01 2006

Gespensterdinge und Kräfteverhältnisse

Was ist mit den Waren los?

Katja Diefenbach

Wie Derrida uns freundlicherweise mitgeteilt hat, schreibt Marx im ersten Kapitel des "Kapitals" eine Gespensterlehre über die Warenform als soziales Verhältnis, in dem den Menschen das Gesellschaftliche als Phantasmagorie erscheint und doch als das, was es ist: als "sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen"[1]. Wir haben hier die interessante Form einer wirklichen Verrücktheit vor uns, die in den Dingen wohnt, ohne in ihnen zuhause zu sein. Sie kommt ihnen nicht als Gegenständen zu, sie ist keine ihrer Eigenschaften, sondern taucht nur im Moment des Tauschs auf und drückt den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit aus. In der Ware verkörpert sich eine soziale Form. Diese Form ist ein Verhältnis der Ersetzung, der Abstraktion und der Versachlichung. Das nennt Marx Realabstraktion, genauso wirklich wie phantastisch, ein Spuk, den er vertreiben möchte. In den Waren kann man also anfassen, was nicht greifbar ist: die Produktionsweise des Kapitalismus. In diesem Sinne sind sie sinnlich-übersinnliche Dinge, soziale Kristalle, Ding gewordene Gesellschaftlichkeit. Das ist ihr Geheimnis. Es zeigt sich den Menschen, indem es sich nicht zeigt. Ein verrückter Spiegel. Die Leute kapieren den Mystizismus

der Ware nicht. Sie denken, dass es ganz normal und natürlich sei, dass die Waren einen Wert haben und getauscht werden können. Diesen Spuk deckt Marx auf. Er ist ein Entzifferer. Und er macht klar, dass der Spuk dadurch nicht wegzubekommen ist. Er verschwindet erst, wenn zu einer anderen Produktionsweise übergegangen wird. Denn - das ist eine schöne, aber natürlich die Rationalität der Revolution selber mystifizierende Stelle -: "aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten."[2]

Marx' Wahrheitspathos ist das des entlarvenden Religionskritikers. Sein Problem ist, dass seine Kritik noch von dem religiösen Bann beherrscht wird, den er entlarven will, weil er vergisst, darüber nachzudenken, ob die Trennung zwischen einer Rationalität von Herstellung und Gebrauch und einer Irrationalität des Tauschs selber gespenstig ist.

Wir befinden uns an einem Autobahnkreuz theoretischer und politischer Fragen. Es geht um die Frage der Form, des Widerspruchs, der Ware, ihrer Dinghaftigkeit, des Körpers und des Kräfteverhältnisses. Hier setzt eine der Spuren ein, in der der Poststrukturalismus radikal vom Marxismus abzuweichen beginnt. Die Vorstellung, dass hinter den gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse eine Form stünde, die diese genauso bewegt wie sie sie begrenzt, wird aufgegeben, genauso wie der Naturalismus der Tätigkeit, der stille Glaube an das Nützliche, das Schweigen über die Hervorbringung arbeitender, sexualisierter Körper.

1. Form

Marx entziffert im ersten Kapitel von *Das Kapital* in der Ware eine gesellschaftliche Form. Das ist der springende Punkt. Die bürgerliche Nationalökonomie hatte die Arbeitswerttheorie bereits entwickelt. Die Neuigkeit der Kritik der politischen Ökonomie war: Die Warenform ist eine soziale Form, die Form der warenproduzierenden Gesellschaft selber.

Rekonstruieren wir die Szene: Marx geht vom einfachen Warentausch der Ware A gegen Ware B aus. Die gesellschaftliche Form verbirgt sich nicht im Geld, sondern im Tausch. Sie ist figuriert durch Ersetzung und doppelte Abstraktion: Abstraktion vom Gebrauch der Dinge, Abstraktion von der konkreten Arbeit. Wenn Rock gegen Leinwand getauscht werden, wird die Leinwand zum Wertspiegel. In gewisser Weise verschwindet ihre stoffliche Reinheit zusammen mit ihrer Gebrauchsmöglichkeit. Sobald sie in die Äquivalentform eintritt, wird sie zu ihrem eigenen Gespenst und drückt im Moment des Tauschs nichts anderes aus als eine bestimmte Menge Rock. So wird sie zur Erscheinungsweise ihres Gegenteils: Wert. In diesem Sinne konzipiert Marx die Ware hegelianisch, eine widersprüchliche Einheit aus Stoff-Gegenstand und Wert-Form. Im Tausch wird der Stoff auf eine verrückte Hülle degradiert, eine Gallerte abstrakt verausgabter Arbeit. Abstrakte Arbeit heißt nicht unter harten Umständen in der Fabrik geleistete Arbeit; der Begriff verweist weniger auf einen direkten Ausbeutungsmoment als auf ein Moment rationalisiert-irrationalisierter Herrschaft: Damit die Waren auf dem Markt zirkulieren können, wird für die Sekunde von Kauf und Verkauf Arbeit auf eine statistische Fiktion verkürzt, auf ein austauschbares, durchschnittliches Quantum.

In der Ware kristallisiert sich das Gesellschaftliche also als diese Form einer doppelt abstrakten Ersetzung, die kein Wesen und keine Substanz ausdrückt. Gesellschaft ist Verhältnis. Das ist der

potenzielle Ausgangspunkt des Poststrukturalismus, der im Marxismus angelegt, aber von Dialektik und Geschichtsphilosophie verschlossen ist. Bei Marx ist das gesellschaftliche Verhältnis eine formbestimmte Bewegung des Widerspruchs; in die Wertform ist bereits auf einfachster Ebene, Ware A tauscht sich gegen Ware B, der potenzielle Zusammenbruch politisch, logisch und ökonomisch eingeschrieben. Ein dialektisches Märchen.

In die objektive Bewegung des Kapitals, der ihre Grenzen bereits angelegt sind, – ab einem bestimmen Zeitpunkt werden die Bedingungen der Enwicklung zu ihren Fesseln –, fügt Marx ein politisches Kollektivsubjekt ein. Die Arbeiterklasse wird die Aufhebung der Kapitalbewegung realisieren. Sie steht potenziell genau an dem Zeit-Ort, an dem der Widerspruch zur Krise führt. Es ist wie Hase und Igel. Mal ist der eine der Igel, mal der andere. Die objektive Grenze des Kapitals als selbstbewegter Widerspruch oder die Geschichte des Klassenkampfs, einer steht immer am Horizont. Die Klasse ist Voraussetzung für die Bewegung des Kapitals – es muss Leute geben, die nichts anderes haben, als ihre Arbeitskraft zu verkaufen – , sie ist Resultat der Bewegung des Kapitals – Armut und Klassenbewusstsein nehmen zu –, und sie ist das letztendliche Hindernis, auf das der Selbstlauf der kapitalistischen Bewegung stoßen wird. Diese gut abgestimmte, dialektisch vermittelte Doppelbewegung in der marxistischen Theoriebildung wurde unter dem Druck der neuen Linken, des undogmatischen Marxismus, der poststrukturalistischen Theorie aufgebrochen.

2. Kräfteverhältnisse

Grob gesprochen, hat Marx angenommen, dass die gesellschaftlichen Widersprüche einem historischen Gesetz

unterstehen, das ihre Entwicklungsdynamik definiert und kein Darüberhinaus kennt, was nicht Modernisierung oder Revolution bedeutete. Das ist eines der Probleme der marxistischen Position. Das Verschwinden des sozialen Ereignisses und der Gleichzeitigkeiten unterschiedlichster Macht- und Ausbeutungsprozeduren. Bei Marx bildet das Widersprüchliche eine höhere Einheit aus, eine Art Para-Individualität. Im Poststrukturalismus wird nicht von der Materialität einer widersprüchlichen Form aus gedacht, sondern von der Materialität von Praktiken, die auf Körper und Bevölkerung ausgeübt werden und mit der auf Kostenreduktion kalkulierenden Expansion der Verwertung koexistieren und sich verschränken. An die Stelle der Geschichtlichkeit eines Widerspruchs, tritt die Vorstellung eines kontingenten historischen Ereignisses. Das Ereignis ist das unwahrscheinliche Resultat subjektivierender Strategien einer biopolitisch gedachten Macht, kapitalistischer Verwertungsstrategien und von beiden mobilisierten und auf sie zurückwirkenden Momenten des Widerstands. Die Kräfte, die in diesem strategischen Konflikt aufeinanderprallen, können sich wechselseitig zerstören, neutralisieren, verstärken oder gegenseitig modifizieren. Sie sind von keinem strukturierenden Formgesetz reguliert.

Während bei Marx die Kräfteverhältnisse in einer antagonistischen Form verinnerlicht sind, schlägt Foucault ein extrem äußerliches Denken der Macht vor. Sie drückt sich nicht durch nur eine Form hindurch aus. Sie ist eine Kraft, die stets in Beziehung zu anderen Kräften steht. Deshalb, schreibt Deleuze über Foucaults Machtbegriff, "verweisen die Kräfte notwendig auf ein irreduzibles Außen, das nicht einmal mehr eine Form besitzt, das aus unzerlegbaren Abständen besteht, über die eine Kraft eine andere beeinflusst oder von ihr beeinflusst wird. Eine Kraft überträgt sich

stets von außen auf andere Kräfte oder erfährt von diesen eine variable Einwirkung, die nur auf diese Entfernung oder innerhalb jenes Verhältnisses existiert."[3] Auch bei Foucault gibt es noch die Vorstellung der Form. Aber nicht im Singular. Er arbeitet mit zwei starken Begriffen, dem Dispositiv und der Macht. Die Macht ist bei ihm eine Kraft, die auf Kräfte wirkt. Die Dispositive, das sind historisch geschichtete Formen des Wissens und der institutionalisierten Prozedur. In seinen historischen Arbeiten hat Foucault darauf hingwiesen, dass im Dispositiv jeweils diskursive und nicht-diskursive Elemente miteinander verbunden sind: die Entwicklungen des Strafrechts und die Entwicklungen des Gefängnisses, die Entwicklungen der Psychiatrie und die Entwicklungen der Klinik. Die diskursiven und die nicht-diskursiven Formen, das Sagbare und das Sichtbare, sind nicht aufeinander reduzierbar und nicht auseinander ableitbar. In ihnen ist keine Formgesetzlichkeit verborgen.

Bei Foucault entwickelt sich diese Position im Laufe der Zeit immer klarer. In "Überwachen und Strafen" stellt er das Gefängnis noch als eine Art universale Dispositiv-Form dar, die sich entfaltet. Wir stoßen hier auf Reststücke einer unausgesprochenen Teleologie: Wenn die gesamte Gesellschaft zum Gefängnis geworden ist, schreibt Foucault am Ende von "Überwachen und Strafen" werden die Gefängnisse geöffnet werden.[4] In diesem Sinne gibt es hier noch Teile unausgesprochener Formgesetzlichkeit: die Schule, die Klinik, das Heim, die Fabrik, sie alle ähneln dem Gefängnis.[5] In "Sexualität und Wahrheit" nimmt Foucault diese These zurück. Das Gefängnis ist nicht das große Modell. Die Dispositive besitzen in ihrem Innern keine strukturierende Form. Genausowenig existiert eine Gleichförmigkeit zwischen der Mikro- und der Makroebene: die Familie ist keine Keimzelle des Staates, genausowenig wie der Staat

die Familie imitiert. Stattdessen radikalisiert Foucault die Vorstellung relationaler und differentieller Kräfteverhältnissen. Das Soziale verläuft entlang von körperlichen, ökonomischen, sexuellen, diskursiven Linien. Sie bilden kein dialektisches Verhältnis aus, in ihnen gibt es Wechselseitigkeit, Spiralförmigkeit, manchmal auch Antagonismus, aber keine Dialektik. Negation, Negation der Negation, Aufhebung. Bullshit. Good bye. Das Soziale ist nicht die Wirkung einer sie erklärenden Instanz. Es gibt keinen Horizont der Geschichte, es gibt keine Schranke der kapitalistischen Entwicklung, an der die Vergesellschaftung an ihrem irrationalen Kern zerspringt.

Wie kann man dann eine Aussage über das Soziale treffen? Was erkennt man in einer unendlichen Variation von Kräfteverhältnissen? Foucaults Vorschlag lautet: historisch spezifisch die lokalen, instabilen, subjektivierenden Kräfteverhältnisse untersuchen und analysieren, wie sie sich zu großen Strategien verdichten. Die Schule, das Gefängnis, die Institutionen, der Staat sind bereits Endformen unaufhörlicher Auseinandersetzungen. Die Macht ist Effekt all dieser Beweglichkeiten; eine Verkettung, die sich auf diese Beweglichkeiten stützt und sie wiederum festzumachen sucht. In gewisser Weise ist die Macht "der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt".[6] In dieser strategischen Situation bilden sich Gesamtstrategien heraus. Aber Gesamtstrategien ist nicht das gleiche wie historische Tendenz. Gesamtstrategien sind von hohen Gleichzeitigkeiten geprägt, von Gegenläufigkeiten, von Aktualisierungen vergangener Praktiken. "Die Machtverteilungen (...) bilden immer nur momentane Querschnitte durch Prozesse wie die zunehmende Verstärkung des stärksten Elementes, die Umkehrung des Verhältnisses oder das gleichzeitige Anwachsen beider Pole."[7]

Was heißt das heute? Ein Beispiel: Workfare-Strategien, in der Arbeit prekarisiert und die Gesundheitsfürsorge stärker ökonomisiert werden, koexistieren mit der Zunahme gesundheitspolitischer Mobilisierung; nicht Rauchen, Fit sein, Vorsorge treffen. Und das nicht auf dem Level des 70er-Jahre-Trimm-Dich-Pfades für alle, sondern ausdifferenziert: nordic walking, Fitnessstudio, ein ausdifferenziertes Konsumtionsangebot für eine professionalisierte Lebensform. Man könnte diese Entwicklungen direkt auseinander ableiten und aufeinander reduzieren: Die Gesundheitsfürsorge wird kapitalisiert, also ist es notwendig, die Leute zu größerer Eigenverantwortung anzuregen. Das leitet biopolitische Strategien aus der kapitalistischen Logik ab. Negri und Hardt gehen in ihrem Buch "Empire" sogar so weit, kapitalistische Expansion und Biomacht in eins zu setzen. Foucaults Vorschlag war dagegen, Gesellschaftlichkeit als unendliche Variation und gegenseitige Durchdringung von Verwertungsstrategien, Biomachtprozeduren und sozialen Widerstandsformen zu diskutieren. Ganz entgegen der assoziativen Qualität des Wortes Kontrollgesellschaft entsprechen die spätkapitalistisch-biopolitischen Gesellschaften nämlich nicht dem *science fiction* computerisierter Kontrolle. In ihnen koexistiert die Strafmaßnahme der Sicherheitsverwahrung mit der des elektronischen Halsbandes, die Post-Trauma-Therapie mit der Internierung von Flüchtlingen. Erst das macht historische Kontingenz und die Gleichzeitigkeit verschiedenster Machtformen denkbar. Wir rasen nicht auf den Horizont eines reinen, vollkommen deterritorialisierten Kapitalismus zu.

3. Gespensterdinge

Das Aufsehenerregende von Marx' Bemerkungen über den Charakter der Ware, ist seine These, dass die Waren auf

gespenstige Weise ein gesellschaftliches Verhältnis verkörpern. Das ist Marx' theoretischer Coup. Nicht hinter den Erscheinungen verbirgt sich ein wesentliches Geheimnis, sondern in den Dingen, die damit in einen ver-rückten Modus abstrakter Wertgegenständlichkeit einrücken. In der Warenform steckt die Gesellschaftsform. Damit ist die Frage nach dem Status der Ware gestellt. Was ist eigentlich mit den Waren los? Marx autonomisiert und phantasmagorisiert die Ware. Sie wird widersprüchliche Individualität. Ein Para-Subjekt, ein vom Sozialen bewegtes Ding. An vielen Stellen sagt Marx, die Ware tanzt, sie stellt sich auf den Kopf, wenn sie sprechen könnte, würde sie sagen etc. etc. Mit der gleichen Entschiedenheit, mit der er von den Körpern, von Disziplin, Bevölkerungspolitik, Sexualität absieht, spricht er den Waren eine fetischistische Kraft zu, Folge einer Kapitalismuskritik, aus der die Biomacht-Prozesse abgezogen wurden. Deshalb unterliegt dem Fetisch-Konzept eine derart starke metaphorische und mystische Folie. Man müsste das Begriffsfeld des Fetischs, das vor allem seit dem Freudomarxismus mit sexuellem Symbolismus arbeitet, in materielle Praktiken zurückübersetzen, Praktiken zur Arbeit und zur Konsumtion gebrachter Körper, unendliche Wiederholung und metonymische Verschiebungen zwischen Konsumtion, Sex, Mode, Wohnen, Regulierung von Lebensformen. Bei Marx sind die Waren als Kristalle des Kapitalismus, als Hüllen, Gallerten für die Tauschabstraktion mystisch geworden. Diese gespenstige Gegenständlichkeit will Marx den Dingen wieder austreiben. Marx operiert mit der Vorstellung tatsächlicher Wirklichkeit und Gegenständlichkeit. Durchgängig identifiziert er Wirklichkeit mit Rationalität, Präsenz und einfachem Gebrauch. Das ist natürlich selber verrückt. Auch wenn es auf etwas wichtiges, kostbares verweist: Der Kapitalismus ist keine Naturnotwendigkeit. Und doch erzählt uns Marx eine Ursprungsmythologie der Gebrauchsgegenstände. Ein Stuhl ist

zum Sitzen da. Er ist, was er ist. Mit sich selbst identisch. Das war am Anfang. This was intact. Diese tatsächliche gegenständliche Wirklichkeit der Dinge gibt es natürlich nicht. Man kann Präsenz nicht mit Wirklichkeit, mit Reinheit, mit Emanzipation identifizieren. Das ganze letzte Kapitel von Derridas "Marx' Gespenster" handelt von dieser, wie er so nett sagt, prä-dekonstruktiven Ontologie der Präsenz und der ursprünglichen Reinheit des Gebrauchs. Dieses Gebrauchs- und Nützlichkeitsideal der Dinge prägt den romantischen Antikapitalismus, der um die Dinge trauert, die ihren ursprünglichen Status verloren haben. Und er zittert noch in der Konsumverweigerung der neuen sozialen Bewegungen, im Ekel vor den falschen Dingen, vor dem Überflüssigen und Tand der Warenwelt. Meistens wird dieser Fetischismus am Körper der Frau metaphorisiert. Das verweist auf die riesige, abgründige Lücke im Marxismus, was die Konstitution der Körper, des Sexes, der Subjekte anbelangt. Die Frau leiht im romantischen Antikapitalismus der Ware ihren Körper, bis sie in gewisser Weise selber zur Ware wird. Lidschatten der Verblendung. Das kann man bis zur Unerträglichkeit bei Benjamin, dem melancholischsten der romantischen Antikapitalisten, nachlesen, all die Stellen über Mode im "Passagen-Werk", die ihm zum "dialektischen Umschlageplatz zwischen Weib und Ware - zwischen Lust und Leiche"[8] wird: "Mode war nie anderes als Parodie der bunten Leiche, Provokation des Todes durch das Weib zwischen geller memorierter Lache bitter geflüsterte Zwiesprach mit der Verwesung".[9] Der antifetischistische Affekt will hinter dem Blendwerk etwas Wahres und Einfaches zeigen: einfache Arbeiterin, Mutter, ungeschminkte Weiblichkeit. Daher die geheime Verwandtschaft zwischen ungeschminkt und wahr.

4. Wahrheitspolitik

Marx sagt, die Waren spiegeln eine soziale Form. Aber der Spiegel ist blind. Er zeigt den Verkehr unter den Waren, wie ihn der Kapitalismus organisiert. Er zeigt nicht, dass diese Waren von den Menschen hergestellt sind. Er zeigt nicht, dass die Menschen die Kontrolle über die Dinge, die sie selber hergestellt haben, und über die Verhältnisse, an denen sie selber Anteil haben, verlieren. Der Spiegel des Werts naturalisiert für Marx den genauso abstrakten wie irrationalen Verkehr der Dinge. Diese Rhetorik des Geheimnisses, das sich zeigt, in dem es nicht zeigt, stärkte die ideologiekritische Linie im westlichen Marxismus. In Teilen der ästhetischen Theorie setzte sich diese Geste durch: den Fetisch bannen, den Spiegel zerschlagen, den Schleier lüften, den Verhältnissen die Maske vom Gesicht reissen.

So tradierte sich die junghegelianische Religionskritik bis in den strukturalistischen Film der 1960er und 70er Jahre. Laura Mulvey schreibt in ihrer Einleitung zu "Fetishism and Curiosity"[10] über diese Position im marxistischen und feministischen Kino, über das Primat des Zeigens und den gleichzeitigen Verdacht gegen das Sehen in einer Welt der Verblendung. Die Arbeit, der Fabrikalltag, die sozialen Verhältnisse sollten hinter der Fassade der Waren hervorgezerrt werden, die Hollywood in seinen Interieurs und *middle class stories* aufgerichtet hatte. Die Vorstellung vom Oberflächenglanz der Ware macht sich breit. Gleichzeitig analogisiert der feministische Film den Warenfetisch mit dem Schönheitsfetisch des weiblichen Stars. Auch hier eine stark dechiffrierende Geste und ein Zeigen Wollen: Vaginabilder, Menstruation, Selbstverstümmelung als Kehrseite der Schönheitsnorm, Arbeiterinnenalltag. Der menstruierende Star, daran ist nichts verkehrt. Aber er sollte nicht mit der Wahrheit des Nicht-Künstlichen verbunden sein. Mit Ent-Entfremdung. Langsam läuft die Welle des romantischen Antikapitalismus und

des essentialistischen Feminismus aus. Der antifetischistische Impetus lässt nach. Camp aktualisiert sich. Es geht nicht um die Frage, ob Schönheit, Sex, Mode, Pornographie eine Macht verbergen, sondern mit welchen Praktiken sie sich verbinden und wie sie Körper und Lebensformen hervorbringen. Nicht aufdecken, sondern analysieren. Die pro-fetischistische und pro-Porn Haltung, wie sie zum Beispiel in den Filmen von Bruce La Bruce auftaucht, spaltet sich an folgender Linie: Wieviel anti-linkes Ressentiment hallt im Ja zur Künstlichkeit, zur Mode, zum Glamour mit? Geht es darum, gut zu finden, was 1968 scheiße gefunden wurde. Das wäre eine zynische Retorsion.

4. Das Versprechen der Ware

Benjamin ist weit weg von dieser Politik der Präsenz und der Wahrheit. Er ist zwar inspiriert von Marxschen Begriffen, aber sein historischer Materialismus ist eher affektiv mobilisiert – er hasst den Kapitalismus, er ist mit Brecht befreundet, in etlichen Gesprächen legen Adorno und Horkheimer ihm während seiner Arbeit am "Passagen-Werk" nahe, insbesondere das erste Kapitel über die Ware im "Kapital" zu lesen –; aber er bleibt ein messianischer, ein romantischer Denker, der sich in den späten 1920ern dem Materialismus zugewendet hat. Eine charmante, manchmal konservative, manchmal gefährliche Verbindung. Bei Benjamin werden die Verhältnisse niemals: "Hic Rhodus, hic salta!" rufen. Er denkt die Revolution vollkommen anders als Marx im "Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte", in dem dieser kritisiert, dass Revolutionen vorangegangene Kämpfe parodieren und verpassen, die Aufgabe ihrer Zeit zu ergreifen: "Die Revolution des neunzehnten Jahrhunderts muss die Toten ihre Toten begraben lassen, um bei ihrem eignen Inhalt anzukommen."[11] Benjamin hält den Fortschrittsglauben für ein sozialdemokratisches

oder ein stalinistisches Märchen. Es gibt keine geschichtliche Notwendigkeit. Unter dem Schock des Hitler-Stalin-Paktes notiert er: "die Erfahrung unserer Generation, dass der Kapitalismus keines natürlichen Todes sterben wird".[12] Die Revolution ist kein Endziel des Fortschritts in der Geschichte, sondern Unterbrechung der Geschichte und Erlösung der Vergangenheit. Wenn für Marx die Revolution die politische Lokomotive der Geschichte ist, ist sie für Benjamin das Ziehen der Notbremse. Sie erlöst die Vergangenheit, die Verlierer vergangener Katastrophen, die Toten. Benjamins Engel der Geschichte "möchte wohl die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen."[13]

Die Aktualität der Vergangenheit in der Gegenwart, die Präsenz des Nicht-Präsenten, das hat Benjamin in der gerade erloschenen Warenwelt des 19. Jahrhunderts zu diskutieren versucht. Er knüpft an Marx' Kapitel "Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis" an und verschiebt die Fragestellung enorm. Er entziffert in der Ware nicht die Form der Realabstraktion, die überwunden werden muss, sondern die Doppelgesichtigkeit eines utopischen Versprechens und eines zynischen Trugs. Benjamin will das Gespenstige der Ware nicht austreiben, er will nicht zum einfachen Gebrauch zurückkehren, er identifiziert nicht Wahrheit mit rationaler Produktion. Abwesenheit von Hunger und Elend sind die Vorbedingungen für eine andere Gesellschaft, aber Glück, das Versprechen eines Lebens, liegt in den kleinen Dingen, in Nebensächlichkeiten, denen sich das Menschliche in einer Art geheimem Heliotropismus wie der Sonne entgegen neigt. Wo Marx die Ware als "gewordne Form im Flusse der Bewegung auffassen"[14] will, sucht Benjamin im kristallisierten Gegenstand das Zeichen einer Stillstellung des Geschehens, "Dialektik im Stillstand"[15]. Was für eine Figur! Im jüngstvergangenen Warenkristall sucht er, das Uneingelöste des Kapitalismus zu

finden. In der Ware ist die Zeit still gestellt. In ihr ist etwas zum Zerreißen gespannt. So wie Benjamin glaubt, dass die Revolution plötzlich kommt, eine Diskontinuität, Jetztzeit, die plötzlich aktuell wird, ein Schuss auf die Turmuhr, so ragt auch aus der Ware etwas heraus. Für Benjamin war es der Surrealismus, der "zuerst auf die revolutionären Energien stieß, die im Veralteten erscheinen, in den ersten Eisenkonstruktionen, den ersten Fabrikgebäuden, den frühesten Fotos, den Gegenständen, die anfangen auszusterben, den Salonflügeln, den Kleidern von vor fünf Jahren, den mondänen Versammlungslokalen, wenn die vogue beginnt sich von ihnen zurückzuziehen."[16] Marx hat die gespenstige Gegenständlichkeit Tisch analysiert, der sich gegenüber allen anderen Waren auf den Kopf stellt. Er hat die Ware theoretisch eingeordnet als Formbestimmung der Kapitalbewegung. Dann hat er die Sache links liegen gelassen. Es ist Benjamin, der sich der körperlichen Erfahrung der Ware zuwendet; ihrer puppenhaften Dinghaftigkeit, dem Sex-Appeal des Anorganischen, ihrem Schwanken zwischen einem utopischem und einem zynischen Element.

Wie können wir Benjamins durchgeknallte Mischung aus Messianismus, Romantik und Materialismus benutzen? Sollte man es überhaupt, ist sie doch voller kleiner Konservatismen und gefährlicher Unmittelbarkeiten der Rache, des Hasses, des Blanquismus? Wie könnte man die Dinghaftigkeit der Ware im Verhältnis zu biopolitischen Regulierungen von Lebensformen denken? Vielleicht nicht als eine Dialektik im Stillstand, in der wie Gebrauchswert und Tauschwert, ein utopisches und ein zynisches Element, Versprechen und Schein ihre zwei Seiten eingenommen haben. Vielleicht ist dieses Gegenüber von Uneingelöstem und Katastrophalem zu sehr der Dialektik anverwandt.

Singularität oder der Begriff der Diesheit war ein Vorschlag im Poststrukturalismus, eine Erfahrung als Gefüge von Teilstücken von Dingen, Teilstücken von Subjekten, bestimmten Praktiken, bestimmten Situationen, bestimmten Machtprozeduren zu analysieren. Eine Singularität ist viel individueller als ein Subjekt oder ein Objekt, Deleuze' Spruch vom Grinsen ohne Katze[17], Intensitäten, die sich nicht auf ein Subjekt oder Objekt zurückschreiben lassen.

Vielleicht ist die Warenerfahrung eine realkapitalistische Intensität, die sich in einem Gegenstand kristallisiert und die Verkettung von körperlichen Praktiken und Warendingen anzeigt. Vielleicht ist die Konsumtionserfahrung eine kaputte biopolitisch mobilisierte Intensitätserfahrung, die an Gegenständen abrutscht, der man weder mit Entfremdungsekel oder Konsumverzicht noch mit Beschleunigungsvorstellungen begegnen sollte – im Sinne von: bis dass der Kapitalismus an den Bedürfnissen, die er ad infinitum erzeugt und nicht befriedigen kann, verreckt. Beide Haltungen überschätzen die Deterritorialisierungsbewegung, einmal wird über den Verlust der einfachen Dingen getrauert, das andere Mal werden die reterritorialisierenden, immobilisierenden, ausbeutenden, hart unterwerfenden Mechanismen unterthematisiert.

Wenn wir Benjamins Methode anwenden, was sehen wir im Jüngstvergangenen? Die Stapel- und Massenware des Fordismus? Oder die gerade vergangene Werbekampagne? Aus welchem Traum werden wir eines Tagses aufwachen? Was ist unser 19. Jahrhundert? Und was ist das für ein Ort, wo wir vom Jüngstvergangenen träumen und der Sex-Appeal der anorganischen Ware nicht mehr hauptsächlich im Gegenstands-Bild liegt? Der Gegenstand tritt zurück. Die Warenerfahrung wird immaterieller und biopolitischer. Bild und Erfahrung der Ware haben sich

verändert. Clips aus dem Leben, Stills der guten Laune, Blitzlichter auf abweichende Lebensformen sind zu den primären Bildern der Ware geworden. Die Werbung zeigt in erster Linie nicht das Produkt, sondern das Bild eines Lebensstils. Was machen wir mit dieser biopolitischen Ware? Sie verrät die historische Koexistenz von Biomacht und Kapital. In ihr stoßen wir auf eine fortgeschrittene Strategie des biopolitischen Kapitalismus, Norm und Abweichung gleichzeitig zu besetzen, die Mobilisierung und Ausdifferenzierung der Lebensformen und den Angriff auf sie.

---

[1] Karl Marx: Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Berlin: Dietz Verlag 1989, 87

[2] Ebd. 90

[3] Gilles Deleuze: Foucault, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, 120

[4] Vgl. Michel Foucault: Überwachen und Strafen, Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 395

[5] Vgl. ebd. 292

[6] Michel Foucault: Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, 114

[7] Ebd. 120

[8] Walter Benjamin, Das Passagen-Werk, Erster Band, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, 111

[9] Ebd.

[10] Vgl. Laura Mulvey: Fetishism and Curiosity, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996, 1-15

[11] Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, In: Ders./ Friedrich Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Band I, Berlin: Dietz Verlag 1972, 228

[12] Walter Benjamin: Das Passagen-Werk, Zweiter Band, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, 819

[13] Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: Ders.: Illuminationen, Ausgewählte Schriften I, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, 255

[14] Karl Marx: Das Kapital, Erster Band, 28

[15] Walter Benjamin: Das Passagen-Werk, Zweiter Band, 1035

[16] Walter Benjamin: Der Sürrealismus, in: Ders.: Angelus Novus, Ausgewählte Schriften II, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, 204

[17] Gilles Deleuze: Differenz und Wiederholung, München: Fink Verlag 1997, 202