesystem und bürgerlicher Klassenherrschaft im Hinblick auf diese Transformation der Einschreibung der Individuen in die symbolische Ordnung. „Solange das System der *Stände* noch bestand hatte, konnte die durch die Arbeitsteilung bedingte Aufspaltung jedes Individuums zwischen persönlichem und professionellem, bestimmten Arbeitsumständen untergeordnetem Leben nicht ans Licht treten. [...] Die Klasse steht demnach für die Spaltung zwischen dem Individuum und seiner sozialen Stellung, die sich ihrer Bedeutung, die sie im *Stand* noch innehatte, entledigt hat und sich jetzt in ihrer reinen *Zufälligkeit* zeigt“ (Agamben 2006, S.40-41). Im Unterschied zu Marx behaupten wir aber, dass hinter der sozialen bzw. symbolischen Identität nicht noch eine intime, authentische Persönlichkeit existiert, sondern nur das gestaltlose Walten des Todestriebes, das jede Identifikation zu sich selbst in ein Verhältnis der Spannung setzt.

unterscheiden. Waren die Subjekte also ehemals gleich, hinsichtlich ihres Status als Geschöpfe Gottes bzw. als Untertanen eines Königs, so sind sie es in der modernen Gesellschaft qua ihrer Existenz als >Typen<. Der >Typus< ist wie das Geld, ein leerer Herrsignifikant, der Gleichheit und Vergleichbarkeit der Individuen garantiert. Im Unterschied zu seinem vor-modernen Pendant - der symbolischen Existenz Gottes bzw. des Souveräns - hat der >Typus< aber keinen Anteil an Geschichtlichkeit im Sinne einer symbolischen Anwesenheit des Vergessenen. Der innere Mangel - die Unvollständigkeit des Menschen bzw. seine todesgetriebene Schicksalsunterworfenheit, die vormals in der leidenschaftlichen Unterwerfung unter einen allmächtigen Gott/Souverän symbolisch vernäht war - ist in der modernen Vergesellschaftung strukturell verdrängt. Das Subjekt ist reduziert auf ein bewusstes, funktionales Selbst, das sein Dasein als Anhängsel der objektivierten gesellschaftlichen Vollzüge fristet. Diese Unterwerfung unter den Funktionszusammenhang der Gesellschaft nennt Benjamin den „reflektorischen Mechanismus“ (Benjamin I, S.632). Er ist den Menschen nicht äußerlich und daher auch immer weiter in jene Bereiche des Lebens eingedrungen, die nicht unmittelbar von den gesellschaftlichen Mechanismen betroffen sind, „so daß sie auch in ihrer privaten Sphäre, wie leidenschaftlich sie immer bewegt sein mögen, nicht anders als reflektorisch fungieren können“ (Benjamin I, S.634). Die Herrschaft des reflektorischen Mechanismus bedeutet, dass das Bewusstsein ununterbrochen auf dem Plan ist, um die >Chocks< - die traumatische Wirkung der Sinneseindrücke - abzuwehren. Im ersten Teil haben wir das >Trauma< bzw. den >Chock< im Kontext der Verführung kennen gelernt. Die Botschaften, die der Andere - die symbolische Ordnung - aussendet, sind qua seiner schuldhaften Mangelhaftigkeit rätselhaft Chiffren, die uns verführen/traumatisieren. Sie sind die >Quell-Objekte des Todestriebes<. In der Moderne ist die Verführung zur Norm geworden, da der Mangel der Ordnung und die Insistenz des Todestriebes nicht mehr in der Figur des symbolischen Vaters repräsentiert sind. Wenn der reflektorische Mechanismus also die >Chocks< abwehrt und so die

Sinneseindrücke in >Erlebnisse< umwandelt, funktioniert dieser genau nach dem Prinzip des Phantasmas. „Im Phantasma stellt das Subjekt eine Beziehung zur Objekt-Ursache seines Begehrens (a) her, die den Verlust des Subjekts >vergegenwärtigt<“ (Copjec 2004, S.129). Der reflektorische Mechanismus identifiziert die rätselhafte Botschaft, wodurch er ihre traumatisierende Wirkung - den von der Uneindeutigkeit jedes Signifikanten ausgelösten Stress - blockiert. Er suspendiert damit gleichsam die Möglichkeit, dass die Sinneseindrücke in die Erfahrung des Menschen eingehen können, denn ihre Bedingung besteht allein darin, dass das/der Angesehene (auch als geistig Angesehenes) in seiner nicht objektivierbaren Fremdheit mit dem Subjekt in Beziehung tritt.²⁵ Das phantasmatische Selbst- und Weltverhältnis, das der reflektorische Mechanismus ins Werk setzt, kennt dagegen keine Fremdheit und folglich auch keine Erfahrbarkeit. Es kennt sie nicht, da die Anwesenheit von Geschichte - die „einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“ (Benjamin I, S.440) - in ihm annihiliert ist. Dadurch „bleibt unser >Realitätssinn< immer nur die bornierte Spielart jenes >Möglichkeitssinns<, den man >als die Fähigkeit definieren [könnte], alles, was ebenso gut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen, als das, was nicht ist< (Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*). [...] Alle Verhältnisse, in die wir uns eingelassen sehen, tragen in ihrer Gleichwertigkeit die bis ins Unendliche wiederholte Prägung eines unwiderruflichen >Als ob<“ (Tiqqun 2003, S.24). Ob die Realität des Selbst oder die der äußeren Welt, der moderne Mensch erfährt sie als völlig kontingentes und unendlich ersetzbares Phänomen. Sie ist das Erzeugnis des menschlichen Willens und der Wille ein Produkt des Bewusstseins, dem die Herstellung des Selbst wie die der Welt obliegt. In der Herrschaft des Bewusstseins korrespondieren funktionale Welt und

²⁵ „Dem Blick wohnt [...] die Erwartung inne, von dem erwidert zu werden, dem er sich schenkt. Wo diese Erwartung erwidert wird (die ebensowohl, im Denken, an einen intentionalen Blick der Aufmerksamkeit sich heften kann wie an einen Blick im schlichten Wortsinn), da fällt ihm die Erfahrung der Aura in ihrer Fülle zu. >Die Wahrnehmbarkeit<, so urteilt Novalis, ist >eine Aufmerksamkeit.< Die Wahrnehmbarkeit, von welcher er derart spricht, ist keine andere als die der Aura. Die Erfahrung der Aura beruht also auf der Übertragung einer in der menschlichen Gesellschaft geläufigen Reaktionsform auf das Verhältnis des Unbelebten oder der Natur zum Menschen“ (Benjamin I, S.646).

funktionales Subjekt - sie fungieren als objektivierte Gegenstände willkürlicher Gestaltbarkeit. Der schuldhafte Mangel, der ihr Schicksal begründet, ist symbolisch ausgelöscht.

2.5.: Der >Massenmensch< und sein paranoides Schicksal

Ist die Großstadt für Benjamin der paradigmatische soziale Ort der hier dargestellten Mechanismen, so ist >Der Mann der Menge< bzw. der >Massenmensch<, wie dieser Text von Edgar Allan Poe in einer späteren Übersetzung betitelt wurde, sein Subjekt - der Mensch, der nicht mehr anders als reflektorisch agieren kann und >seine Vergangenheit als tote Habe inventarisiert<. In einer Welt, die ihm ein Dasein als funktionales Subjekt einsenkt, in dem er zu sich selbst in einer chronischen Beziehung der Abwesenheit steht, da es bis in die kleinsten seiner Gesten fordert, sich unter Kontrolle und d.h. unter der Herrschaft des Bewusstseins zu halten, ist kein Platz für jene „träumerische Verlorenheit an die Ferne“ (Benjamin I, S.650), die ihm die „Obsession der Zeit von der Seele nimmt“ (Benjamin I, S.637).

Der klaustrophobische Zustand in dem der >Massenmensch< gefangen ist, rührt aber nicht nur daher, dass er - reduziert auf sein Bewusstsein - keine lebendige Beziehung zu seinem Begehren unterhält und d.h. zu sich selbst immer nur in einem rein äußerlichen, technischen Verhältnis steht, „sondern auch daher, dass die so intern vom Subjekt abgestrittene Schuld nun dessen Umgebung durchtränkt“ (Copjec 2004, S.124). Das Aufkommen der Detektivgeschichte, deren erster großer Meister Edgar Allan Poe war, ist wohl das harmloseste Symptom dieser Verdrängung. Es zeugt aber schon von dem Argwohn, der den >Massenmensch< in Bezug auf seinen Nächsten immer stärker in Beschlag nimmt. Je mehr ein reibungsloser Ablauf der sozialen Beziehungen die Menschen voneinander entfremdet und je uneingeschränkter der reflektorische Mechanismus sie dem geschichtslosen Dasein eines selbst-bewussten Subjekts überantwortet, desto unheimlicher werden sie sich. Der Niedergang der Repräsentation des Todestriebes und

jener der >Ordnungen der Erfahrung< haben bewirkt, dass sich das Vergessene auf obszöne Art, nämlich als Phantasma vom hemmungslos genießenden Nächsten äußert. Das Paradox besteht also darin, dass der Mensch, der >nicht mehr anders als reflektorisch fungieren< kann, gleichsam die größte Angst hat, dass dieser Mechanismus am Anderen versagt. Er überträgt die dezentrierende *jouissance*, die vormals in der leidenschaftlichen Unterwerfung unter den symbolischen Vater gebunden war, in die soziale Welt, die ihm umso bedrohlicher wird, je größer seine Anstrengung ist, mit dem reflektorischen Mechanismus identisch zu werden. Die treibende Kraft dieser Anstrengung wiederum ist das Über-Ich. Es ist die psychische Instanz, die die leidenschaftliche Bindung an die gesellschaftlichen Normen garantiert und dafür sorgt, dass sich das Subjekt auch dann unter Kontrolle hält, wenn es nicht unmittelbar überwacht oder kontrolliert wird. In ihm kehrt sich das Phantasma vom hemmungslos genießenden Nächsten gegen das Selbst; es macht, dass ich mich selbst mit den Augen jenes Anderen sehen, für den ich immer schon und in den kleinsten meiner Regungen verdächtig bin. Der Andere, dem unterstellt wird, ohne Rücksicht auf soziale Normen seinen gebieterischen Willen zu behaupten und der Andere als omnipotente Kontroll- und Überwachungsinstanz für den ich umso verdächtiger bin, je rigoroser meine Versuche, den Normen zu entsprechen, sind nur die zwei Seiten der selben Misere - die Verdrängung des Todestriebes aus der kollektiven Praxis der symbolischen Ordnung.²⁶ Der expansive Ordnungszwang, der der modernen Vergesellschaftung eigen ist und sich in einem immer engmaschigeren Netz an Überwachungs- und Verwaltungsapparaten

²⁶ Diese zwei Seiten des phantasmatischen Anderen korrespondieren mit zwei scheinbar entgegengesetzten Aspekten der modernen Biopolitik, die Slavoj Žižek unter den gegenläufigen Diskursen des Respekts vor dem verwundbaren Anderen einerseits und jenem der Reduktion des Menschen auf den Status des *Homo Sacer* andererseits fasst. Grundet der erste Aspekt in „an attitude of narcissistic subjectivity which experiences the self as vulnerable, constantly exposed to a multitude of potential >harassments>“ (Žižek 2008, S.35-36), so der andere in der Reduktion des Menschen auf ein Objekt von Kontrolle und Verwaltung. „What these two poles share is precisely the underlying refusal of any higher causes, the notion that the ultimate goal of our lives is life itself. This is why there is no contradiction between the respect for the vulnerable Other and the readiness to justify torture, the extreme expression of treating individuals as *Homini sacer*“ (Žižek 2008, S.36).

materialisiert, hat hier seine libidinöse Quelle. „That is to say, with the depoliticised, socially objective, expert administration an coordination of interests as the zero level of politics, the only way to introduce passion into this field, to actively mobilise people, is through fear, a basic constituent of today`s subjectivity. For this reason, bio-politics is ultimately a politics of fear, [...]: fear of immigrants, fear of crime, fear of godless sexual depravity, fear of the excessive state itself, with its burden of high taxation, fear of ecological catastrophe, fear of harassment. Political correctness is the exemplary liberal form of the politics of fear. Such a (post-) politics always relies on the manipulation of a paranoid *ochlos* or multitude: it is the frighthening rallying of frightened people“ (Zizek 2008, S.34). Benjamins Großstadtmenge ist der paradigmatische Fall einer solchen paranoiden Multitude.

2.6.: >Spieler< und >Flaneur< als moderne Typen des Schicksals

Der paranoide Charakter des Massendaseins bezeichnet aber nur einen Teil der genuin modernen Erfahrung. Fast noch bedeutender für Benjamins Phänomenologie der Moderne ist jener phantasmatische Rauschzustand, in dem die Großstadt ihre BewohnerInnen befangen hält.

„Die Menge ist nicht nur das neueste Asyl des Geächteten, sie ist auch das neueste Rauschmittel des Preisgegebenen. Der Flaneur ist ein Preisgebener in der Menge. Damit teilt er die Situation der Ware. Diese Besonderheit ist ihm nicht bewußt. Sie wirkt aber darum auf ihn nicht weniger. Sie durchdringt ihn beseligend wie ein Rauschgift, das ihn für viele Demütigungen entschädigen kann. Der Rausch, dem sich der Flanierende überläßt, ist der der vom Strom der Kunden umbrausten Ware. Gäbe es jene Wareseele, von welcher Marx gelegentlich im Scherz spricht, so wäre sie die einfühlsamste, die im Seelenreiche je begegnet ist. Denn sie müßte in jedem den Käufer sehen, in dessen Hand und Haus sie sich schmiegen will. Einfühlung ist aber die Natur des Rausches, dem der Flaneur in der Menge sich überläßt“ (Benjamin I, S.557-558).

Der >Flaneur< ist ein >Müßiggänger< - das prototypische Subjekt der konsumistischen Phase der kapitalistischen Warengesellschaft, in der das

Kapital die arbeitsfreie Zeit als Freizeit für sich entdeckt hat²⁷ - der die sexuelle Situation des Daseins in der Menge verkörpert. Diese sei - so Benjamin - in Baudelaires Sonett >A une Passante< beispielhaft ausgesprochen. Es erzählt vom Anblick einer vorübergehenden Frau, der den Beobachtenden lust- und sehnsuchtsvoll durchzuckt.²⁸ „Die Erscheinung, die den Großstädter fasziniert - weit entfernt an der Menge nur ihren Widerpart, nur ein ihr feindliches Element zu haben -, wird ihm durch die Menge erst zugetragen. Die Entzückung des Großstädters ist eine Liebe nicht sowohl auf den ersten als auf den letzten Blick. Es ist ein Abschied für ewig, der im Gedicht mit dem Augenblick der Berührung zusammenfällt. So stellt das Sonett die Figur des Chocks, ja die Figur einer Katastrophe. [...] Was den Körper im Krampf zusammenzieht [...] ist nicht die Beseligung dessen, von dem der Eros in allen Kammern seines Wesens Besitz ergreift; es hat mehr von der sexuellen Betroffenheit, wie sie einen Vereinsamten überkommen kann“ (Benjamin I, S.623). Der phantasmatische >Chock<, den der Anblick der Passantin dem Flaneur versetzt, ist von der gleichen Art wie jener des hemmungslos genießenden Nächsten. Sein Subjekt ist jeweils der seiner Erfahrung beraubte >Massenmensch<, der sich in einen ihm unendlich entfremdeten anderen einfühlt. Die Abgestorbenheit der sozialen Beziehungen in der Menge, gründend in der Funktionalisierung des Zusammenlebens, ermöglicht, dass

²⁷ „Der Müßiggang kann als eine Vorform der Zerstreuung oder des Amusements betrachtet werden. Er beruht auf der Bereitwilligkeit, eine beliebige Abfolge von Sensationen allein auszukosten. Sobald der Produktionsprozeß große Massen ins Feld zu führen begann, entstand in denen, die >frei hatten<, das Bedürfnis, sich massenweise gegen die Arbeitenden abzusetzen. Diesem Bedürfnis entsprach die Vergnügungsindustrie. [...] Die Gottähnlichkeit des Müßiggängers zeigt an, daß das (altprotestantische) Wort >Arbeit ist des Bürgers Zierde< seine Geltung zu verlieren begonnen hat“ (Benjamin V, S.967).

²⁸ „Betäubend heulte die Straße rings um mich. Hochgewachsen, schlank, in tiefer Trauer, hoheitsvoller Schmerz, ging eine Frau vorüber, üppig hob und wiegte ihre Hand des Kleides wellenhaften Saum; Leicht und edel setzte sie wie eine Statue das Bein. Ich aber trank, im Krampf wie ein Verzückter, aus ihrem Auge, einem fahlen, unwetterschwangeren Himmel, die Süße, die betört, die Lust die tötet. Ein Blitz... und dann die Nacht! - Flüchtige Schönheit, von deren Blick ich plötzlich neu geboren war, soll ich dich in der Ewigkeit erst wiedersehen? Anderswo, sehr weit von hier! Zu spät! *Niema/s* vielleicht! Denn ich weiß nicht, wohin du enteilst, du kennst den Weg nicht, den ich gehe, o du, die ich geliebt hätte, o du, die es wußte!“ (Baudelaire 1997, S.199).

ihm ein jeglicher anderer zum phantasmatischen Objekt der Einfühlung gereicht.

Die Figur des >Flaneurs< entstand mit dem Aufkommen der Passage als Vorform des Warenhauses, die dem Flaneur - wie dem klassischen Bürger die eigenen vier Wände²⁹ - zum Interieur wurde und die er „in ein Casino [verwandelt], in einen Spielsaal, wo er die roten, blauen, gelben Jetons der Gefühle auf Frauen setzt, auf ein Gesicht, das auftaucht - wird es seinen Blick erwidern? - auf einen stummen Mund - wird er reden? Was auf dem grünen Tuch aus jeder Nummer den Spieler ansieht - das Glück - blinzelt ihm hier aus allen Frauenkörpern als die Chimäre der Geschlechtlichkeit entgegen: als sein Typ. Der ist nichts anderes als die Nummer, als die Chiffre, in welcher gerade in diesem Augenblick das Glück beim Namen will gerufen sein, um gleich darauf in eine andere umzuspringen. Der Typ - das ist das Fach des sechsendreißigfachen Segens, in das das Auge des Lüstlings ohne sein Zutun fällt wie die elfenbeinene Kugel in die rote oder schwarze Kasette“ (Benjamin V, S.1056). Der >Flaneur< ist, wie auch der Spieler, dem Schicksal ausgeliefert. >Ohne sein Zutun< springt die lüsterne Aufmerksamkeit von einem Frauenkörper zum Anderen, der ihm - wie die Passantin in Baudelaires Gedicht - den phantasmatischen Chock versetzt. Die Reduktion des modernen Menschen auf den phantasmatischen Status des >Typus< und seiner sozialen Beziehungen auf funktionale Beziehungen zwischen Typen bringt auch das Phantasma >seines Typs< hervor. Das ihm aus jedem beliebigen anderen >sein Typ< zublinzelt, der ihn von seinem entfremdeten Dasein als ein Mensch, der sich nicht mehr anders als reflektorisch (d.h. als Typ) verhalten kann, zu erlösen verspricht, ist noch

²⁹ Mit der Figur des >Privatmannes< fasst Benjamin den modernen Bürger in seiner privaten Existenz. „ Für den Privatmann tritt erstmals der Lebensraum in Gegensatz zu der Arbeitsstätte. Der erste konstituiert sich im Interieur. Das Kontor ist sein Komplement. Der Privatmann, der im Kontor der Realität Rechnung trägt, verlangt vom Interieur in seinen Illusionen unterhalten zu werden. Diese Notwendigkeit ist umso dringlicher, als er seine geschäftlichen Überlegungen nicht zu gesellschaftlichen zu erweitern gedenkt. In der Gestaltung seiner privaten Umwelt verdrängt er beide. Dem entspringen die Phantasmagorien des Interieurs. Es stellt für den Privatmann das Universum dar. In ihm versammelt er die Ferne und die Vergangenheit. Sein Salon ist eine Loge im Welttheater“ (Benjamin V, S.52).

der höchste Ausdruck seiner Entfremdung. Es geht ihm wie den Spielern, die „das Bewußtsein zu übertäuben suchen, das sie dem Gang des Sekundenzeigers ausgeliefert hat. Die Rauschwirkung, um die es sich dabei handelt, ist zeitlich spezifiziert wie das Leiden, das sie erleichtern soll“ (Benjamin I, S.636)³⁰.

Sie fliehen der homogenen und leeren Zeit des >chronos<, der sie hoffnungslos ausgeliefert sind, seitdem das funktionale Prinzip der modernen Vergesellschaftung den Sieg über die Ordnungen der Erfahrung errungen und das alte Symbolsystem unterminiert hat. Der moderne Großstadtmensch macht jeden Sonntag, so Benjamin, die Erfahrung, dass der Kalender, der in die chronologische Zeit Leerstellen des Eingedenkens, in Form der Feiertage, schlägt, für ihn jegliche Bedeutung verloren hat. Ein Tag ist ihm so gut wie der andre; „die Minuten decken [ihn] wie Flocken zu; [...] die Zeitwahrnehmung [ist] übernatürlich geschärft; jede Sekunde findet das Bewußtsein auf dem Plan, um ihren Chock abzufangen“ (Benjamin I, S.642) und den Sinneseindruck als >Erlebnis< festzuhalten. Seine Vergangenheit ist eine Ansammlung solcher Erlebnisse, die ihm nicht mehr zu sagen vermögen als er ohnehin immer schon wusste. Er ist ein Moderner - ein seiner Erfahrung beraubter Mensch. Nicht umsonst liest Benjamin den Niedergang der Erzählkunst als Symptom des Verlusts von Erfahrung³¹. Wer

³⁰ In dem, im Anschluss zitierten, Selbstzeugnis eines Spielers, spricht sich die Phantasmagorie des Spiels unmittelbar aus: „>Ich behaupte. Daß die Passion zu spielen die edelste aller Passionen ist, denn sie schließt sämtliche andern ein. Eine Folge glücklicher coups gibt mir mehr Genuß, als ein Mann, der nicht spielt, in Jahren haben kann ... Ihr glaubt, ich sehe in dem Gold, das mir zufällt, nur den Gewinn? Ihr irrt euch. Ich sehe darin die Genüsse, die es verschafft, und ich koste sie aus. Sie kommen mir zu geschwind, als daß sie mir Überdruß, zu mannigfach, als daß sie mir Langeweile machen könnten. Ich lebe hundert Leben in einem einzigen. Wenn ich reise, so ist es auf die Art, wie der elektrische Funke reist ... Wenn ich geizig bin und meine Banknoten< zum Spielen >behalte, so geschieht es, weil ich den Wert der Zeit zu gut kenne, um sie anzulegen wie andere Leute. Ein bestimmter Genuß, den ich mir gönne, würde mich tausend andere Genüsse kosten ... Ich habe die Genüsse im Geist und will keine andern.<“ (Benjamin I, S.636-637).

³¹ „Immer seltener wird die Begegnung mit Leuten, welche rechtschaffen etwas erzählen können. Immer häufiger verbreitet sich Verlegenheit in der Runde, wenn der Wunsch nach einer Geschichte laut wird. Es ist, als wenn ein Vermögen, das uns unveräußerlich schien, das Gesichertste unter dem Sicherem, von uns genommen würde. Nämlich das Vermögen, Erfahrungen auszutauschen. Eine Ursache dieser Erscheinung liegt auf der Hand: die Erfahrung ist im Kurse gefallen. Und es sieht aus, als viele sie weiter ins Bodenlose. Jeder Blick in die Zeitung erweist, daß sie einen neuen Tiefstand erreicht hat, daß nicht nur das

etwas erzählt, berichtet nicht einfach, wie es gewesen ist; er schöpft aus einer lebendigen Vergangenheit. Das Erzählte ist ihm im Moment des Erzählens nicht äußerlich, sondern hat >in allen Kammern seines Wesens< von ihm Besitz ergriffen und trägt die Spur des Augenblicks, in dem die gesamte Vergangenheit summarisch enthalten ist. „Durch jede, noch die schlichteste Erzählung geht ein großer Luftzug“ (Benjamin II, S.1282). Er beginnt zu stocken, sobald das Bewusstsein auf den Plan tritt, um zu garantieren, dass nichts Falsches erzählt, keine Konventionen überschritten werden. So bleibt das Erzählte leer und schal, denn das Erzählen lebt von der Kunst, das Geschehen im Erzählen und d.h. >gesättigt mit allen Reminiszenzen, die während seines Verweilens im Unbewußten in seine Poren gedrungen< sind, zu vollenden. „Der Erzähler – das ist der Mann, der den Docht seines Lebens an der sanften Flamme seiner Erzählung sich vollkommen könnte verzehren lassen“ (Benjamin II, S.464-465). Diese Fähigkeit, sein Leben zu erzählen, ist im modernen Massenmensch abgestorben. Ihm bleibt das Gemach der Vergangenheit, aus dem der Luftzug des Erzählens kommt, verschlossen.

Die spezifisch moderne Melancholie, die dieser Selbstentfremdung entspringt, bezeichnet Benjamin im Anschluss an Baudelaire als >spleen<. „Der spleen ist das Gefühl, das der Katastrophe in Permanenz entspricht“ (Benjamin I, S.660), die darin besteht, dass sich >immer dasselbe< ereignet³². Es ist das Gefühl des Menschen, in dem die Beziehung zum Vergessenen abgestorben ist; oder besser: der >spleen< ist die Anwesenheit des Vergessenen im Zustand seiner völligen Vergessenheit, der im Funktionszusammenhang der modernen Gesellschaft vorwaltet; er ist das Leiden eines Menschen, der sich in all seinem Tun von Außen zusieht, weil er nur noch durch das Bewusstsein mit sich selbst in

Bild der äußeren, sondern auch das Bild der sittlichen Welt über Nacht Veränderungen erlitten hat, die man niemals für möglich hielt“ (Benjamin II, S.439).

³² „Der Geschichtsverlauf, wie er sich unter dem Begriffe der Katastrophe darstellt, kann den Denkenden eigentlich nicht mehr in Anspruch nehmen als das Kaleidoskop in der Kinderhand, dem bei jeder Drehung alles Geordnete zu neuer Ordnung zusammenstürzt. Das Bild hat sein gründliches, gutes Recht. Die Begriffe der Herrschenden sind allemal die Spiegel gewesen, dank deren das Bild einer >Ordnung< zustande kam. – Das Kaleidoskop muß zerschlagen werden“ (Benjamin I, S.660).

Beziehung steht; quasi die Rückseite eines Selbst- und Weltverhältnisses aus dem jeder Bezug zum Unvordenklichen liquidiert ist. „Kein Hauch von Vorgeschichte umwittert sie. Keine Aura“ (Benjamin I, S.643-644), die sie zu trösten vermag, indem die Erinnerung „das Bewusstsein des Zeitverlaufs tief betäubt“ (Benjamin I, S.641).³³ Flanerie und Spiel sind Versuche dieser historisch bedingten Schwermut zu entfliehen. In ihnen wirkt jene erinnernde Kraft, die das Bewusstsein, >das sie dem Gang des Sekundenzeigers ausgeliefert hat<, betäubt. Im Unterschied zur auratischen Erinnerung artikuliert sich das Vergessene im Spiel wie in der Flanerie aber in konvulsivischen Stößen. Der phantasmatische Chock des coups oder des Anblicks einer Passantin unterbricht den chronologischen Fortgang der Zeit. „Es ist eine Welt strikter Diskontinuität, das Immer-Wieder-Neue ist nicht Altes, das bleibt, noch Gewesenes, das wiederkehrt, sondern das von zahllosen Intermittenzen gekreuzte Eine und Selbe. (So lebt der Spieler in der Intermittenz.) Die Intermittenz macht, daß jeder Blick im Raum auf eine neue Konstellation trifft“ (Benjamin V, S.1011), so wie sie macht, dass der Flaneur in jedem Frauenkörper auf seinen Typ trifft. Was aber sowohl dem >Spieler< als auch dem >Flaneur< in ihrer Jagd nach dem Neuen, nach der Sensation des einmaligen Augenblicks, abgeht, ist die vollendende Rekapitulation der Geschichte, die dem Einzelnen wie den Kollektiven die Erfahrung einsenkt. „Das Immer-wieder-von-vorn-anfangen ist die regulative Idee“ (Benjamin I, S.636) beider Betätigungen. Sie kennen keine Entwicklung, keine Vervollkommnung der Fertigkeiten, sondern fallen immer wieder auf den gleichen Anfang - den Anblick einer Fremden oder das Setzen auf eine Nummer - zurück.

2.7.: Die Ware als Ursache der Entfremdung und des Fetischismus

Flanerie und Spiel sind aber nicht die einzigen, noch die gewichtigsten Phänomene, in welchen der Massenmensch versucht seiner Melancholie zu

³³ Diese Fähigkeit zu trösten eignet „dem Wiedererkennen eines Dufts vor jeder anderen Erinnerung. [...] Ein Duft läßt Jahre in dem Dufte, den er erinnert, untergehen“ (Benjamin I, S.641).

entfliehen und sich zu zerstreuen. „Wenn Baudelaire von einem >religiösen Rauschzustand der Großstädte< spricht, so dürfte dessen ungenannt gebliebenes Subjekt die Ware sein“ (Benjamin I; S.559). Die Ware ist das Rauschmittel, mit dem die BewohnerInnen der Großstädte das Leiden an ihrem entfremdeten Dasein vergessen machen. Sie ist aber gleichsam auch die Ursache dieser Entfremdung. „Die Entstehung der Masse ist [...]gleichzeitig mit der der Massenproduktion“ (Benjamin I, S.688). Sobald die Dinge nämlich als Waren produziert werden, besteht ihr Zweck einzig darin, sich als Wert zu realisieren. Der Produktionsprozess steht von Anfang an unter dem Diktum der Produktion von Wert, was in diesem das Streben nach maschineller Massenproduktion und permanenter Ausdehnung der Produktionsanlagen begründet. „>Aller kapitalistischen Produktion ...<, schreibt Marx, >ist es gemeinsam, daß nicht der Arbeiter die Arbeitsbedingung, sondern umgekehrt die Arbeitsbedingung den Arbeiter anwendet, aber erst mit der Maschinerie erhält diese Verkehrung technisch handgreifliche Wirklichkeit<“ (Benjamin I, S.631). In der Epoche der Großen Industrie ist der Arbeiter zum Anhängsel der Maschine geworden; die tote Arbeit hat in ihr die Herrschaft übernommen und unterwirft das lebendige Vermögen der Arbeitenden fortan dem technisch-funktionalen Zusammenhang der Maschine. „Die absolute qualitative Gleichheit der Zeit, in der die Tauschwert herstellende Arbeit verläuft“ (Benjamin V, S.488), ist aufs Äußerste unterschieden von der vervollkommnenden Zeit, die im Handwerk vorwaltet. Die Maschine gibt den Takt vor, in dem die Arbeitenden ihre Handgriffe koordinieren, wobei der eine die strikte Wiederholung des Vorhergehenden darstellt. „>Der trübselige Schlendrian einer endlosen Arbeitsqual<“, schreibt Friedrich Engels in >Die Lage der arbeitenden Klasse in England<, „>worin derselbe mechanische Process immer wieder durchgemacht wird, gleicht der Arbeit des Sisyphus; die Last der Arbeit, gleich dem Felsen, fällt immer wieder auf den abgematteten Arbeiter zurück<“ (Benjamin V, S.162). Er fängt immer von vorne an. Die Übung als der Modus, in dem der Handwerker Erfahrung sammelt und seine Fertigkeiten vervollständigt, hat an ihm sein Recht verloren. Seine

Tätigkeit ist frei von Geschichte, wie auch das Produkt seiner Arbeit. Die Maschine produziert völlig gleichförmige Dinge; arbeitsteilig produzierte Massenartikel, an welchen die Spur des Einmaligen, die das einzelne Handwerksstück von jedem anderen unterscheidet, getilgt ist. Darüber hinaus führt die maschinelle Produktion von Massenwaren dazu, „daß die Bedingungen ihrer Herstellung - und zwar nicht nur die gesellschaftlichen in Gestalt der Ausbeutung, sondern auch die technischen - immer mehr aus der Merkwelt der Leute herausfallen. Der Konsument, der als Auftraggeber des Handwerkers ein mehr oder minder sachverständiger ist - der Meister selbst belehrt ihn von Fall zu Fall - ist als Käufer meist ohne Sachverständnis“ (Benjamin I, S.1167-1168). Er begegnet der Ware auf dem Markt, den diese als Gebrauchswert und als Preis betritt, wobei ihre Existenz als Gebrauchswert jener als Tauschwert untergeordnet ist, denn der Zweck der kapitalistischen Produktion liegt nicht in der Befriedigung von Bedürfnissen und d.h. in der Produktion von Gebrauchswerten sondern in der Verwertung des Werts. Das Kapital ist getrieben vom Zwang zur unaufhörlichen Expansion der Produktion von Waren; Waren, die danach verlangen, gekauft zu werden, ohne dass es einen natürlichen Bedarf für sie gäbe. Dieses Fehlen eines natürlichen Bedarfs macht die Dingwelt zu einer rätselhaften Welt - ausgestattet mit Objekten, die in keiner Beziehung zur Erfahrung der Menschen mehr stehen, da ihre Produktion nicht dem Primat der Bedürfnisse als vielmehr dem der Verwertung untersteht, der immer neue Dinge herstellt und folglich auch „immer neue Gebrauchsgegenstände außer Kurs setzt“ (Benjamin V, S.582). In diesem Zusammenhang schreibt Benjamin: „Die Entwertung der Dingwelt in der Allegorie wird innerhalb der Dingwelt selbst durch die Ware überboten“ (Benjamin I, S.660). Die Waren, die der Kapitalismus hervorbringt, sind wie die Überreste der heidnischen Kultur in Mitten der symbolischen Ordnung des Christentums abgestorbene Objekte, die als rätselhafte Signifikanten in die Gegenwart insistieren und den Menschen verführen. „In der psychischen Ökonomie erscheint der Massenartikel als Zwangsvorstellung. (Ein natürlicher Bedarf für ihn ist nicht da) Der Neurotiker ist genötigt, sie

mit Gewalt in den natürlichen Zirkulationsprozeß zwischen die Vorstellungen hineinzupumpen“ (Benjamin V, S.429).³⁴ Die Korrespondenz von Massenproduktion und dem entfremdeten Dasein des (neurotischen) Massenmenschen sollte nun einsichtiger geworden sein. Die gegenständliche Umwelt der BewohnerInnen der Metropolen hat zunehmend die Gestalt einer Welt von Waren angenommen, die ihnen als fremde Welt entgegensteht.

Wie die Abgestorbenheit der sozialen Beziehungen in der Großstadt den Nächsten zum Objekt der phantasmatischen Einfühlung prädisponiert, so begründet gerade diese Entfremdung von der Dingwelt die Lust zur Einfühlung in ihre Objekte und d.h. mit andren Worten: den Fetischismus. Das Prinzip der Einfühlung ist allerdings immer ein doppeltes: - fühlt sich der Müßiggänger in die Ware ein, so diese auch in ihn, nämlich als Fetisch. Oder richtiger: Der Müßiggänger fühlt sich nicht in die Ware ein, sondern „in den Gott, in den Warenfetisch“ (Benjamin 1995, S.21). Diese Einfühlung nennt Benjamin den Fetischismus. Das Theorem vom Fetischcharakter der Ware bezeichnet für ihn daher auch etwas anderes als für Marx. Letzterem gilt er als Verschleierung einer sozialen Beziehung - der Beziehung der Tauschenden, die ihre Arbeitsprodukte im Tausch als Werte gleichsetzen. „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaft dieser Dinge zurückspiegelt“ (Marx 2002, S.84). Der Fetischismus besteht, in andren Worten, in dem Schein, dass der Wert den Arbeitsprodukten als solchen, d.h. eigenschaftlich zukommt und nicht qua der Abstraktion von ihrer konkreten Gestalt im Tausch. Benjamin dagegen gilt der Warenfetisch als Verschleierung des Mangels der symbolischen Ordnung. Er entspricht kollektiven Wunsch- bzw. Traumbildern, in welchen „das Kollektiv die

³⁴ In diesem Zusammenhang schreibt Eric L. Santner: „Social space, and above all psychic space, becomes crowded with such enigmatic signifiers, these new source-objects of drive in everyday life under capitalism. One might thus speak of the birth of (the subject of) psychoanalysis out of the >spirit< of the commodity“ (Santner 2006, S.80).

Unfertigkeit des gesellschaftlichen Produkts sowie die Mängel der gesellschaftlichen Produktionsordnung sowohl aufzuheben wie zu verklären [sucht]“ (Benjamin V, S.47). In dieser Qualität erweist sich der Warenfetisch als Erbe der symbolischen Macht des Vaters, die dem Geschichtslauf jenseits von Wissen und Nutzen einen höheren Sinn - eine heilsgeschichtliche Dimension - verleiht und so seine Mangelhaftigkeit - von der schicksalhaften Insistenz des Todestriebes bezeugt - verschleiert. Und genau so, wie die performative Macht der Repräsentation dem Repräsentanten nicht eigenschaftlich zukommt, ist auch der Fetischcharakter der Ware eine vom Gebrauchswert völlig unabhängige Qualität, der die >Zuviel-heit< des Lebens repräsentiert. Seine erste Bühne hat er in den Weltausstellungen, die ab Mitte des 19.Jahrhunderts die Hervorbringungen der neuen Ordnung zur Schau stellen. Sie „sind die Wallfahrtsstätten zum Fetisch Ware. [...] Die Weltausstellungen verklären den Tauschwert der Waren. Sie schaffen einen Rahmen, in dem ihr Gebrauchswert zurücktritt. Sie eröffnen eine Phantasmagorie, in die der Mensch eintritt, um sich zerstreuen zu lassen. Die Vergnügungsindustrie erleichtert ihm das, indem sie ihn auf die Höhe der Ware hebt. [...] Ihre Spitzfindigkeit in der Darstellung toter Objekte entsprechen dem, was Marx die >theologischen Mucken< der Ware nennt“ (Benjamin V, S.50-51). Mit dem Aufkommen des Schaufensters, der Reklametechnik sowie den modernen Massenmedien Radio und Kino breiten sich diese Stätten in den 1920er Jahren auf immer weitere Lebensbereiche aus und konstituieren eine moderne Konsum- und Unterhaltungskultur, die den Menschen in jenen >religiösen Rauschzustand< versetzt, von dem die Baudelairesche Dichtung das früheste Zeugnis gibt. Dieser Zustand ist der phantasmatische Zustand der Ausnahme. In ihm wähnt sich das Subjekt als aus der Ordnung und der Identität, die ihm in dieser zukommt, herausgenommen. Es überlässt sich der Phantasie eines unbedarften Reiches jenseits der gesellschaftlichen Normen und Zwänge. „The crucial point here is that this fantasmatic transgression/transcendence of the governing rules of social relations is at least to some degree *immanent to their effectivity*; fantasy

is, as it were, where we >get off< on the enigmatic inconsistency of those very relations" (Santner 2001, S.102). Dieser Drang nach einem unbefleckten Zustand, nach Urlaub vom funktionalen Dasein des Massenmenschen, indem wir endlich grenzenlos und ohne Scham genießen können, ist der Ordnung weder äußerlich noch feindlich; er garantiert vielmehr ihr reibungsloses Funktionieren, indem er uns libidinös an diese schnürt³⁵. Die phantasmatische Freiheit des >Müßiggängers< ist daher auch keine wirkliche Freiheit sondern das Leben im Bann einer Ordnung, der die Überschreitung zur Norm geworden ist.

Sind die Passagen und Weltausstellungen die ersten >Wallfahrtsstätten< - die Orte, an welchen dem neuen Gott gehuldigt wird, - so schreibt „die Mode [...] das Ritual vor, nach dem der Fetisch Ware verehrt sein will. [...] Sie verkuppelt den lebendigen Leib der anorganischen Welt. An dem Lebenden nimmt sie die Rechte der Leiche wahr. Der Fetischismus, der dem Sex-Appeal des Anorganischen unterliegt, ist ihr Lebensnerv. Der Kultus der Ware stellt ihn in seinen Dienst" (Benjamin V, S.51). Die Mode ist das Ritual in dem der >Müßiggänger< libidinös an den Warenfetisch gebunden wird. >Die Rauschwirkung, um die es sich dabei handelt, ist zeitlich spezifiziert< wie die des Spiels, der sich der Spieler überlässt, wenn er seine ganze Leidenschaft dem Augenblick schenkt, indem die >elfenbeinene Kugel in die rote oder schwarze Kasette< fällt. Ihr zeitliches Prinzip ist das Prinzip der Neuheit; oder besser: „die ewige Wiederkehr des Neuen“ (Benjamin I, S.677) als die schicksalhafte Wiederholung jenes einmaligen Augenblicks, der Schluss zu machen verspricht, mit der Ödnis des >Immergleichen<. „Simmel weist darauf hin, daß >die Erfindung der Mode in der Gegenwart mehr und mehr in die objektive Arbeitsverfassung der Wirtschaft eingliedert< wird. >Es entsteht nicht irgendwo ein Artikel, der dann Mode wird, sondern es

³⁵ „When we transgress the rule of law of a community, that is often when we are most fully in the thrall of the superego's power. >What holds together a community most deeply< as Žizek has put it, >is not so much identification with the Law that regulates the community's normal everyday circuit, but rather *identification with a specific form of transgression of the Law, of the Law's suspension* (in psychoanalytic terms, with a specific form of *enjoyment*)<. Superego is conceived here as the agency that demands this enjoyment, as the voice whose monotonous command is >Enjoy!<“ (Santner 2001, S.101-102).

werden Artikel zu dem Zweck aufgebracht, Mode zu werden. Der Gegensatz, den der letzte Satz herausstellt, dürfte in gewissem Maße den des bürgerlichen und feudalen Zeitalters betreffen“ (Benjamin V, S.127). Die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft unterliegt dem Zwang zur permanenten Selbstrevolutionierung; sie kann nicht existieren, ohne sich selbst ununterbrochen zu Erneuern. Den Grund für diese automatistische Lebendigkeit haben wir in der privatkapitalistischen Unterwerfung der Produktivkräfte unter den Tauschwert ausgemacht. Der private Warenproduzent muss alles tun, damit sein Produkt am Ende der Verwertungskette Ware gewesen sein wird. Die Stimulanz der Nachfrage ist einer seiner schicksalhaften Tricks. Durch unentwegte Neuschöpfungen versucht er im Kunden das Begehren anzureizen und so den Absatz seiner nutzlosen Dinge zu garantieren.

Schluss

Ende der sechziger Jahre schreibt Piere Paolo Pasolini den Text >Teorema<. Gleichzeitig beginnt er mit den Dreharbeiten für den gleichnamigen Film, der als >eine Parabel über die Verhaltenskrise< (vgl Pasolini 1990, S.8) zu verstehen sei, wie Pasolini lapidar bemerkt. Wer dessen Werk und seine Genese kennt, weiß, dass diese harmlos und fast verlegen anmutende Charakterisierung unweigerlich auf jene tief greifende anthropologische Revolution verweist, die Pasolinis Fühlen und Denken nachhaltig erschüttert hat. Von nun an, weiß Pasolini, gibt es kein Außerhalb der Macht mehr; nur eine immanente Transzendenz, die das bürgerliche Projekt von Innen antreibt wie auch bedroht.

Dem Film ist eine Art Vorspann vorangestellt. Das Kameraauge ruht auf dem gefängnishaften Gatter eines Fabriktors. Die dahinter liegende Industrieanlage zieht sich bis an den Horizont. Es ist still. Plötzlich drängen Arbeiter aus den Toren. Sie unterhalten sich; gestikulieren wild; sammeln sich in Gruppen. Aus dem diffusen Stimmenmeer quillt die Frage eines Journalisten, der sie zielsicher in eine Runde diskutierender Arbeiter wirft:

>Der Chef hat euch heute seine Fabrik vermacht. Was bedeutet diese Schenkung für euch Arbeiter? Ist sie ein Akt der Befreiung oder das Zeichen einer neuen Knechtschaft? Ausdruck der Solidarität eines vereinzelt kriegsmüden Bourgeois oder Symptom einer allgemeinen Entgrenzung des Klassenkampfes, die das bürgerliche Projekt noch in den kleinsten Gesten des Erlebens heimisch macht?< >Niemals<, antwortet ihm einer aus der Runde >und mit keinen Mitteln der Welt wird es der Bourgeoisie gelingen Einheit und Tradition der Arbeiterklasse zu brechen!< Doch in die parolenhafte Bestimmtheit seiner Antwort mischt sich Unsicherheit; fast so als spräche er gegen die Macht eines gewaltigen Sturmes, der ihm die Wörter in den Mund zurück stopft. Ein anderer Journalist tritt hinzu und wendet ein: „>Wenn jetzt aber die Bourgeoisie auf revolutionäre Art ihre eigene Natur verändert und darauf hinzielt, die gesamte Menschheit sich selbst anzugleichen bis zur völligen Identifikation des bürgerlichen Menschen mit dem Menschen schlechthin, haben dann diese alte Verärgerung und Empörung nicht allen Sinn verloren?“ (Pasolini 1990, S.179). Noch bevor der Mann seine Frage zu Ende gesprochen hatte, kehrten die Arbeiter ihm den Rücken. Die daran anschließende erreicht nur noch das starrende Auge der Fernsehkamera; - Ende des Vorspanns.

Der Film beginnt - Klassische Musik - im Bild eine trostlos-steinige Wüstenlandschaft, unterschrieben von der alttestamentarischen Prophezeiung >I will bring you into the wilderness!<, die dem jüdischen Volk ihre Befreiung verheißt. In der nächsten Szene springt das Bild in Schwarz-Weiß um. Pasolini stellt uns die Charaktere seiner Parabel vor. Zuerst Paolo - den Vater, Ehemann, Inhaber der Familienvilla am Rande Mailands sowie Besitzer einer großen Fabrik in der Stadt. Er ist Ende vierzig und lebt das Leben eines verantwortungsvollen, rechtschaffenden Bürgers, das auf strikten moralischen und sozialen Grundsätzen gebaut ist. An diesem Morgen wird er aus einem Traum erwachen. Die Sonne wird schon aufgegangen sein. Er nimmt von ihr Notiz, als ihr gleißendes Licht durch die Jalousien des Badezimmers dringt und den schlaftrunken, traumgebeugten

Körper schreckt. Vom Schreck angezogen schiebt er sein Gesicht näher ans Fenster heran und wagt einen Blick durch den Spalt der Jalousien - Wüste. Benommen von der unheilschwangeren Kommunion mit der Sonne, schleppt er sich ins Bett zurück, doch findet keine Ruhe. Wie ein getriebener Hund wirft er sich auf Lucia - seine Frau, die neben ihm schläft, - beginnt sie wild zu küssen, verzehrt vom Wunsch sich in ihrem Körper zu verlieren. Als diese erschrocken erwacht und hastig nach dem Wecker greift, bändigt er sein Verlangen, verharrt noch kurz in der Wärme ihres Nackens und rückt dann wieder von ihr ab.

Lucia lernen wir als interesselose Bürgersfrau kennen. Von der Fron der Lohn- und Hausarbeit enthoben, kreist ihr melancholisches Dasein um die Gepflogenheiten eines Lebens als manierliche Ehegattin, das sich vorwiegend innerhalb der engen Grenzen des Privaten bewegt.

Ihre Tochter Odetta soll ihr in diesem Schicksal nachfolgen. Sie geht noch zur Schule, doch in ihrem Benehmen sind kaum noch Spuren von jener kindlichen Unmittelbarkeit, die das Geheimnis der Situationen ausstellt. Ihr Wesen ist schon vollends ergriffen von dem reflektorischen Verhalten, das die Klassenzugehörigkeit ihr unwillkürlich einsenkt. Wie es jungen Menschen ihres Geschlechts vorbestimmt ist, strebt Odettas Verhalten gravitatisch um dies eine Zentrum - das Bild graziler Schönheit und unschuldiger Reinheit. Die erste Seite ihres Tagebuches verrät den Fluchtpunkt dieses Strebens - eine Photographie füllt sie, von der das unendlichen Schutz versprechende Gesicht des Vaters ihr entgegenblickt.

Schließlich ist da auch noch Pietro - Odettas Bruder, - der, an der Schwelle zum Mannesalter, noch unsicheren Schritts die Fußstapfen des Vaters visiert, in die zu treten er gehalten ist. Die Gefasstheit eines Mannes der herrschenden Klasse, die er im Kreise seiner Freunde, noch gepaart mit einer jugendlichen Lust am Abenteuer, zur Schau stellt, ist gebrochen durch jenes Schamgefühl, das den pubertierenden Jungen in Bezug auf die strengen Vorgaben seiner Identität befällt.

Trotz oder, vielleicht sogar, wegen der versteckten Leiden und Idiosynkrasien, haben die hier skizzierten Charaktere nichts

Außergewöhnliches an sich. Ja, man kann sagen: Unsere Familie stellt geradezu den Normalfall der kleinsten Zelle der klassischen bürgerlichen Gesellschaft und d.h. die Brutstätte von Sittenstrenge und protestantischem Arbeitsethos dar; zumindest bis zu jenem Tage, an dem sich eine unnatürliche Begebenheit zutragen soll. Eine Begebenheit, die angekündigt wird durch ein Telegramm, das Angel(in)o - der Briefträger, der in seiner unschuldigen Gier nach dem Entzücken des Augenblicks an Kafkas Gehilfen erinnert - der Dienstmagd überreicht. Emilia bringt es ihren Herrschaften, die schweigend um einen Tisch im Garten sitzen. Der Vater öffnet das Telegramm und liest die kurze Botschaft: >Komme Morgen<.

Bei der Ankunft des außergewöhnlichen Gastes springt das Bild von Schwarz-Weiß wieder auf Farbe um. Die Familie hat beschlossen eine Party zu geben. Der verkündete Fremde überragt die anderen Gäste ob seiner Schönheit als wäre er von einem anderen Stern. Wenige Tage später reist er - abermals gerufen von einem Telegramm aus Angel(in)os Hand - wieder ab; doch seine kurze Anwesenheit hat alles verändert. Jeden der Familie hat er verführt und diese Verführung hat die Koordinaten ihres Lebens für immer zerstört. Regungen, die sie gewohnt waren im Namen von Vernunft und Anstand in sich abzutöten und die nur im Unterholz der strengen Normen ihrer Klasse wuchern konnten, durchzucken nun auch die Vorderseite ihres Daseins.

Die Mutter - einst melancholisch ob der lustlosen Enge ihres Lebensraums - ist heute wie besessen von den Schocks des Sexus. Gehetzten Blicks durchstreift sie, selbst gefangen hinter dem Schaufenster ihres Privatwagens, die Gehege der Stadt, auf der Suche nach Beute, nach frischem jungem Männerfleisch, das paradiesisches Glück verheißt. Als sie ein passendes Opfer erspäht, bleibt sie unvermittelt stehen und sucht, immer noch vom Auto aus, den Blick des edlen Wilden. Endlich treffen sie sich. Der junge Mann, der Ähnlichkeiten hat mit dem Erscheinungsbild des schönen Gastes, überquert die Straße und tritt ans parkende Auto heran. Lucia kurbelt die Scheibe herunter, steckt sich eine Zigarette an und fragt

den Ankommenden zweideutig nach Feuer. Dieser verneint, ebenso zweideutig in seinem Gebaren, schiebt seinen frohlockenden Körper über die Motorhaube auf die andere Seite des Wagens und lässt sich elegant in den Beifahrersitz fallen. In der nächsten Szene betreten die beiden stürmisch das Hotelzimmer - Wüste. Hastig fallen sie übereinander her; der Junge wirft Lucia aufs Bett, sie umgreift seinen fiebrigen Körper - Wüste. Nach der Kommunion trennen sich die beiden Seelen ebenso schnell, wie sie sich gefunden haben. Lucia steigt wieder in ihren modischen Kleinwagen und macht sich auf den Weg nach Hause. An der breitspurigen Ausfallsstraße trifft ihr erloschener Blick auf zwei junge Männer, die an der gegenüberliegenden Straßenseite sichtlich gelangweilt herumstehen. Sie überlegt kurz, aber so als würde ihr ganzes Leben wie ein Blitz in diese Überlegung einschlagen; dann stößt sie einen Schrei aus; einen Schrei wie aus Millionen zerschnittener Kehlen, die das Leiden der Kreatur zum Himmel schreien - reißt das Lenkrad herum und fährt geradewegs auf die willige Beute zu. Erlöst vom ewigen Warten springen die beiden Auserwählten zu Lucia in den Wagen, der im Schein der frühen Abendsonne dem Bild entschwindet.

Auch Pietros Leidensweg überstürzt sich durch das rätselhafte Gastmahl. Zeit seines Lebens fand er sich ans Kreuz der Scham genagelt. Das Urbild der Scham ist aber Ödipus. Weil er die Scham nicht erträgt, die ihn dem Blick des großen Anderen nackt aussetzt, nimmt er sich das Augenlicht; um der allmächtigen Instanz zu entfliehen, die mit ihrem allgegenwärtigen Finger auf ihn zeigt und sagt: >Du bist schuldig!< (vgl. Žižek 2005; S.91). In seiner Verfilmung des >König Ödipus< zeichnet Pasolini den tragischen Protagonisten nicht als kühnen Macht versessenen Herrscher, sondern als Inbegriff des zerrissenen kreatürlichen Menschenwesens, das von einer ihm innerlichen intimen Fremdheit überwältigt zu werden droht. Scham ist die Erfahrung dieser inneren Fremdheit - das unheimliche Gefühl, das in mir etwas haust, was ich beim besten Willen nicht zu fassen kriege und auf dem unnachgiebig der monströse Blick jenes phantasmatischen Anderen haftet, den Freud als strafende Instanz des Über-Ichs konzeptualisiert hat. Bis zur

Begegnung mit dem Gast lebte Pietro unsicher und verängstigt unter dieser urväterlichen Instanz. Dieser aber hat ihn auferweckt. Kurz nach dessen Abreise packt Pietro seine Sachen und beschließt, sich als freischaffender Künstler, als ungehaltener Schöpfer neuer Welten zu versuchen. An den Fenstern seines Ateliers stehen, mit Kalkfarbe geschrieben, die Parolen: >Nieder mit allen Staaten!<, >Nieder mit allen Kirchen!< und daneben: >Es lebe dieser Künstler!<. Schamlos experimentiert er in seinem gesetzlosen Domizil mit neuen Techniken; er pisst auf das gespannte Leinen oder überlässt die Schöpfung ganz dem Zufall, indem er mit geschlossenen Augen eine blind gewählte Farbdose auf die Leinwand vor sich kippt und sie erst öffnet als das tropfende Bild an einem Nagel an der Wand befestigt ist. Doch alle seine Bilder sind getränkt in ein himmlisches Blau; jenes Blau, auf das sein Blick stets traf, wenn er ehrfurchtsvoll in die Augen des Erweckers schaute. In der Unmittelbarkeit des Ausdrucks sucht Pietro der innersten Wahrheit - seinem Begehren - zu begegnen; es bildlich festzuhalten, denn einzig in dieser Kommunion mit dem >Realen<, in der unaufhörlichen Transgression des Bestehenden, scheint ihm noch ein Fetzen Leben möglich. Bei Pietros Schwester dagegen, versagt jegliche Symbolisierung. Vertieft in den Anblick der Photos, die Odetta an jenem Tage aufgenommen hat, an dem Er sie verführte und die gleichsam den Niedergang der Macht des Vaters bezeugen, streicht sie mit ihrem Finger über den prall gefüllten Schoß des Photographierten. Von Sehnsucht verzehrt wirft sie sich aufs Bett, ballt die Faust und erstarrt - Wüste. Wenig später wird sie - der Körper immer noch erstarrt - von zwei Krankenwärtern mit einer Bahre aus dem Haus getragen. Von Außen reglos, toben in ihrem Inneren phantasmatische Ströme, die ihr filigranes Ich, jenen umbrausten Anker zur äußeren Welt, zerfetzen.

Und schließlich der prinzipienfeste Paolo, der nachts nicht schlafen konnte, weil ihn Fragen plagten, für die es in seiner patriarchalen Sprache kein Vokabular zu geben schien. Die Firma hat er den Arbeitern vermacht. Wie seine Frau ist auch er seit der Begegnung mit dem Gast ein Getriebener, der - diesen im Antlitz eines jeglichen Passanten suchend - durch die Straßen

pirscht. Einer seiner rastlosen Streifzüge führt ihn zum Bahnhof. Langsam schlurft er durch die Halle, in der die Menschen wie auf Rolltreppen aneinander vorbei treiben. Im hinteren, dunkelsten Teil der Halle bleibt Paolo stehen. Er zieht sich eine Zeitung vors Gesicht und tut so als würde er darin lesen. In Wahrheit gilt sein ganzes Interesse aber dem jungen Mann, der ein paar Meter von ihm entfernt auf einer Bank sitzt und gelangweilt vor sich hin starrt. Immer wieder verstohlen über das Schild seiner Zeitung spähend, sucht er den Blick des Fremden. Sie treffen sich nicht. Der Mann steht auf und geht. Paolo schleppt sich weiter in das Dunkel des Raumes vor. Er beginnt sich zu entkleiden. Zieht Schuhe und Socken aus, dann den Rest. Nun steht er nackt im unbetreuten Winkel der Bahnhofshalle. Im nächsten Moment, genauso verloren, - allein in der Wüste. Ausgezehrt und kraftlos schiebt er seinen müden Körper durch die konturlose Landschaft. Es gibt nichts Festes hier; nichts woran man sich festhalten, sich orientieren könnte; der Blick fällt in ein endloses, gleichartiges Nichts. Die äußere Welt hat sich der Inneren vollends angeglichen. Dieser totalen Verwüstung - der gestaltlosen Anwesenheit des Vergessenen - entfährt ein letzter Schrei, den Paolo ihr entgegenschleudert und der sagt: >Ich will nicht sterben!< In ihm klingen die Schreie seiner Familie, ja das Los des spätbürgerlichen Menschen als solchem mit, dem ein kollektiver Bezugspunkt der eigenen Kreatürlichkeit verloren gegangen ist.

Während Pasolini mit der einen Hand dieses Bild des Schreis entwirft, übermalt oder schraffiert er es gleichsam durch ein anderes, das seine Quelle in der Figur der Dienstmagd hat. Emilia kehrt nach der Vereinigung mit dem, den sie für Gott hielt, in ihr Heimatdorf zurück. Die versinkende, bäuerlich-religiöse Welt, die sie vor Zeiten verließ, nimmt sie in ihrer Versunkenheit wieder auf. Auf einer einfachen Holzbank vor der Scheune des sterbenden Gehöfts lässt sie sich nieder und verharrt dort - Stunden, Tage, Monate - nichts verlangend als einen Topf Brennesseln, den die zwei einzig verbliebenen Kinder des Dorfes ihr bereiten. Am Ende sehen wir Emilia, begleitet von einer alten Bäuerin, im Morgenlicht durch die Wüste der frisch ausgehobenen Baugruben, wo in Kürze die komfortablen

Wohnblöcke der Vorstadt stehen werden, wandern. An einer dieser Gruben bleiben sie stehen. Emilia legt sich auf den erdigen Boden. Die alte Frau mit dem zerfurchten, von einem Kopftuch umhüllten Gesicht aus dem noch ein leichtes Schimmern der Kindheit schaut, beginnt sie mit Erde zu bedecken. Zögernd und bedächtig schüttet sie eine Schaufel nach der nächsten auf den ruhenden Körper. Als sie die Tränen im Gesicht der Begrabenen bemerkt, unterbricht sie erschrocken ihr Tun. Emilia aber spricht ihr mit sanfter Stimme zu: >Hab keine Angst. Ich bin nicht gekommen um zu sterben, sondern um zu weinen. Nicht Tränen des Kummers, nein, sie werden eine Quelle der Hoffnung sein. Nun geh<. Die Tränen, die aus ihrem bedeckten Gesicht dringen, sammeln sich zu einem kleinen Trauermeer auf dessen ruhender Oberfläche durch den Schein der aufgehenden Sonne glitzernde Kristalle tanzen.

Pasolinis Erfahrung der Epoche ist aufgespannt im Rahmen dieser sich überlagernden Bilder - der Trauer über das unwiederbringlich Verlorene einer bäuerlich-religiösen Kultur und dem todesgetriebenen Schrei, der aus der verwüsteten Welt der spätbürgerlichen Gesellschaft dringt, wobei das eine seine sublimen Schönheit aus der Auslöschung durch das andere bezieht. In seiner Liebe zur versunkenen Welt der Vormoderne ist Pasolini kein Nostalgiker, der das Vergangene verklärt, sondern ein Melancholiker, der sich in der Gegenwart des Verlusts verliert. Und auch das Erscheinen des rätselhaften Gastes in >Teorema< hat nichts Esoterisches; er fungiert vielmehr als eine Chiffre für jene tief greifenden gesellschaftlichen und metaphysischen Veränderungen, deren scharfsinniger Zeuge Pasolini im Nachkriegsitalien gewesen ist. Seine Göttlichkeit ist zudem am ehesten die des Warenfetischs, der als Immer-Neuester am Altar des Marktes um Verehrung bittet und dessen verführerische Repräsentationen die traditionelle bürgerliche Lebensweise in die hedonistische Kultur des Spätkapitalismus überführen. Die Dynamik dieser dem Kapitalismus innewohnenden Kultur hat die letzten Enklaven des archaisch-bäuerlichen Lebens zerstört und schlagartig auch die proletarische Kultur der Vorstädte kolonisiert. Der existenzielle Umschlag von einem gesetzestreuem Dasein und

seinen rückseitigen Obszönitäten zu einem promiskuitiven Leben in stetiger Flucht vor dem Gesetz, den die Figuren in Pasolinis Film auf je unterschiedliche Art und Weise erfahren, fällt mit dieser Selbsttransformation der bürgerlichen Gesellschaft zusammen; jenem geschichtlichen Bruch, den ich im Kontext dieser Arbeit als Bruch der Moderne konzeptualisiert habe und der von Benjamin in den >Geschichtsphilosophischen Thesen< in dem Diktum zusammengefasst wird, „dass der >Ausnahmezustand<, in dem wir leben, die Regel ist“ (Benjamin I; S.697). Wie ich im ersten Teil meiner Arbeit zu zeigen versucht habe, ist dieses Zur-Norm-Werden des Ausnahmezustands auch das große Thema der machtanalytischen Arbeiten Michel Foucaults. Zur Charakterisierung der modernen Techniken der Macht heißt es in >Überwachen und Strafen<: „Wo sie und solange sie ihre Kontrolle ausüben [...], vollziehen die Disziplinen jedenfalls eine Suspension des Rechts, die zwar niemals total ist, aber auch niemals ganz eingestellt wird. Wie geregelt und institutionalisiert sie auch sein mag, in ihrem tatsächlichen Mechanismus ist die Disziplin immer ein >Gegenrecht<“ (Foucault 1994; S.286). Gegenstand der disziplinären Normierung ist aber nicht so sehr das tierisch-biologische Leben (>zoe<) - wie Foucault suggeriert³⁶ - sondern jenes unheimliche/untote Leben des Todestriebes/der jouissance, das sich in den Phantasmen des Ausnahme materialisiert und die Unterscheidung zwischen >zoe< und >bios< bzw. >Natur</>Kultur< unterläuft.

Die zwei paradigmatischen Figuren dieser transgressiven Phantasmen habe ich im zweiten Teil herausgearbeitet. Einerseits den >narzistischen Paranoiker<, der dem Anderen >unterstellt<, dass er/sie hemmungslos und in Ausnahme zu den gesellschaftlichen Normen genießen würde; und andererseits den >lüsternen Müßiggänger<, der einzig für den ewig wiederkehrenden Augenblick phantasmatischen Glücks lebt, in dem er/sie die Grenzen seines/ihrer funktionalen Daseins überschreitet. Entspricht der ersten Figur die (biopolitische) Verwaltung der jouissance, so letzterer die

³⁶ „Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht“ (Foucault 1983; S.138).

Anreizung derselben durch die kapitalistische Konsum- und Unterhaltungskultur.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M. Suhrkamp 2002.
- Agamben, Giorgio: *Ausnahmezustand*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- Agamben, Giorgio: *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- Agamben, Giorgio: *Profanierung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005
- Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- Badiou, Alain: *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. München: Sequenzia 2002.
- Baudelaire, Charles: *Die Blumen des Bösen*. München: Carl Hanser Verlag 1997.
- Benjamin, Walter: *Neue Baudelairiana. Unveröffentlichte Fragmente zu einer Neufassung des >Flaneurs<*. In: Frankfurter Adorno Blätter Band IV. München: Edition Text und Kritik 1995.
- Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften. Band I -VII*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- Copjec, Joan: *Lies mein Begehren. Lacan gegen die Historisten*. München: Kirchheim Verlag 2004.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt Stuttgart und Österreichisches Katholisches Bibelwerk Klosterneuburg 1980.
- Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
- Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- Freud, Sigmund: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975.
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt/M.: Fischer 1994.
- Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips*. In: *Sigmund Freud. Werkausgabe in zwei Bänden. Band 1: Elemente der Psychoanalyse*. Frankfurt/M.: Fischer 2006.
- Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*. Frankfurt/M.: Fischer 2007.

- Hamacher, Werner: *Schuldgeschichte. Benjamins Skizze >Kapitalismus als Religion<*. In: Baecker, Dirk (HG.): *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos 2003, S.77-121.
- Heinrich, Michael: *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*. Stuttgart: Schmetterling-Verlag 2004.
- Lacan, Jacques: *Encore. Das Seminar Buch XX*. Weinheim/Berlin: Quadriga 1991.
- Laplanche, Jean: *Die allgemeine Verführungstheorie und andere Aufsätze*. Tübingen: Edition Diskord 1988.
- Laplanche, Jean: *Essays on Otherness*. London: Routledge 1999.
- Lüdemann, Susanne: *Der Tod Gottes und die Wiederkehr des Urvaters. Freuds Dekonstruktion der jüdisch-christlichen Überlieferung*. In Seifert, Edith (HG): *Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters*. Berlin: Tiamat 1992, S.111-131.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Der Produktionsprozess des Kapitals*. Köln: Parkland Verlag 2002.
- Metz, Johann Baptist: *Memoria passionis, Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg: Herder Verlag 2006.
- Pasolini, Pier Paolo: *Teorema oder die nackten Füße*. München: R. Piper & Co. Verlag 1990.
- Santner, Eric.L.: *My own private Germany. Paul Schrebers` s secret history of modernity*. Princeton. University Press 1996.
- Santner, Eric.L.: *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: The University of Chicago Press 2001.
- Santner, Eric.L.: *Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor*. In: Reinhard, Kenneth/Santner, Eric.L./Zizek, Slavoj: *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*. Chicago: The University of Chicago Press 2005.
- Santner, Eric.L.: *On Creaturely Life. Rilke/Benjamin/Sebald*. Chicago: The University of Chicago Press 2006.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot 1996.
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot 1996.
- Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot 2003.
- Scholem, Gershom: *Walter Benjamin - Gershom Scholem, Briefwechsel 1933 - 1940*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.

Stoessel, Marleen: *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*. München: Carl Hanser Verlag 1983.

Tiqqun: *Theorie vom Bloom*. Zürich-Berlin: Diaphanes 2003

Zizek, Slavoj: *The sublime object of ideology*. London: Verso 1989.

Zizek, Slavoj: *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

Zizek, Slavoj: *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*. Frankfurt/M.: 2003.

Zizek, Slavoj: *Die politische Suspension des Ethischen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.

Zizek, Slavoj: *Der parallaktische Blick auf den Kommunismus*. In: Demopunkt/Kritik&Praxis Berlin (HG): *Indeterminate! Kommunismus. Texte zu Ökonomie, Politik und Kultur*.Münster: Unrast 2005, S.31-43.

Zizek, Slavoj: *Parallaxe*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.

Zizek, Slavoj: *Violence. Six sideways reflections*. London: Profile Books 2008.

Zizek, Slavoj: *Lacan. Eine Einführung*. Frankfurt/M.: Fischer 2008.

Anhang

Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit befasst sich mit der Konzeption der Moderne im Denken Walter Benjamins. Ich habe mich dieser auf zweierlei Wegen genähert. Einem ersten, der den Bruch der Moderne unter dem Aspekt der Krise der politischen Repräsentation und der Konstitution der Biomacht analysiert, und einem anderen, der denselben Bruch im Kontext des Niederganges der Tradition theoretisiert. Beide Wege sind auf dem Fundament der Benjaminschen Geschichtsphilosophie gebaut, die sich um eine Vorstellung von Geschichte als Insistenz der Gesamtheit des in jedem Augenblick Vergessenen als Vergessenes, zentriert.

Im Unterschied zu vormodernen, religiös fundierten symbolischen Ordnungen, ist Geschichte in der Moderne nicht mehr in die alltäglichen Arbeits- und Lebensweisen eingeschrieben. Sie wurden im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend dem Primat einer technischen Rationalität unterworfen, in die keine Geschichte im Sinne einer Anwesenheit des Vergessenen eingeht. Die strukturelle Verdrängung der Dimension des >Untoten< bzw. des Vergessenen, die im Funktionszusammenhang der Gesellschaft vorwaltet, begründet gleichsam seine unwillkürliche Rückkehr als Todestrieb. Diese Spannung zwischen Funktionalität und Getriebenheit charakterisiert die paradigmatische Situation des Subjekts in der Moderne. Ihr entsprechen jene zwei gesellschaftlichen Diskurse, die für Benjamin das moderne Paradigma konstituieren und die ich in meiner Arbeit den Begriffen der Biomacht einerseits und des Kapitalismus andererseits eingegossen habe.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Andreas Rechling

Geboren am
8. Februar 1981

In Gleisdorf

Ausbildungsdaten

1987-1991
Volksschule in Gleisdorf

1991-1995
Gymnasium in Gleisdorf

1995-2000
Bundesoberstufenrealgymnasium (BORG) in Feldbach

2000-2001
Zivildienst in der Lebenshilfe Feldbach

2001-2002
Studium der Ethnologie, Sozial- und Kulturanthropologie an der Universität Wien

Seit WS2002
Studium der Politikwissenschaft an der Universität Wien

Berufliche Erfahrung/Praktika

2000-2001
Ehrenamtliche Mitarbeit im VinziDorf Graz

2001-2002
Ehrenamtliche Mitarbeit im Integrationshaus Wien

Sommer 2002
Mitarbeit im Kinderhaus Tirana (4 Wochen)

2004-2005
Ehrenamtliche Mitarbeit in der Asylkoordination

Seit 2006
Mitglied des Editionskollektivs Mezzanin

Seit 2009
Geringfügig beschäftigt in der Bücherbörse der ÖH-Uni Wien

Sprachkenntnisse

Englisch
Italienisch