

Die unheimliche Verkehrung. Anmerkungen zu einem Topos der Moderne

»Marx stellt den *Kausalzusammenhang* zwischen Wirtschaft und Kultur dar. Hier kommt es auf den *Ausdruckszusammenhang* an. Nicht die wirtschaftliche Entstehung der Kultur sondern der Ausdruck der Wirtschaft in ihrer Kultur ist darzustellen. Es handelt sich, mit anderen Worten, um den Versuch, einen wirtschaftlichen Prozeß als anschauliches Urphänomen zu erfassen [...].«¹
(Walter Benjamin)

Abstract

Anknüpfend an Walter Benjamins Begriff eines *Ausdruckszusammenhangs*, der zwischen Wirtschaft und Kultur besteht, untersucht der folgende Essay den Topos einer ‚unheimlichen Verkehrung‘ der Positionen von menschlichem Subjekt und technischem Objekt. Dieser Topos hat im 20. Jahrhundert eine beträchtliche Karriere gemacht, die hier als Symptom einer *ambivalenten* Erfahrung mit dem technischen Fortschritt unter kapitalistischer Bedingung gedeutet und in einer Reihe von *Modellen* analysiert wird. Um Aufschluss über die spezifisch ‚unheimliche‘ Dimension des Topos zu erlangen, wird der Essay Elemente des historischen Materialismus mit psychoanalytischer Theoriebildung in Verbindung setzen und ist darin der Tradition der frühen Kritischen Theorie verpflichtet.

Following Walter Benjamin's notion of *Ausdruckszusammenhang*, "the expression of the economy in its culture",² this essay explores the topos of an 'uncanny inversion' of the positions of human subject and technological object. In the twentieth century, this very topos gained momentum and became the subject of increased interest – a development which will be read as symptom of an ambivalent experience of technological progress under capitalist conditions and analysed by means of several *models*. In order to gain insight in the 'uncanny' dimensions of the topos, the essay will combine elements of historical materialism with psychoanalytic theory-building as it is common in the tradition of early Critical theory.

1 Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*, in: *Gesammelte Schriften* (GS), Bd. V.1, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main 1983, S. 574. Meine Herv.

2 Aus der Übersetzung: „Marx lays bare the causal connection between economy and culture. For us, what matters is the thread of expression. It is not the economic origins of culture that will be presented, but the expression of the economy in its culture. At issue, in other words, is the attempt to grasp a n economic process a as perceptible *Ur*-phenomenon, from out of which proceed all manifestations of life in the arcades (and, accordingly, in the nineteenth century).“ – Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. By Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, S. 460

In seinem Essay über Eduard Fuchs von 1937 notierte Walter Benjamin, für das 19. Jahrhundert sei eine »verunglückte Rezeption der Technik kennzeichnend« gewesen, die darin bestanden habe, in »einer Folge schwungvoller, immer erneuter Anläufe« den Umstand *überspringen* zu wollen, »daß dieser Gesellschaft die Technik nur zur Erzeugung von Waren dient.«³ Diesen Befund nimmt er zum Anlass, die Frage aufzuwerfen,

»ob die ›Gemütlichkeit‹, derer sich das Bürgertum des Jahrhunderts erfreute, nicht aus dem dumpfen Behagen stammt, niemals erfahren zu müssen, wie sich die Produktivkräfte unter seinen Händen entwickeln mußten. Diese Erfahrung blieb denn auch wirklich dem Jahrhundert, das folgt, vorbehalten.«⁴

Die Erfahrung des 20. Jahrhunderts beschreibt Benjamin daraufhin als die Erfahrung einer Technik, deren Kapazitäten »die Bedürfnisse überflügeln« und konstatiert, dass die »Energien, die die Technik jenseits dieser Schwelle entwickelt« habe, durchaus zerstörende seien: »Sie fördern in erster Linie die Technik des Krieges und die seiner publizistischen Vorbereitung.«⁵ Von dieser Entwicklung »darf man«, Benjamin zufolge, aber »sagen, daß sie sich im Rücken des vorigen Jahrhunderts vollzogen hat. Ihm sind die zerstörenden Energien der Technik noch nicht bewußt gewesen.«⁶

Damit spielt Benjamin auf die scheinbar unproblematische Rolle an, die Technik in jenem zivilisationsgeschichtlichen Fortschrittsmodell zukam, das für das herrschende Bewusstsein des 19. Jahrhunderts, die bürgerliche Philosophie,⁷ charakteristisch gewesen ist. Technik erschien dort als eine Funktion der sich entfaltenden Menschheitsgeschichte: Sie sollte den Wohlstand mehrten, die notwendige Arbeit erleichtern und dadurch dem sozialen und sukzessive moralischen Fortschritt dienen. Philosophische Sinn-Fragen warf sie kaum auf. Auch als Ernst Kapp Technik 1877 in den Rang eines eigenständigen philosophischen Problems erhob und ein »erstes genuin technikphilosophisches Werk«⁸ vorlegte, blieb er diesem Modell verpflichtet. Nicht umsonst gab er seinen *Grundlinien einer Philosophie der Technik* das hoff-

3 Ders.: »Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker« (1937), in: GS II.2, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1980, S. 465–505, hier: S. 475.

4 Ebd.

5 Ebd.

6 Ebd.

7 »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht.« Karl Marx und Friedrich Engels: *Die Deutsche Ideologie* (1845/46), in: *Marx Engels Werke* (MEW), hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 3, Berlin 1958, S. 47.

8 Thomas Zoglauer: »Einleitung«, in: Ders. (Hg.), *Technikphilosophie*, Freiburg, München 2002, S. 9–45, hier: S. 9. – Das Zitat steht beispielhaft für einen Strang der (deutschen) Technikphilosophie und Medientheorie, der Ernst Kapp zu seiner Gründungsfigur erhebt und damit sowohl die gesamte frühsozialistische Literatur ignoriert, in der Technik dem Wort und der Sache nach durchweg thematisch ist, als auch die Beiträge von Marx und Engels zum Thema geflissentlich übergeht. Insbesondere in Bezug auf das Maschinenkapitel des *Kapital*, das zehn Jahre vor

nungsfrohe Motto Edmund Reitlingers mit auf den Weg, die ganze Menschheitsgeschichte werde sich, genau geprüft, zuletzt in die Erfindung immer besserer Werkzeuge auflösen.⁹ Von den zerstörerischen Energien der Technik ist auch hier noch keine Rede.

Erst die Verheerung des Ersten Weltkriegs sollte den bürgerlichen Fortschritts glauben in ernsthafte Legitimationsnot bringen und dem *langen 19. Jahrhundert* (Eric Hobsbawm) ein Ende setzen. Die Vorstellung, nach der sich die Erfindungen immer besserer Werkzeuge endlich zu einer Menschheitsgeschichte fügen werde, die ihrem idealistischen Begriff entspräche, büßte auf den industrialisierten Schlachtfeldern ihre Plausibilität unwiderruflich ein, was zu einer beispiellosen Konjunktur technikkritischen und fortschrittsskeptischen Denkens führte, das die traumatische Erfahrung des 20. Jahrhunderts mit seiner Technik durchzuarbeiten suchte. So gesehen markiert der Erste Weltkrieg tatsächlich eine Schwelle innerhalb der Geschichte des (philosophischen) Nachdenkens über Technik: er brachte die zerstörerischen Aspekte der technischen Entwicklung in aller Drastik zur Geltung und nötigte zu einer tiefgreifenden Revision jenes Optimismus, der den bürgerlichen Blick auf Technik bis dato geprägt hatte. *Diese* Schwelle aber meint Benjamin nicht. Denn die Techniken des Krieges und die seiner publizistischen Vorbereitung sind ihm zufolge bereits Effekte einer technischen Entwicklung, deren Kapazitäten die menschlichen Bedürfnisse überflügelt haben. Technischer und sozialer Fortschritt sind also schon während des bürgerlichen 19. Jahrhunderts – wenn auch in dessen Rücken – auseinandergetreten, und die Schwelle, von der Benjamin spricht, ist bereits vor dem Ersten Weltkrieg überschritten worden. Die »Materialschlacht« hat sie lediglich sanktioniert und *bewußt* gemacht.

In einer für seine Arbeiten der späten 30er Jahre typischen Weise knüpft Benjamin damit an Grundbestände der historisch materialistischen Theoriebildung von Marx und Engels an, um sie philosophisch – oder besser gesagt: philosophiekritisch – fortzuführen, auf den Stand seiner Gegenwart zu bringen und dabei auch gegen den »Marxismus« seiner Zeit zu verteidigen. Konkret geht es um einen Aspekt der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, der Marx und Engels zufolge darin besteht, dass der Kapitalismus im Zuge seiner Entfaltung zwar eine bis dahin unvorstellbare Entfesselung der gesellschaftlichen Produktivkräfte und folglich der gesellschaftlichen Produktivität bewerkstellte, die Gesellschaft aufgrund seiner wesentlichen Verfasstheit aber nicht in die Lage versetzen kann, den gesell-

Kapps *Grundlinien* publiziert war, ungleich breiter rezipiert wurde und in seiner philosophischen Anlage wesentlich anspruchsvoller ist, erscheint das begründungsbedürftig. Aber auch ansonsten wäre zu fragen, ob eine derartige Traditionsbildung nicht Gefahr läuft, jene »verunglückte Rezeption der Technik« blindlings fortzuschreiben, die Benjamin als »kennzeichnend« für das bürgerliche 19. Jahrhundert bezeichnet hat.

9 Ernst Kapp: *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877), hrsg. Harun Maye und Leander Scholz, Hamburg 2015, S. 2.

schaftlich produzierten Reichtum auch als gesellschaftlichen Reichtum zu verwalten. Dieser erscheint vielmehr als eine »ungeheure Warensammlung«,¹⁰ von deren Konsum die Individuen – was insbesondere für die Angehörigen der produzierenden Klasse gilt – ausgeschlossen sind, sofern sie nicht über die nötige Kaufkraft verfügen.

»Überflügel« hat der technische Fortschritt also nicht die menschlichen Bedürfnisse, wie Benjamin verkürzt schreibt, sondern die zur Bedürfnisbefriedigung notwendige Kaufkraft der kapitalistisch vergesellschafteten Individuen. Die durch Konkurrenzprinzip und Weltmarkt entfesselte Produktivkraftentwicklung trat folglich in einen Widerspruch zu den auf Warenform, Mehrwertproduktion und Eigentum an Produktionsmitteln basierenden Produktionsverhältnissen, der seinen Ausdruck bereits während des 19. Jahrhunderts nicht nur im beständigen Nebeneinander von proletarischer Verelendung und bürgerlicher Prosperität, regelmäßigen Überproduktions- und Verwertungskrisen, sowie dem mehr oder weniger radikalen Aufbegehren der Proletarisierten fand, sondern auch in einer bestimmten, vom jeweiligen Klassenstandpunkt abhängigen, Erfahrung dessen resultierte, was Technik bedeutet. So diagnostizierten Marx und Engels bereits Mitte der 1840er Jahren – zu einer Zeit also, zu der der Gebrauch von Technik für die bürgerliche Philosophie noch weitgehend unproblematisch erschien –, in der »Entwicklung der Produktivkräfte« sei eine »Stufe« erreicht, »auf welcher Produktionskräfte und Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte.«¹¹ Damit allerdings waren weder die Techniken des Krieges noch die seiner publizistischen Vorbereitung gemeint, sondern die proletarische Alltagserfahrung, der Destruktionskraft von Technik ausgeliefert zu sein, ohne an dem Wohlstand beteiligt zu werden, der mit ihrer Hilfe akkumuliert wird.

Diese Erfahrung fasste Marx im *Kapital* folgendermaßen: Mit Eintritt in die Fabrikhalle werden die proletarischen Individuen als »lebendige Anhängsel« einem »tote[n] Mechanismus« »einverleibt«, der »unabhängig« von ihnen existiert und die menschliche Arbeit beherrscht, indem er ihr Takt und Tempo, Dauer, Rohstoff, Form und Richtung, Temperatur, Geräuschkulisse und Ergebnis aufzwingt.¹² Der grundlegende Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit nimmt in der Fabrik also die Form eines Widerspruchs zwischen lebendiger und toter Arbeit, Mensch und Maschine, an, der unmittelbar als eine Verkehrung des Verhältnisses von menschlichem Subjekt und technischem Objekt im Arbeitsprozess erfahren wird: »in der Fabrik dient er [der Arbeiter, CV] der Maschine.«¹³ Der Kapitalzweck einer möglichst intensiven

10 Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867), in: MEW 23, Berlin 1977, S. 49.

11 Marx und Engels: *Deutsche Ideologie*, in: MEW 3, S. 69.

12 Marx: *Kapital*, in: MEW 23, S. 445.

13 Ebd.

Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft hat sich in der Fabrik also in einem spezifischen Sinn versachlicht: Er wird augenscheinlich nicht mehr durch die menschlichen Sachwalter des Kapitals durchgesetzt, sondern durch »ein mechanisches Ungeheuer« verwirklicht, »dessen Leib ganze Fabrikgebäude füllt«.¹⁴ Dass dieses »Ungeheuer« keineswegs von sich aus wütet, sondern »begeistert« ist durch seine *Funktion* als *capital fixe*, und also wüten muss, um möglichst viel relativen Mehrwert zu erpressen, der sich wiederum als Profit in einem Buch niederschlägt, auf das die Fabrikarbeiter keinen Zugriff haben, ist ihm dabei nicht anzusehen.¹⁵ Die unmittelbare – durch kritische Reflexion nicht negierte – Erfahrung lehrt das Proletariat vielmehr, die Maschine selbst als souveräne Agentur der Ausbeutung und Drangsal anzusehen und als solche nach Möglichkeit zu bekämpfen.¹⁶

In einer derart unvermittelten Verwandlung von Erfahrung in Aktion sah Marx die Motivation der Ludditen, über deren »blindwütige Handlungen« er im Gestus eines milden Paternalismus urteilte:

»Es bedarf Zeit und Erfahrung, bevor der Arbeiter die Maschinerie von ihrer kapitalistischen Anwendung unterscheiden und daher seine Angriffe vom materiellen Produktionsmittel selbst auf dessen gesellschaftliche Exploitationsform übertragen lernt.«¹⁷

Der Maschinensturm wird so als eine spontane, in ihrem Impuls gerechtfertigte Aufstandsbewegung gegen ein Ausbeutungsverhältnis gedeutet, die jedoch falsch gerichtet ist, und von daher regressive, »blindwütige« Züge ausbildet. Den Kapitalismus als abstraktes gesellschaftliches Ausbeutungsverhältnis verfehlt sie nämlich gerade darin, dass sie sich gegen die konkreten materiellen Produktionsmittel richtet, ohne deren Funktion als *capital fixe* angemessen zu reflektieren.

Wir wissen heute, dass der realexistierende Luddismus keineswegs so blindwütig agierte, wie Marx es darstellt.¹⁸ Darauf aber kommt es im gegebenen Zusammenhang nicht an. Denn das, was Marx beschreibt, kann mit Benjamin als das »anschauliche Urphänomen« einer Wahrnehmung von Technik beschrieben werden, die auch für die bürgerliche Philosophie charakteristisch war. Hier wie dort haben wir es mit einer »verunglückten Rezeption der Technik« zu tun, deren Fehler darin besteht, den Umstand »übersprungen« zu haben, dass Technik in dieser Gesellschaft nicht primär der Produktion von Wohlstand oder der Erleichterung von Arbeit dient, sondern der Erzeugung von Waren, und also der Verwertung von Kapital. Während die Maschi-

14 Ebd., S. 402.

15 Ebd., S. 425.

16 »Die Wissenschaft, die die unbelebten Glieder der Maschinerie zwingt durch ihre Konstruktion zweckgemäß als Automat zu wirken, existiert nicht im Bewußtsein des Arbeiters, sondern wirkt durch die Maschine als fremde Macht auf ihn, als Macht der Maschine selbst.« Karl Marx: *Grundrisse*, Berlin 1974, S. 584.

17 Ebd., S. 452.

18 Vgl.: Eric J. Hobsbawm: »The Machine Breakers«, in: *Past and Present* 1 (1952), Heft 1, S. 57–70 und Edward P. Thompson: *The Making of the English Working Class*, London 1963.

nerie dem Proletariat, das vom Konsum der produzierten Waren weitgehend ausgeschlossen ist, jedoch unmittelbar als ein übermächtiges, zerstörerisches und unkontrollierbares ›Ungeheuer‹ begegnet, tritt sie dem Bürgertum, das über die produzierten Waren verfügt, als eine segensreiche Produktivkraft entgegen, die Wohlstand mehrt, ohne philosophische Fragen aufzuwerfen.

Diese ›harmlose‹ Wahrnehmung änderte sich dann in Folge des Weltkriegs, was nicht zuletzt daran liegen dürfte, dass der die unheimliche Verkehrung von Subjekt und Objekt, die den industriellen Arbeitsprozess allgemein charakterisiert, erstmals auch den Söhnen aus gutem Hause vor Augen führte. So lässt sich etwa anhand der Aufzeichnungen Ernst Jüngers unschwer die Erfahrung eines Bürgersohnes nachvollziehen, der auszog, das *Handwerk* des Krieges zu lernen, und sich unversehens mit der *Arbeit* des Krieges in industriellem Maßstab konfrontiert sah. Die Reaktion: »Den Stahlhelm tief in die Stirn gedrückt, zerkaute ich meine Pfeife [...] und philosophierte mir mit Erfolg Courage an.«¹⁹ Das Ergebnis dieser Übung wird Jahre später unter dem Titel *Der Arbeiter* erscheinen, der nicht von ungefähr an Marx erinnert, zeichnet Jüngers technikphänomenologisch hellstichtiger Essay doch präzise jene Verkehrung von technischem Objekt und menschlichem Subjekt nach, die Marx im *Kapital* als Charakteristikum der industriellen Warenproduktion analysiert hatte. Zwar geht es Jünger dabei primär um den Krieg, nicht die Produktion, allerdings ist der unter der Bedingung der großen Industrie selbst längst zu Arbeit geworden.

In diesem Sinn ließe sich also ein *Kausalzusammenhang* zwischen den Erfahrungen mit einer veränderten Produktivkraftbasis der Kriegsführung und jenen tiefgreifenden Veränderungen des bürgerlichen Bewusstseins von Technik darstellen, die sich während des 20. Jahrhunderts vollziehen. Diesen Weg möchte ich hier allerdings nicht beschreiten. Den folgenden Anmerkungen liegt vielmehr der Begriff des *Ausdruckszusammenhangs* zugrunde, den Benjamin im Rahmen seiner *Passagen*-Arbeit in der Hoffnung zu etablieren suchte, das Verhältnis von Wirtschaft und Kultur differenzierter beschreiben zu können, als es das kausalistische Basis-Überbau-Modell erlaubt, das sich im Marxismus seiner Zeit etabliert hatte. Statt linear von der wirtschaftlich-industriellen Basis auf den kulturellen Überbau zu schließen, gilt es differenziert darzustellen, welchen Ausdruck die Wirtschaft in ihrer Kultur findet. Das bedeutet nicht zuletzt, Wechselwirkungen zwischen Wirtschaft und Kultur oder industrieller Produktivkraftbasis und (philosophischem) Technik-Bewusstsein zur Geltung zu bringen, die sich nicht umstandslos nach einer Seite hin auflösen lassen. Der Begriff des Ausdruckszusammenhangs stellt so verstanden einen Versuch dar, dem Schematismus des Basis-Überbau-Modells zu entkommen, ohne mit dem Axiom des historischen Materialismus zu brechen, nach dem das *gesellschaftliche* Sein das Bewusstsein bestimmt. Er korrespondiert in dieser Hinsicht mit einer ganzen

19 Ernst Jünger: *In Stahlgewittern*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Stuttgart 1978, S. 9–300, hier: S. 181.

Reihe von Begriffen, die im Zuge jener Revision des Marxismus geprägt wurden, die schließlich zur Herausbildung dessen führte, was man seit 1937 *kritische Theorie* nennt. Ich möchte Benjamins Begriff hier anhand einer Reihe von *Modellen* erproben, die Licht auf die Entwicklung des (philosophischen) Technik-Bewusstseins in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts werfen mögen, und dabei insbesondere den Topos einer unheimlichen Verkehrung des Verhältnisses von menschlichem Subjekt und technischem Objekt thematisch werden lassen.

»Überhandnehmendes Maschinenwesen«

In Hinblick auf das philosophische Nachdenken über Technik beginnt das 20. Jahrhundert irgendwann zwischen den Weltkriegen mit einer Flut von Veröffentlichungen, die mit dem Technikoptimismus des 19. Jahrhunderts brechen. Verstärkt richtet sich die intellektuelle Aufmerksamkeit nun auf das destruktive Potenzial von Technik, deren, für die bürgerliche Geschichtsauffassung noch konstitutiver Werkzeug-Charakter in sehr unterschiedlichen Theorieformationen radikal in Frage gestellt wird. Innerhalb dieses Diskurses lässt sich ein wirkmächtiges Motivfeld ausmachen, das um den Topos einer *Verselbstständigung* der Technik gegen ihren Schöpfer gruppiert ist. In der Technik selbst wird nun verstärkt eine Tendenz zu Autonomisierung, Herrschaft und Zerstörung vermutet: »Die Schöpfung erhebt sich gegen den Schöpfer«.²⁰

- 20 Oswald Spengler: *Der Mensch und die Technik*, München 1931, S. 74. – Beschränkt man sich auf den deutschsprachigen Diskurs, so wären neben dem zitierten Spengler Ernst und Friedrich Georg Jünger, Carl Schmitt und andere Vertreter der sogenannten »konservativen Revolution« zu nennen. Ihr Denken über Technik war früh schon von Motiven technologischer Eigengesetzlichkeit, Autonomie und Herrschaft geprägt, auch wenn sie auf die technischen Neuerungen während der 20er und 30er Jahre noch ausgesprochen euphorisch reagierten. Im gewissermaßen entgegengesetzten Bereich der marxistischen Philosophie dominierte zunächst zwar eine ungebrochen technikoptimistische Stimmung, die jedoch von ihrerseits marxistischen Autoren wie Benjamin, Adorno, Horkheimer, Alfred Sohn-Rethel, Friedrich Pollock, Alfred Seidel u.a. bereits seit den 1920er Jahren kritisiert wurde. Skeptische Einschätzungen die Technik betreffend, sowie Motive ihrer »Selbstherrlichkeit« finden sich weiterhin bei Max Weber und generell in der seinerzeit noch jungen Soziologie, ab den 1930er Jahren dann verstärkt auch in der Phänomenologie und anderen philosophischen Schulen. Einflussreich für die erste Nachkriegszeit waren zudem die Schriften Walter Rathenaus, die ein ausgesprochen ambivalentes und »lebhaftes« Bild der Technik zeichnen, heute jedoch weithin in Vergessenheit geraten sind. Eine zweite Welle kritischer Technikphilosophie setzte dann während des Zweiten Weltkriegs ein. Sie ist vor allem mit dem Denken Martin Heideggers verbunden, schließt aber auch Autoren wie seine abtrünnig gewordenen Schüler Günther Anders und Karl Löwith, sowie Hans Freyer, Arnold Gehlen oder Adorno und Horkheimer ein, deren *Dialektik der Aufklärung* nicht ganz zu Unrecht immer wieder als technikfeindlich interpretiert worden ist, auch wenn Adorno dieser Sichtweise energisch widersprochen hat. Diese Welle setzte sich bis weit in die 70er Jahre hinein fort und ist wohl weniger verebbt, als dass sie vielmehr in eine postmoderne Gegenwart mündete, deren Philosophie in der mittlerweile digitalen Technik alles Mögliche sieht, nur eben kein Werkzeug, das sich planvoll in den Dienst der Menschheit stellen ließe.

Kausallogisch lässt sich dieser Befund unschwer in einen Zusammenhang mit der Erfahrung des Weltkriegs bringen. Richtet man das Augenmerk hingegen auf den *Ausdruckszusammenhang* im eingangs skizzierten Sinn, so wird die Sache komplizierter. Denn zumindest auf der metaphorischen Ebene wird im technikkritischen Diskurs des frühen 20. Jahrhunderts ein literarischer Topos philosophisch fruchtbar gemacht, der wesentlich älter ist als die erschütternde Erfahrung der ›Materialschlacht‹. Bereits in Goethes *Wilhelm Meister*, einem Roman, der an der Schwelle zum 19. Jahrhundert noch einem weitgehend vorindustriellen Erfahrungsraum entstammt, findet sich die seither vielzitierte Diagnose von einem »überhandnehmenden Maschinenwesen«, ²¹ die auf eine der Technik inhärente Tendenz zur Herrschaft verweist. Unter dem Eindruck der fortschreitenden Industrialisierung wird die Literatur des 19. Jahrhunderts dieses Motiv um einen reichen Schatz an Tropen, Narrativen, Allegorien und Mythologemen ergänzen, in denen Technik als selbstherrliche Agentur verhängnisvoller Heimsuchungen firmiert. Und im Medium der schwarzromantischen Schauergeschichte macht sich dann inmitten der ›Gemütlichkeit‹ des 19. Jahrhunderts ein dämmerndes Bewusstsein von den Erfahrungen des folgenden bemerkbar, das dem von Benjamin konstatierten ›dumpfen Behagen‹ am geordneten Fortschritt zuwiderläuft. Motive, die schon zum klassischen und teilweise antiken Bildungsgut gehörten – der Zauberer etwa, der der Geister, die er rief, nicht mehr Herr wird, das künstlich geschaffene Leben, das sich gegen seinen Schöpfer auflehnt, Werkzeuge, die ein unerklärliches Eigenleben entwickeln, auf verhängnisvolle Weise verwirklichte Wünsche, das Begriffspaar *Hybris* und *Ananke* etc. – erfahren symptomatische Variationen, indem sie verstärkt in den Zusammenhang von Wissenschaft und Technik gerückt werden.

Von vornherein – das heißt: noch vor jeder inhaltlichen Spezifikation – verklammert das Sprachbild einer autonom gewordenen und zur Herrschaft über den Menschen drängenden Technik dabei das völlig Neue mit dem Uralten und vermittelt nach einer Diagnose Benjamins »zwischen der Welt der modernen Technik und der Symbolwelt der Mythologie«. ²² Augenscheinlich artikuliert die literarische Phantasie des 19. Jahrhunderts damit wesentlich früher als die bürgerliche Philosophie ein spezifisch modernes Unbehagen an der Technik und etabliert jene Narrative und Motive, die den philosophischen und kulturkritischen Technikdiskurs des 20. Jahr-

21 Johann Wolfgang Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden*, in: *Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. 8, S. 429. – Vgl. dazu die Interpretation Bettina Clausens und Harro Segebergs, die nicht nur die Rezeptionsgeschichte des Topos pointiert darstellt, sondern auch deutlich macht, dass es sich hier nicht um ein Urteil des Autors handelt, sondern um eine »erzählperspektivisch sehr viel gebrochener Meinung«, was zeigt, dass dieser Topos keine ›Erfindung‹ Goethes ist, sondern von ihm bereits vorgefunden wurde. Bettina Clausen und Harro Segeberg: »Technik und Naturbeherrschung im Konflikt. Zur Entzerrung einiger Bilder auch über Kleist und Goethe«, in: Harro Segeberg (Hg.): *Technik in der Literatur*, Frankfurt/Main 1987, S. 33–50, insbes. S. 34–42.

22 Benjamin: *Passagen-Werk*, in: GS V.1, S. 576.

hundreds dann maßgeblich prägen werden. Um die Karriere dieser Narrative und Motive adäquat zu verstehen, ist es jedoch wichtig, festzuhalten, dass ihr Aufkommen nicht kausallogisch als literarischer Reflex der Industrialisierung verstanden werden kann. Zurecht weisen Bettina Clausen und Harro Segeberg darauf hin, dass es nicht nur literaturhistorisch ein »großer Irrtum« wäre, »zu glauben, daß es die *konkreten Maschinen* seien, die, gleichsam von selber die Vorstellung ihrer Eigendynamik im Kopfe der Benutzer verursachen.«²³ Vielmehr sind die Einstellungen und Narrative da, »noch bevor sich die Maschinen verbreiten – die Bewertungsmuster sind bereits vorexprobt.«²⁴ Folglich wäre nicht von einem ursprünglichen *Auftauchen* des Topos von der Autonomie der Technik im Zuge der industriellen Revolution oder des industrialisierten Weltkrieges zu sprechen. Eher schon von einer epochenspezifischen *Umbesetzung* im Sinne Hans Blumenbergs, die sich sukzessive vollzieht und dadurch auszeichnet, dass Technik als Agent jene Leerstelle besetzt, die Aufklärung und Positivismus gerissen hatten, als sie einerseits Religion, Mythos und Aberglauben verdrängten und andererseits eine Natur »entseelten«, die fortan nur mehr als »das mathematisch zu Erfassende« in Betracht kommen sollte.²⁵

Der Bezug auf Blumenberg liegt auch insofern nahe, als er sich im Rahmen seines Fragment gebliebenen Projekts, eine »Geistesgeschichte der Technik« zu schreiben, intensiv mit dem Motivfeld »Autonomie« und »»Dämonie« der Technik« beschäftigt hat.²⁶ In diesem Zusammenhang konstatiert er eine »Sprachnot« der auf mathematischen Formeln begründeten »Sphäre der Technik«, welche Technik besonders anfällig für ein »Einspringen der Tradition für das moderne Unbehagen« mache, wobei nicht immer klar zu unterscheiden sei, ob ein genuin modernes »Unbehagen seinen *Ausdruck*« im Rückbezug auf tradierte Narrative »sucht«, oder ob das Unbehagen seinen »*Ursprung*« nicht vielmehr »aus der Tradition selbst genommen« hat.²⁷ Auch Blumenberg sucht also nach einem *Ausdruckszusammenhang* zwischen Technik und Kultur, wobei fraglich ist, ob der zunächst in der Literatur etablierte Topos von der Selbstherrlichkeit der Technik seinen unheimlichen Charakter einem originären Unbehagen an der modernen Technik verdankt, das seinen Ausdruck im bereits Tradierten findet, oder ob Technik nicht überhaupt erst dadurch unheimlich wird, dass sie eine vakant gewordene Position innerhalb einer narrativen Struktur besetzt, die von sich aus zur Unheimlichkeit disponiert ist. Blumenberg

23 Clausen und Segeberg: »Technik und Naturbeherrschung«, S. 34.

24 Ebd.

25 Theodor W. Adorno und Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), Frankfurt/Main 1988, S. 41.

26 Hans Blumenberg: »Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem« (1951), in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hrsg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt/Main 2001, S. 253–265, hier: S. 254.

27 Hans Blumenberg: »Einige Schwierigkeiten, eine Geistesgeschichte der Technik zu schreiben« (1966), in: *Geistesgeschichte der Technik*, hrsg. v. Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, Frankfurt/Main 2009, S. 7–49, hier: S. 26 f.

mahnt den »Geisteshistoriker der Technik« hier zu besonderer Aufmerksamkeit, laufe er doch Gefahr, »defensive Argumentationen und verschließende Motivationen zu verwechseln oder zumindest nicht eindeutig differenzieren zu können.«²⁸

In einer frühen Arbeit, die ihrerseits noch von einer gewissen Technikskepsis zeugt, wertet Blumenberg die »gängige[n] Metapher[n] von der ›Dämonie der Technik‹« noch als *Niederschlag* einer »zunehmende[n] Unverfügbarkeit«, sowie einer »äußere[n] und innere[n] Herrschaft« der Technik über den »gegenwärtigen Menschen«, legt also zumindest nahe, dass sie als Ausdruck realer Erfahrungen mit der technischen Entwicklung fungiert.²⁹ Trotzdem begegnet er der »Rede von der Autonomie der Technik«, die seinerzeit längst vom literarischen zum philosophischen Topos geworden war, mit äußerster Skepsis, scheint sie doch »die unmittelbar drohende Kapitulation vor einer vermeintlich unentrinnbaren Notwendigkeit« zu rechtfertigen und ein »resignierte[s] Genügen an der Aporie« zu verfestigen. Dadurch aber schneide sie »den eigentlich philosophischen Weg« ab, der »von der Aporie zur Problemstellung führt«.³⁰ In späteren Entwürfen seines »geistesgeschichtlichen« Projekts, das nicht zuletzt auf eine Rehabilitierung der Technik gegen die eminent technikfeindlichen Positionen der westdeutschen Nachkriegsphilosophie und Kulturkritik zielte, kritisiert Blumenberg den Topos von der Autonomie der Technik dann zunehmend als ein die Philosophie blockierendes Mythologem, das jener philosophischen, theologischen und literarischen Tradition entstamme, die »dem Unbehagen an der Technik die plausibelsten Sprachmittel zur Verfügung stellt«, während sie andererseits keine »im Bildungsbesitz sanktionierten kategorialen Mittel« biete, »die Technik im Bewußtsein zu beheimaten, Technikvertrauen zu stiften« und so das »Postulat kritischer Verfügung über die Technik als Mittel durchzusetzen.«³¹

Ungeachtet der Frage, ob es überhaupt in den Aufgaben- und vor allem den Möglichkeitsbereich von Philosophie fällt, »Technikvertrauen« zu stiften und das »Postulat kritischer Verfügung über die Technik« durchzusetzen, wäre zu überlegen, ob der Topos von der Selbstherrlichkeit der Technik in seiner »geistesgeschichtlichen« *Wirklichkeit* zur Gänze erfasst ist, wenn er als ein aus der mythologischen, theologischen und literarischen Tradition zwar erklärbares, letztlich jedoch falsches Denken ausgewiesen wird, das es zu liquidieren gilt, um zur eigentlich philosophischen Problemstellung vorzudringen, die Blumenberg jenseits der Extreme »Optimismus und Pessimismus, Vergötzung und Dämonisierung« ansiedelt.³² Es bleibt dann nämlich unklar, warum die Verknüpfung mythologischer Strukturmomente mit Technik überhaupt plausibel erscheint, welche Erfahrungen Technik also spätestens im 20. Jahr-

28 Ebd.

29 Blumenberg: »Technik und Natur«, in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, S. 254.

30 Ebd.

31 Blumenberg: »Schwierigkeiten, eine Geistesgeschichte der Technik zu schreiben«, in: *Geistesgeschichte der Technik*, S. 27.

32 Ebd., 26.

hundert dazu prädestinierten, die Funktion jener unheimlich selbstherrlichen Agentur zu bekleiden, die vordem Götter, Geister, Schicksal und dergleichen Institutionen innehatten.

Einen anderen Zugang zu dem hier in Frage stehenden Ausdruckszusammenhang eröffnete Theodor W. Adorno. In seiner deutlich von Benjamin inspirierten Antrittsvorlesung postulierte er 1931, die »Aufgabe der Philosophie« bestehe nicht darin, »die Wirklichkeit als ›sinnvoll‹ darzutun und zu rechtfertigen«, sondern die »intentionlose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit die Frage aufhebt, deren prägnante Fassung Aufgabe der Wissenschaft ist.«³³ Die Konstruktion von Figuren, die einen derart aufschließenden Charakter hätten, könne jedoch nicht willkürlich geschehen, sondern sei ihrerseits auf einen bereits vorfindlichen *Text* verwiesen, der sich aus jenen *Wahrnehmungsbildern*, *Rätselgestalten*, *Chiffren* und *Verschlingungen* zusammensetzt, welche die theologische, philosophische, literarische und künstlerische Tradition ausmachen. Dieser Text allerdings ist Adorno zufolge nicht nur wesentlich »unvollständig, widerspruchsvoll und brüchig«, vor allem ist »vieles daran« je schon »der blinden Dämonie überantwortet.«³⁴ Die »blinde Dämonie« aber, wie sie sich paradigmatisch im Topos einer selbstherrlich rasenden Technik ausdrückt, kann durch schlichte Aufklärung nicht ausgetrieben werden. Es gilt vielmehr, sie philosophisch durcharbeiten, zu *deuten* und so »lesend die dämonischen Gewalten besser erkennen und bannen zu lernen.«³⁵

Für Adorno bedeutet das zunächst, den historischen Wahrheitsgehalt der Wahrnehmungsbilder, Rätselgestalten und Chiffren zu entziffern, indem man sie, wie er im Rückbezug auf Sigmund Freud formulierte, als »Abhub der Erscheinungswelt« deutet.³⁶ Auch das dämonische Wahrnehmungsbild einer selbstherrlich rasenden Technik müsste demnach als Ausdruck einer »Erscheinung« gedeutet werden. Und

33 Theodor W. Adorno, »Die Aktualität der Philosophie« (1931), in: *Gesammelte Schriften* (GS), Bd. I, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main 2003, S. 325–371, hier: S. 334 f.

34 Ebd.

35 Ebd. – Nebenbei: Siegfried Kracauer hat Adornos Bild von der Kulturgeschichte als einem Text, der unvollständig, widerspruchsvoll und brüchig sei, 1934 in seinem Schlüsselroman *Georg* aufgenommen und auf eigentümliche Weise fortgesponnen. Ein Korrektor mit dem sprechenden Namen *Kummer* ist soeben arbeitslos geworden und möchte dem Protagonisten, der ihm zufällig begegnet, Folgendes »anvertrauen«: »Die Geschichte ist nichts anderes als ein verstümmelter Text. Gerade in der letzten Zeit aber haben sich die Verstümmelungen so gehäuft, daß sie vollends unleserlich zu werden droht. Eine Katastrophe bereitet sich vor ... Angesichts ihres Nahens möchte ich fortan, entgegen den Pflichten des Berufs, die Druckfehler nicht ausmerzen, sondern eher noch künstlich vermehren, um durch solche Warnungszeichen die Aufmerksamkeit der Menschen desto nachdrücklicher auf die Fehlerhaftigkeit der Geschichte zu lenken. Allerdings kennen nur die wenigsten den Originaltext. Am richtigsten wäre es daher natürlich, die Geschichte gleich selber zu korrigieren. Vielleicht werde ich morgen ...« (Siegfried Kracauer: *Georg*, Frankfurt/Main 1995, S. 154f).

36 Adorno: »Aktualität der Philosophie«, in: GS I, S. 336. – Das Zitat bezieht sich auf Freuds *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* von 1917: »Es ist wahr, die Psychoanalyse kann nicht von sich rühmen, daß sie sich nie mit Kleinigkeiten abgegeben hat. Im Gegenteil,

hier bietet sich genau jene Erscheinung an, die mit Benjamin als ›anschauliches Urphänomen‹ eines wirtschaftlichen Prozesses gefasst wurde: in der Fabrik dient der Arbeiter *scheinbar* der Maschine. Diese Erscheinung ist so unabweisbar wirklich und erfahrbar, wie sie unwahr ist. Denn der Arbeiter dient nicht der Maschine, sondern ist im doppelten Wortsinn Subjekt eines gesellschaftlichen Ausbeutungsverhältnisses, das lediglich vermittelt durch die Maschine auf ihn wirkt. Als abstraktes gesellschaftliches Verhältnis entzieht sich der Kapitalismus jedoch der unmittelbaren Erfahrung. Er ist *intelligibel* im Sinne Kants, also nur der Vernunft verfügbar, ohne *an sich* sinnlich erfahrbar zu sein. Sinnlich erfahrbar sind lediglich seine mannigfachen Erscheinungsformen, die sich jedoch nur im Modus kritischer Vernunfttätigkeit zu jenem Ganzen fügen lassen, das sich hinter den isolierten sinnlichen Erfahrungen verbirgt.

Der Topos von der selbstherrlichen Technik erwiese sich so gesehen als *adäquater* Ausdruck konkreter Erfahrungen in der industriellen Erscheinungswelt. Der *Wahrheit* kann er aber nur insofern zum Ausdruck verhelfen, als er seinerseits zum Gegenstand einer Vernunfttätigkeit wird, die ihn bestimmt negiert, um auf diesem Weg von der begrifflichen Verdoppelung der Erscheinungswelt zur Kritik des Wesens der warentauschenden Gesellschaft voranzuschreiten. Wird er in seiner Positivität anerkannt, so bleibt der Topos die begriffliche Anerkennung der *verkehrten* Erscheinungswelt; seine bestimmte Negation hingegen rückt dämonische Gewalten in den Blick, die weder in der Technik selbst, noch in dem sie reflektierenden Geist ihren Ursprung haben, sondern in der Verfassung einer Gesellschaft gründen, die den Menschen ganz allgemein »die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt«.³⁷ Der Topos von der autonom agierenden Technik in all seinen konkreten Formen geriete dann zu einem Spezialfall jener *fetischistischen* Wahrnehmung, die einem gesellschaftlichen Zusammenhang entspringt, der das Verhältnis von Subjekt und Objekt, Mensch und Technik, Zweck und Mittel *verkehrt* erscheinen lässt.

Marx, der begeisterte Leser ETA Hoffmanns, hat in diesem Zusammenhang sehr freizügig auf den unheimlichen Bilderschatz der dunklen Romantik und des antiken Mythos zurückgegriffen. So ließ er im Maschinen-Kapitel des *Kapital* »zyklopische

ihren Beobachtungsstoff bilden gewöhnlich jene unscheinbaren Vorkommnisse, die von den anderen Wissenschaften als allzu geringfügig beiseite geworfen werden, sozusagen der Abhub der Erscheinungswelt.« Sigmund Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, I. Teil (1917), in: *Sigmund Freud Studienausgabe* (FSA) Bd. I, hrsg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt/Main 1970, S. 41–100, S. 51. Zu der zentralen Bedeutung, die dem Konzept des Unscheinbaren als Abhub der Erscheinungswelt im Werk Adornos, dabei insbesondere im Rahmen seiner programmatischen Antrittsvorlesung zukommt, vgl. Dirk Braunstein: *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeldt 2011, S. 48–56.

37 Marx: *Kapital*, in: MEW 23, S. 86.

Maschinen« und »mechanische[s] Ungeheuer« einen »fieberhaft tollen Wirbeltanz« aufführen, beschrieb Hammerköpfe, die »Thor selbst« nicht schwingen könnte, zeichnete ein »industrielle[s] Perpetuum mobile«, das sich seine »menschlichen Gehilfen« als »selbstbewußte Zubehöre«, »feeders« und »lebendige Anhängsel einverleibt« hat, und schrieb von »monströser« und »dämonische[r] Kraft«, »stummen Agenten« und »lebendigen Automaten« in der Hand eines ominösen »Meisters«.³⁸ In den *Grundrissen* bezeichnete er die Maschinerie gar als einen »Virtuose[n], der eine eigene Seele besitzt«.³⁹ Allerdings bezieht Marx diese unheimlichen Metaphern und Mythologeme nicht auf die Technik *an sich*, sondern ausschließlich auf *kapitalistisch verwandte* Technik, auf Technik also, die dem Menschen in Form warenproduzierender Maschinerie entgegentritt. Der Anschein des Unheimlichen und Selbstherrlichen ergibt sich ihm zufolge nämlich nicht aus den wesenhaften Qualitäten der Technik, sondern aus der Unfähigkeit der kapitalistisch vergesellschafteten Individuen, zwischen den technischen Artefakten *an sich* und jener gesellschaftlichen Verkehrsform zu unterscheiden, in der sie einzig als Mittel zum Zweck der Wertverwertung fungieren.

In diesem Sinn diagnostizierte Georg Lukács im Rekurs auf Marx, der Anschein, Technik trete dem Menschen als ein »mechanisch-gesetzmäßige[r] Prozeß« entgegen, »der sich unabhängig vom Bewußtsein« und »unbeeinflußbar von einer menschlichen Tätigkeit abspielt, sich also als ein fertiges geschlossenes System offenbart«, das den Menschen zu einer passiven, *rein kontemplativen* Haltung zwingt, wäre »unmöglich«, wenn sich nicht in jeder einzelnen Maschine »der Aufbau der ganzen kapitalistischen Gesellschaft konzentriert offenbaren würde.«⁴⁰ Nicht in der Technik selbst gründet demnach der Hang zum »überhandnehmenden Maschinenwesen«, sondern in der Funktion, die sie innerhalb der kapitalistisch verfassten Gesellschaft erfüllt. Was sich im Bild einer autonom waltenden Technik ausdrückt, ist also keine Erfahrung mit Technik *an sich*, sondern das sinnlich erfahrene und begrifflich fixierte Resultat der kapitalistischen Verwendung von Technik. Adorno: »Nicht die Technik ist das Verhängnis, sondern ihre Verfilzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, von denen sie umklammert wird.«⁴¹

38 Ebd., S. 402–408 und S. 442–446; die »stummen Agenten« zitiert Marx nach Ricardo, ebd. S. 414.

39 Marx: *Grundrisse*, S. 584.

40 Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), Neuwied und Berlin 1970, S. 179f.

41 Theodor W. Adorno: »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?« (1968), in: GS 8, S. 354–370, hier: S. 362.

Marx konnte noch davon ausgehen, dass all der »Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet [...], sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten.«⁴² Diese Flucht allerdings ist nicht gelungen. Und auch die Hoffnung, nach der es lediglich der Zeit und der Erfahrung bedürfe, um vom »blindwütigen« Maschinensturm zur wirklichen Kritik der »gesellschaftlichen Exploitationsform« voranzuschreiten, blieb enttäuscht. Über die Zeit haben die Erfahrungen in der kapitalistischen Erscheinungswelt den Geist, der sie gemacht hat, vielmehr dazu geführt, den Topos von der Selbstherrlichkeit der Technik als adäquaten Ausdruck des Verhältnisses von menschlichen Subjekten und technischen Objekten anzuerkennen – nicht zuletzt durch Technikphilosophie, die den Umstand vorschnell abtut oder gar nicht reflektiert, dass wir es nach wie vor mit kapitalistisch verwandter Technik und dem sie umnebelnden Mystizismus zu tun, wann immer wir von »Technik« sprechen.

Eine kritische Theorie des Topos von der Selbstherrlichkeit der Technik hingegen hätte genau diesen Umstand zum Ausgangspunkt der Analyse zu machen, indem sie nach der Funktion fragt, die Technik innerhalb der kapitalistisch verfassten Gesellschaft erfüllt, anstatt nach ihrem Wesen. Benjamin tut das auf eigentümliche Weise, wenn er in seiner Fragment gebliebenen *Passagen*-Arbeit postuliert, der »Form des neuen Produktionsmittels« entsprächen im »Kollektivbewußtsein« *Bilder*, »in denen das Neue sich mit dem Alten durchdringt.«⁴³ Diese Bilder deutet er als *Wunschbilder*, in denen »das Kollektiv die Unfertigkeit des gesellschaftlichen Produkts sowie die Mängel der gesellschaftlichen Produktionsordnung sowohl aufzuheben wie zu verklären« suche.⁴⁴ Interpretiert man den Topos von der Selbstherrlichkeit der Technik in diesem Sinn als ein epochentypisches »Wunschbild«, so wäre einerseits zu verstehen, warum er etabliert ist, bevor die konkreten Maschinen sich ausgebreitet haben, andererseits wird einsichtig, warum er moderne Technik ausgerechnet mit der »Symbolwelt der Mythologie« verklammert. Denn Benjamin fährt fort: »In dem Traum, in dem jeder Epoche die ihr folgende in Bildern vor Augen tritt, erscheint die letztere vermählt mit Elementen der Urgeschichte, das heißt einer klassenlosen Gesellschaft.«⁴⁵

In der literarischen Phantasie des 19. Jahrhunderts wäre demnach ein »traumhaftes« Vorgreifen auf die Erfahrung des 20. zu konstatieren, das nicht unbedingt geschichtsmetaphysisch gedeutet werden muss, sondern auf eine im Vergleich zur philosophischen Begriffsbildung größere Sensibilität der bürgerlichen Literatur für den

42 Marx: *Kapital*, in: MEW 23, S. 90.

43 Benjamin: *Passagen-Werk Bd. I*, in: GS V.1, S. 46.

44 Ebd.

45 Ebd.

sich vollziehenden Prozess der Industrialisierung unter kapitalistischer Bedingung zurückgeführt werden könnte. Denn dieser Prozess war – vermittelt durch Zeitungs-Berichte und öffentliche Debatten – auch dort bereits »spürbar«, wo »Ideologie, Religion, Moral etc.« durch die »große Industrie« noch nicht »vernichtet[e]« oder zur »handgreiflichen Lüge« gemacht worden waren.⁴⁶ So konnte das »überhandnehmende Maschinenwesen« zum Nährstoff »kollektiver Wunschbilder« werden, in denen sich Mythos und Technik durchmischen, ohne dass es bereits zu einem philosophischen Problem avanciert wäre. Problematischer erscheint Benjamins These, nach der der mythische Anteil des »Wunschbildes« auf eine Urgeschichte verweise, die er im impliziten Anschluss an Friedrich Engels These vom *Urkommunismus* als klassenlose Gesellschaft bestimmt.⁴⁷ Denn obwohl die Idee eines Urkommunismus bereits zu Benjamins Zeiten weitgehend skeptisch beurteilt wurde, erfüllt sie innerhalb seiner »Wunschbild«-Theorie doch eine entscheidende Funktion. Die »Erfahrungen« mit der ursprünglich klassenlosen Gesellschaft sollen die Jahrtausende nämlich überdauert und sich »im Unbewußten des Kollektivs« als »Depot« sedimentiert haben.⁴⁸ Derart latent geworden erzeugen sie »in Durchdringung mit dem Neuen« dann »die Utopie« und stellen so einen Teil jener emanzipatorischen Kraft bereit, die über das bloß Vorfindliche hinausweisen soll.⁴⁹

Damit bietet Benjamin eine latenztheoretische Deutung an, nach der urgeschichtliche »Erfahrungen« die aktuellen Phänomene durchdringen und so einen Überschuss produzieren, der wiederum in »Wunschbildern« zum Ausdruck kommt. In Bezug auf die Deutung des Topos von der Selbstherrlichkeit der Technik gewinnt man dadurch eine Dimension hinzu, die über eine rationalistische Disqualifizierung des Topos als bloße Ideologie in Richtung eines »Unbewußten des Kollektivs« hinausweist. Man verstrickt sich allerdings in neue Probleme. Denn zu bezweifeln wäre nicht nur die historische Adäquanz der Vorstellung einer ursprünglich klassenlosen Gesellschaft, sondern es ist auch fraglich, wie und ob sich die Sedimentation vorgeschichtlicher »Erfahrungen« im »kollektiven Unbewußten« historisch nachweisen ließe.

Über diese Verlegenheit könnte ein Verweis auf Aristoteles hinweghelfen. Denn belegen lässt sich zumindest, dass die utopische Verquickung von Mythos, Technik und Emanzipation ihr Depot in der europäischen Philosophiegeschichte hat. Aristoteles:

»[W]enn jedes Werkzeug auf erhaltene Weisung, oder gar die Befehle im Voraus erratend, seine Verrichtung wahrnehmen könnte, wie das die Statuen des Daedalos oder die

46 Marx und Engels: *Deutsche Ideologie*, in: MEW 3, S. 60.

47 Vgl. Friedrich Engels: »Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats« (1884), in: MEW 21, S. 25–173. – Zu Geschichte und Potenzial der These vom Urkommunismus in der Literatur des historischen Materialismus vgl. Dieter Reinisch (Hg.): *Der Urkommunismus. Auf den Spuren der egalitären Gesellschaft*, Wien 2012.

48 Benjamin, *Passagen-Werk* Bd. 1, in: GS V.1, S. 47.

49 Ebd.

Dreifüße des Hephaistos getan haben sollen, von denen der Dichter sagt, daß sie von selbst zur Versammlung der Götter erschienen, wenn so auch das Weberschiff von selbst webte und der Zitterschlägel von selbst spielte, dann brauchten allerdings die Meister keine Gesellen und die Herren keine Knechte.«⁵⁰

Jahrhundertlang musste diese Passage so ironisch aufgefasst werden, wie sie gemeint war. Nicht nur entstammt sie einem Kontext, der nicht anders denn als Rechtfertigung der antiken Sklavenökonomie interpretiert werden kann, sie war auch gegenstandslos für eine Welt, die den Mythos bereits hinter sich gelassen, Webautomaten und Rollenklaviere aber noch nicht kennengelernt hatte. Erst die industrielle Revolution gab den Lesern des Aristoteles gute Gründe an die Hand, seine ironische Phantasie aus dem Zusammenhang zu reißen und beim Wort zu nehmen. Und so taucht sie innerhalb der von Benjamin gerne als Referenz bemühten Literatur des utopischen Sozialismus verschiedentlich als Ausdruck einer uralten Vorstellung von Technik auf, deren Autonomie Herrschaft und Knechtschaft endlich versöhnen und also aufheben werde.⁵¹ Und der revolutionäre Sozialist Paul Lafargue hielt den »Traum des Aristoteles« 1883 sogar für verwirklicht: »Unsere Maschinen verrichten feurigen Atems, mit stählernen, unermüdlichen Gliedern, mit wunderbarer, unerschöpflicher Zeugungskraft, gelehrig von selbst ihre heilige Arbeit.«⁵² Einzig den Geist der »großen Philosophen des Kapitalismus« sah Lafargue noch beherrscht vom »Vorurteil des Lohnsystems«, denn sie »begreifen noch nicht, daß die Maschine der Erlöser der Menschheit ist, der Gott, der den Menschen von den *sordidae artes*, den schmutzigen Künsten und der Lohnarbeit loskaufen, der Gott, der ihnen Muße und Freiheit bringen wird.«⁵³

Die Selbstherrlichkeit der Technik erscheint hier tatsächlich als ein Wunschbild, in dem sich vorgeschichtlicher Mythos und jüngste Erfahrung auf eine Weise durchdringen, der nichts Unheimliches anhaftet. In dieser scheinbar harmlosen Variante

50 Aristoteles: *Politik*, übers. u. hrsg. v. Eugen Rolfes, Hamburg 1912, I 4 1253 b 33–1254 a 1.

51 Benjamin bezieht sich bspw. an einer Stelle in den *geschichtsphilosophischen Thesen*, die direkt mit den hier diskutierten »Wunschbild«-Stellen innerhalb der *Passagen-Arbeit* korrespondiert, auf Charles Fourier, nach dessen Utopie eine »wohlbeschaffene gesellschaftliche Arbeit zur Folge haben« sollte, »daß vier Monde die irdische Nacht erleuchteten, daß das Eis sich von den Polen zurückziehen, daß das Meerwasser nicht mehr salzig schmecke und die Raubtiere in den Dienst des Menschen träten.« Benjamin attestiert diesem Programm wohlbeschaffener gesellschaftlicher Arbeit als technischer Versöhnung des Menschen mit der Natur »einen überraschend gesunden Sinn« und stellt sie gegen ein »marxistisches« Konzept, das Arbeit einzig als »Ausbeutung der Natur« begreift. Walter Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte« (1970), in: GS I.2, S. 691–704, hier: S. 699 – Zum Verhältnis Benjamin/Fourier, aber auch zu einer kritischen Würdigung der (technischen) Utopien Fouriers und Benjamins im Zeitalter ihrer zumindest teilweisen Verwirklichung zum Schlechten vgl. Helmut Thielen: *Eingedenken und Erlösung. Walter Benjamin*, Würzburg 2005, S. 150–164.

52 Paul Lafargue: *Das Recht auf Faulheit* (1883), Heidelberg 2003, S. 18.

53 Ebd., S. 18f. – Die Rede vom »Traum des Aristoteles« dürfte sich auf Marx beziehen, der die zitierte Aristoteles-Passage mit den Worten einleitet: »»Wenn«, träumte Aristoteles, der größte Denker des Altertums [...]«. Marx: *Kapital*, in: MEW 23, S. 430.

eines utopischen Versprechens taucht der Topos von der Selbstherrlichkeit der Technik bis heute immer wieder auf und scheint seine Strahlkraft auch für Publizisten mit revolutionärem Anspruch nie ganz verloren zu haben. So stellt er einen unveräußerlichen Kernbestand jenes ›akzellerationistischen‹ Denkens dar, dessen ganze Hoffnung auf eine postkapitalistische Zukunft sich an die fortschreitende *Entfesselung* der Produktivkräfte heftet,⁵⁴ und Dietmar Dath gab zu Protokoll, die »Menschen müssen ihre Maschinen befreien, damit diese sich revanchieren können.«⁵⁵

Sein utopisches Potenzial allerdings hat *dieses* Wunschbild einer autonom waltenden und doch wesentlich dienstbaren Technik bislang nicht eingelöst. Schon Marx begegnete dem ›Traum des Aristoteles‹ und seinem Nachleben in der Moderne deshalb mit offenem Sarkasmus:

»Die Heiden, ja die Heiden!‹ Sie begriffen [...] nichts von politischer Ökonomie und Christentum. Sie begriffen u.a. nicht, daß die Maschine das probateste Mittel zur Verlängerung des Arbeitstages ist. Sie entschuldigten etwa die Sklaverei des einen als Mittel zur vollen menschlichen Entwicklung des andren. Aber Sklaverei der Massen predigen, um einige rohe oder halbgebildete Parvenüs zu ›eminent spinners‹, ›extensive sausage makers‹ und ›influential shoe black dealers‹ zu machen, dazu fehlte ihnen das spezifisch christliche Organ.«⁵⁶

Wo der Kapitalismus den materiellen Grund für die Verwirklichung einer Gesellschaft gelegt hatte, in der die Meister keine Gesellen und die Herren keine Knechte mehr bräuchten, dort verstellte seine Kultur also sogleich den Weg zur Verwirklichung der Aristotelischen Phantasie. Die bornierte Verkehrsform wird zum Hemmschuh des möglichen Fortschritts und die Produktivkräfte entwickeln sich unter den Händen des Bürgertums zu Destruktivkräften für die meisten, anstatt die naturwüchsigen Herrschaftsverhältnisse aufzuheben. Angesichts eines bürgerlichen Geistes, der den moralischen Wert harter Arbeit predigt, anstatt deren möglichst weitreichende Abschaffung vermittels Technik zu fordern, verkehrt sich die milde Ironie des Aristoteles in blanken Zynismus, und sein ›Traum‹ mutet nur mehr naiv an.

Trotzdem vermag Benjamins Wunschbild-Theorie, deren melancholische Anlage sie gegen Marx' Sarkasmus imprägniert, in Bezug auf die Selbstherrlichkeit der Technik eine bestimmte Motivation des Topos zu erhellen. Wenn nämlich das ›Wunschbild‹ seinem Wesen nach dahin tendiert, die ›Unfertigkeit des gesellschaftlichen Produkts‹ sowie die ›Mängel der gesellschaftlichen Produktionsordnung‹ *aufzuheben* und gleichzeitig zu *verklären*, dann liegt dem Bild einer autonom agieren-

54 Paradigmatisch: »Accelerationists want to *unleash* latent productive forces«; Alex Williams und Nick Srnicek: *#Accelerate. Manifesto for an Accelerationist Politics*, in: *Critical Legal Thinking* 14.5.2013, <http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/> (aufgerufen am 19.9.2019). Meine Herv.

55 Dietmar Dath: *Maschinenwinter. Wissen, Technik, Sozialismus. Eine Streitschrift*, Frankfurt/Main 2008, S. 131.

56 Marx: *Kapital*, in: MEW 23, S. 431.

den Technik das Begehren nach einer gesellschaftlichen Ordnung zugrunde, in der Technik nicht mehr notwendig und ausschließlich »mißbraucht« vorkommt,⁵⁷ sondern einen Reichtum produziert, der etwas mehr und etwas anderes wäre, als eine »ungeheure Warensammlung«. Im »Wunschbild« einer autonom und doch dienstbar waltenden Technik findet die Utopie einer befreiten Menschheit somit auf *verkehrte* Weise ihren Ausdruck: Indem es die Züge vollendeter Autonomie der Technik nicht der Menschheit zuschreibt, verbürgt es den immerhin begreiflichen Wunsch, die kapitalistische Wirtschaftsordnung vermittels technischer Produktivkraftsteigerung aufzuheben, verklärt jedoch zugleich den intrinsischen Zusammenhang, der moderne Technik und kapitalistische Wirtschaftsordnung miteinander verklammert.

Noch in ihren jüngsten Varianten bleibt die Vorstellung, nach der eine befreite Technik endlich auch den Menschen befreien werde, deshalb ein Topos des 19. Jahrhunderts – Resultat jener »verunglückten Rezeption der Technik«, die den Umstand »übersprungen« hat, daß dieser Gesellschaft die Technik nach wie vor nur zur Erzeugung von Waren dient. Die Erfahrung des 20. Jahrhunderts hat sie zur Lüge werden lassen und »die Wunschsymbole des vorigen Jahrhunderts in Trümmer« gelegt, »noch ehe die sie darstellenden Monumente zerfallen waren«, wie Benjamin nüchtern resümiert.⁵⁸ Die Arbeit an den Wunschbildern des 19. Jahrhunderts kann im 20. also nur noch eine archäologische sein. Benjamin versucht sie in der *Passagen*-Arbeit zu leisten und bestimmt die »Verwertung der Traumelemente beim Erwachen« dabei als den »Schulfall des dialektischen Denkens.«⁵⁹ Was in den »Wunschbildern« des 19. Jahrhunderts nur scheinbar aufgehoben war, soll in seinem Schein durchsichtig werden, was sie verklärten, soll freigelegt werden und was an Utopie in ihnen angelegt war, soll mobilisiert werden.

Das »Wunschbild« von der selbstherrlichen Technik böte sich hier als ein muster-gültiges Motiv an. Allerdings scheint Benjamins Dialektik jenes »versöhnenden Schimmers« letztlich nicht entraten zu können, mit dem seiner Theorie zufolge der *Flaneur* als Typus des späten 19. Jahrhunderts die kommende Trostlosigkeit »umspielt«. ⁶⁰ Denn seine Wunschbild-Theorie vermag zwar den utopischen Überschuss, der im Bild einer selbstherrlichen Technik mitschwingt, aufzudecken und bietet eine Erklärung dafür, dass sich Mythos und Moderne in ihm auf eine spezifische Weise wechselseitig durchdringen, der wesentlich *unheimliche* Charakter, der dem Topos bereits im 19. Jahrhundert anhaftete, bleibt jedoch unerklärt. Wohl spricht Benjamin von einer *Zweideutigkeit* des »Wunschbildes«, die er als bildliche Erscheinung jener Zweideutigkeit deutet, die den »gesellschaftlichen Verhältnissen und Erzeugnissen

57 Ebd., S. 445.

58 Benjamin, *Passagen-Werk* Bd. 1, in: GS V.1, S. 59.

59 Ebd.

60 Ebd., S. 54.

dieser Epoche« insofern eigentümlich ist, als sie Waren sind.⁶¹ Dafür aber, dass (uto-
pische) Wunscherfüllung und selbstzerstörerische Tendenzen im Wunschbild von
der selbstherrlichen Technik je schon eine unheimliche Verbindung miteinander ein-
gegangen sind, bietet seine Theorie keine hinreichende Erklärung. Benjamin hätte
sie bei Freud finden können, auf dessen Theorie der Traumdeutung sich seine Dia-
lektik des ›Wunschbildes‹ offensichtlich bezieht.

Der ›Animismus der Primitiven‹

In seiner Interpretation von E.T.A. Hoffmans *Der Sandmann* (1816), einer paradig-
matischen Schauergeschichte unbehaglich gewordener Bürgerlichkeit, die das Ver-
hältnis von Mensch und Technik in vielerlei Hinsicht behandelt, beschäftigt sich
Freud unter anderem mit dem Motiv der motorisierten oder lebendigen, jedenfalls
aber beunruhigend »lebhaften«⁶² Puppe *Olimpia*, die zwischenzeitlich zum Liebes-
objekt des Protagonisten wird und ihn schließlich in den Wahn treibt.⁶³ Als *Android*
eignet Olimpia etwas *Ambivalentes* und sie gehört in jenes »Reservoir dämonischer
Bilder von Technikangst wie von technischer Omnipotenz«, das als epochentypi-
scher Reflex der fortschreitenden Industrialisierung in Hoffmanns Werk gedeutet
worden ist.⁶⁴ Es liegt von daher nahe, das Moment ambivalenter ›Lebhaftigkeit‹, das
Olimpia charakterisiert – *pars pro toto* für die ›Lebhaftigkeit‹ technischer Artefakte
– für den unheimlichen Charakter der Erzählung verantwortlich zu machen.

61 Ebd., S. 55. Benjamin bezieht sich an diesem Punkt auf Charles Baudelaire und gibt drei Bei-
spiele für die *Zweideutigkeit*, die den Verhältnissen und Erzeugnissen des 19. Jahrhunderts eigen
ist: Die *Ware*, die in Gebrauchs- und Tauschwert gespalten ist, die *Passagen*, die Haus und
Straße zugleich sind und die *Hure*, »die Verkäuferin und Ware in einem ist.« Bemerkenswerter
Weise charakterisierte Baudelaire die Hure als »Maschine blind und taub, zur Grausamkeit nur
taugend / Heilsames Werkzeug du, das Blut der Menschheit saugend« und mobilisierte damit
das bedrohliche Potenzial des Topos von der selbstherrlichen Technik seinerseits. Charles Bau-
delaire: »Du locktest gern die Welt«, in: *Ausgewählte Werke*, übers. v. Terese Robinson, hrsg.
v. Franz Blei, München, Georg Müller 1990, S. 40. Vgl. dazu Marion Rammel: »Die Maschi-
ne, die das Böse nährt. Mäeutik am Beispiel käuflicher Liebe in Charles Baudelaires *Les
Fleurs Du Mal*« in *SYN. Magazin für Theater-, Film und Medienwissenschaft* 5 (2012), S. 124–
137, insbes. S. 129–131.

62 Jan Müggenburg hat den Begriff »lebhafte Artefakte« unlängst auf die Maschinen des *Biologi-
cal Computer Laboratory* unter Heinz von Foerster bezogen: »Lebhaft Artefakte sollten als
Objekte wahrgenommen werden, die sich wie Subjekte verhalten.« Der Spielraum, den diese
Formulierung eröffnet, reicht von einer authentisch enthusiastischen Wahrnehmung scheinbar
lebendiger Objekte bis hin zu bewussten ›Tricksereien‹, mit denen die Kybernetiker diese
Wahrnehmung zu erzeugen versuchten, um ihre Forschung ›erstaunlicher‹ erscheinen zu las-
sen, als sie ohnedies gewesen wäre. Jan Müggenburg: *Lebhafte Artefakte. Heinz von Foerster
und die Maschinen des Biological Computer Laboratory*, Konstanz 2018, S. 21.

63 Sigmund Freud: *Das Unheimliche* (1919) in: FSA IV, 2012, S. 243–274.

64 Hartmut Böhme: *Natur und Subjekt*, Frankfurt/Main 1988, S. 66.

In diesem Sinn interpretierte zumindest Ernst Jentsch, auf dessen *Psychologie des Unheimlichen* (1906) Freuds Abhandlung über weite Strecken antwortet, den *Sandmann*. In Hinblick auf *Olimpia* wertet er den »Zweifel an der Beseelung eines anscheinend lebendigen Wesens und umgekehrt darüber, ob ein lebloser Gegenstand nicht etwa beseelt sei,« als ein besonders starkes Motiv des Unheimlichen, wobei insbesondere der »peinliche Eindruck, den die automatischen Figuren leicht hervorrufen«, ihm als paradigmatischer Fall des Unheimlichen gilt.⁶⁵ So erweckt der alte »Traum des Aristoteles« »sehr leicht ein Gefühl des Unbehagens«, wenn er sich etwa in Form »lebensgroßer Automaten« materialisiert, »die complicirte Verrichtungen produciren, Trompete blasen, tanzen usw.«⁶⁶ Jentsch bezieht sich dabei nicht nur allgemein auf Automaten, die ja nicht erst mit der Industriellen Revolution auf die Welt gekommen sind, sondern ausdrücklich auch auf die raumgreifende Industrialisierung des 19. Jahrhunderts, wenn er »sehr geräuschvolle Werkstätte[n] oder Maschinenhalle[n]« als Orte des Unheimlichen beschreibt,⁶⁷ oder das Gefühl, das einen »Wilden« beschleicht, wenn er »die erste Lokomotive oder das erste Dampfboot [...] zu Gesicht bekommt«, *beklemmend* und *unheimlich* nennt:

»Die Beklemmung soll hier sehr groß sein, da in Folge der rätselhaften Eigenbewegung und der an Athemzüge gemahnenden regelmässigen Geräusche der Maschine der Riesenapparat dem völlig Unkundigen leicht als lebendige Masse imponirt.«⁶⁸

Das, was dem »Wilden« beim Anblick der Maschine widerfährt, stellt für Jentsch allerdings nur den extremen Fall einer allgemeinen »Erfahrung« dar, nach der der Mensch das »Neue« und »Aussergewöhnliche mit Misstrauen, Missbehagen, selbst Feindseligkeit« aufnimmt.⁶⁹ Diesen Befund führt er auf eine »Schwierigkeit« zurück, »die Ideenverbindung, die das Object zu dem bisherigen Vorstellungsbereich des Individuums anstrebt, also die Herrschaft des Intellects über das neue Ding, rasch und vollständig herzustellen.«⁷⁰

Hieraus ließe sich eine allgemeine Theorie des Unbehagens an der sich sukzessive verbreitenden Industrie-Technik entwickeln. Jentsch erweist sich jedoch als Aufklärer virilen Typs und überzeugter Verfechter einer Industrialisierung, deren Errungenschaften nur bei jenen »Schreckbilder hervorzuzaubern« vermögen, deren Kritik-

65 Ernst Jentsch: »Zur Psychologie des Unheimlichen«, in *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, 8 (1906), Heft 22, S. 195–198, hier S. 197. (im Folgenden: Jentsch: »Zur Psychologie des Unheimlichen I«) Der zweite Teil des Aufsatzes erschien in: *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* 8 (1906), Heft 23, S. 203–205. (Im Folgenden: Jentsch: »Zur Psychologie des Unheimlichen II«).

66 Ebd., S. 203.

67 Jentsch: »Zur Psychologie des Unheimlichen I«, S. 197.

68 Ebd., S. 198.

69 Ebd., S. 196.

70 Ebd.

fähigkeit (noch) schwach ausgebildet ist: *Wilde, Frauen, Kinder, Schwärmer, Delinquenten, Berauschte, Ekstatische und Abergläubische*.⁷¹ Für alle anderen gilt:

»Stark ist der Wunsch des Menschen nach der intellektuellen Herrschaft über die Umwelt. Intellektuelle Sicherheit gewährt psychische Zuflucht im Kampfe ums Dasein. Sie bedeutet [...] eine Defensivstellung gegen den Ansturm feindlicher Mächte und ihr Fehlen ist gleichbedeutend mit dem Mangel an Deckung in den Episoden jenes für die Menschen- und Organismenwelt nie endenden Krieges, für den die stärksten und unbezwingbaren Bollwerke von der Wissenschaft errichtet worden sind.«⁷²

Dem Gefühl des Unheimlichen ist folglich mit Aufklärung zu begegnen. Und das heißt: einen »*Mangel an Orientierung*« zu beseitigen.⁷³

Jentsch denkt hier ungebrochen cartesianisch, denn Orientierung in der technifizierten Moderne bedeutet ihm vor allem, die klare Unterscheidung zwischen *psychischen* und *mechanischen* Regungen – *res cogitans* und *res extensa* – auch dann noch wachen Geistes vollziehen zu können, wenn der »Mechanismus« *feiner* und die »gestaltische Nachbildung« *naturgetreuer* werden.⁷⁴ Dass dieser Dualismus keinen Bestand mehr haben soll, seit Ernst Kapp seine *Grundlinien einer Philosophie der Technik* vorlegte, zeigt allerdings an, dass auch das Bollwerk der Wissenschaft – sofern es die seinerzeit noch junge Technikphilosophie einschließt – die von Jentsch geforderte Orientierung in Bezug auf die Technik um 1900 nicht mehr uneingeschränkt zu leisten vermag. Denn Kapp kehrt in den *Grundlinien* nicht nur die cartesianische Metaphorik des Organischen als etwas bloß Mechanischem um, sondern versucht das Mechanische vor allem als einen vom Menschen nicht abtrennbaren Bereich seiner *Existenz* zu begreifen. *Res cogitans* und *res extensa* fallen nach Kapps wegweisender Techniktheorie nämlich zusammen, wobei er nicht nur Leib und Seele als Einheit fasst, sondern auch die Ausdehnung des Menschen in die Welt mittels Technik als etwas mit dem Selbst des Menschen untrennbar Verbundenes interpretiert. Das aber heißt, dass die Technik dem Menschen nicht als etwas Fremdes entgegentritt, sondern als etwas *Eigenes*:

»Was man gegenwärtig unter dem Selbst versteht, dessen sich der Mensch bewußt wird, hat nicht mehr ganz den früheren Sinn. Das Selbst hat aufgehört, der Inbegriff eines nur geistigen Verhaltens zu sein. Eine wunderliche Täuschung geht mit der Einsicht zu Ende, dass der leibliche Organismus der nächste und der eigentliche Bestand des Selbst ist. Vermöchte man von all den Gebilden, welche das lebendige Gliederganze des Menschen

71 Jentsch: »Zur Psychologie des Unheimlichen II«, S. 204.

72 Ebd., S. 205.

73 Ebd., S. 203.

74 Ebd., S. 203.

ausmachen, abzusehen und den gesamten Stoffmensen fortzudenken, was Anderes vom gerühmten Selbst bliebe dann noch übrig, als ein gespenstischer Geistesmensch?»⁷⁵

Fremd und gespenstisch ist demnach nicht die Technik, die als entäußerter Geist vielmehr dem existenziellen Selbst zugehört, sondern im Gegenteil die Vorstellung eines ›reinen‹ und also untechnischen Geistesmenschen.

Freuds Kritik der *Psychologie des Unheimlichen* setzt an diesem Punkt an. Denn wo Jentsch den unheimlichen Mangel an Orientierung im Falle der Begegnung mit Olympia auf den Kontakt mit etwas *Neuem, Außergewöhnlichen* und also *Fremden* zurückgeführt hatte, dort verweist Freud auf die ursprüngliche Vertrautheit mit der Puppe und deutet das Bild der ›lebhaften‹ Olympia als einen verkehrten *Kinderwunsch*.⁷⁶ Ohne Jentschs Deutung, nach der sich ein unheimlicher Eindruck schlicht aufgrund der eigentümlichen Bewegungsfreiheit komplexer Apparate einstellt, vollends zu verwerfen, präferiert Freud also eine andere Interpretation: Das Gefühl des Unheimlichen, das sich angesichts der ›lebhaften‹ Puppe in Hoffmanns *Nachtstück* einstellt, führt er darauf zurück, dass sich durch sie eine alte Wunschvorstellung (scheinbar) verwirklicht habe. Als (scheinbar) verwirklichter Wunsch hält der Eindruck, eine tatsächlich lebendige Puppe vor Augen zu haben, der Realitätsprüfung des entwickelten Ich allerdings nicht stand; er verweist auf eine »Regression in Zeiten, da das Ich sich noch nicht von der Außenwelt und vom anderen abgesetzt hatte«, ⁷⁷ und bezeugt so den drohenden Ich-Verlust – im Falle Nathaniels den Eintritt in den Wahn. Indem die Puppe als (scheinbar) lebendige ihren Auftritt hat, wird sie zum Sinnbild für die beständig drohende Rückfälligkeit in ein längst überwundenes Realitätsverhältnis, in dem Wunsch und Wirklichkeit noch so wenig voneinander geschieden waren wie Subjekt und Umwelt. Quell des Unheimlichen ist also nicht die ›Lebhaftigkeit‹ der Puppe, die für sich genommen der Realitätsprüfung durch das Ich durchaus unterzogen und so depotenziert werden könnte.⁷⁸ Vielmehr beunruhigt der *Ambivalenzkonflikt*, der sich daraus ergibt, dass ein (geheimer) Wunsch um den Preis des Ich-Verlustes durch Regression verwirklicht wurde. Das Gefühl des Unheimlichen stellt sich also nicht unvermittelt in Bezug auf etwas Neues oder Frem-

75 Kapp: *Philosophie der Technik*, S. 15f. – Vgl. dazu Gottfried Schnödl: »Technikvergessenheit? Ernst Kapps und Georg Simmels nichtinstrumentelle Techniktheorien«, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 3 (2016), Heft 1, S. 131–150, insbes. S. 136–143.

76 »Wir erinnern uns, daß das Kind im frühen Alter des Spielens überhaupt nicht scharf zwischen Belebtem und Leblosem unterscheidet und daß es besonders gern seine Puppe wie ein lebendes Wesen behandelt. Ja, man hört gelegentlich von einer Patientin erzählen, sie habe noch im Alter von acht Jahren die Überzeugung gehabt, wenn sie ihre Puppe auf eine gewisse Art, möglichst eindringlich, anschauen würde, müßte diese lebendig werden.« Freud: *Das Unheimliche*, in: FSA IV, S. 257.

77 Ebd., S. 259.

78 Vgl. ebd., S. 270.

des ein, sondern ist durch »etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes« hervorgerufen, »das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung *entfremdet* worden ist.«⁷⁹

Diesen Befund arbeitet Freud im Rückgriff auf *Totem und Tabu* zu einer allgemeinen Theorie des Unheimlichen aus, die eine bestimmte Form der Angst als das Resultat der (drohenden) Wiederbelebung eines sowohl gattungs- als auch individualgeschichtlich überwundenen Realitätsverhältnisses bestimmt, das sich »durch die Erfüllung der Welt mit Menschengestirnen, durch die narzißtische Überschätzung der eigenen seelischen Vorgänge, durch die Allmacht der Gedanken und die darauf aufgebaute Technik der Magie [...], sowie durch alle die Schöpfungen, mit denen sich der uneingeschränkte Narzißmus jener Entwicklungsperiode gegen den unverkennbaren Einspruch der Realität zur Wehr setzt«, auszeichnete.⁸⁰ Einerseits ist damit der frühkindliche Narzissmus gemeint, der im Zuge der Herausbildung einer realitätsgerechten Ichfunktion überwunden wird, andererseits geht es um ein menscheitsgeschichtliches Frühstadium – den »Animismus der Primitiven«⁸¹ –, das durch Aufklärung überwunden wurde.

Freud setzt Gattungs- und Individualgeschichte also in Analogie zueinander, um so über die rein individualpsychologische Analyse des Phänomens der Unheimlichkeit hinauszugelangen und es im Rückgriff auf einen vorgeschichtlichen Animismus als historische Konstellation in den Blick zu nehmen. Dieses Verfahren einer Identifizierung onto- und phylogenetischer »Erfahrungen« entlehnt Freud Ernst Haeckels *Anthropogenie* (1874), die schon die Theorien Kapps und Jentschs beeinflusst hatte. Im Unterschied zu Jentschs Fortschrittspathos grenzt er das voll entwickelte und mithin maximal kritikfähige Ich allerdings nicht scharf gegen sein Anderes (*Wilde, Frauen, Kinder, Schwärmer, Deliranten, Berauschte, Ekstatische und Abergläubische*) ab, sondern betont, »daß wir alle in unserer individuellen Entwicklung eine diesem Animismus der Primitiven entsprechende Phase durchgemacht haben«, die »bei keinem von uns abgelaufen ist, ohne noch äußerungsfähige Reste und Spuren zu hinterlassen«⁸². Unheimlich erscheint folglich alles, was »die Bedingung erfüllt, daß es an Reste animistischer Seelentätigkeit rührt und sie zur Äußerung anregt.«⁸³ Zwar glaubt Freud, Jentsch folgend, dass die animistischen Vorstellungen phylogenetischen Ursprungs – im Gegensatz zum frühkindlichen Narzißmus – durch Aufklärung »gründlich und endgültig erledigt« werden können,⁸⁴ er verwahrt sich jedoch gegen die allzu »glatte Erledigung«, wenn er feststellt, die »primitiven Überzeugungen« hingen »auf das innigste mit den infantilen Komplexen« zusammen.⁸⁵

79 Ebd., S. 264. Meine Herv.

80 Ebd., S. 263.

81 Ebd.

82 Ebd.

83 Ebd.

84 Ebd., S. 270.

85 Ebd., S. 271.

Auf diesen Zusammenhang kommt es an. Die infantilen Komplexe erhalten den gattungsgeschichtlich überwundenen ›Animismus der Primitiven‹ Freud zufolge nämlich insofern am Leben, als sie stets aufs Neue zwischen ihm und der Weltwahrnehmung der modernen, in ihrer Ichfunktion hinreichend gefestigten Subjekte vermitteln. Benjamin folgt Freud in diesem Punkt, denn auch in seiner ›Wunschbild‹-Theorie wird der Zusammenhang zwischen der ›archaischen Symbolwelt der Mythologie‹ und der modernen Technik durch die Kindheit gestiftet: »Jede Kindheit bindet in ihrem Interesse für die technischen Phänomene, ihrer Neugier für alle Art von Erfindungen und Maschinerien die technischen Errungenschaften an die alten Symbolwelten.« Damit leistet sie, so Benjamin, »etwas Großes, Unersetzliches für die Menschheit«, indem sie dem Vorschein einer Welt jenseits von Warenproduktion und Mangel in Form von mythisch gefärbten ›Wunschbildern‹ zum Ausdruck verhilft.⁸⁶ Aus dem Umstand, dass das Kind dem Realitätsprinzip noch nicht gänzlich unterworfen ist, leitet Benjamin also dessen Fähigkeit ab, auf das ›Depot‹ urgeschichtlicher ›Erfahrungen‹ zuzugreifen. Das entspricht der Freud'schen Theorie vom Zusammenhang phylo- und ontogenetischer Vergangenheiten. Allerdings gibt uns die Lehre Freuds Gründe genug an die Hand, die kindliche Bindung archaischer Symbolwelten an technische Phänomene *ambivalenter* zu beurteilen, als das Benjamin getan hat. Denn der urgeschichtlich-mythische Anteil der technifizierten ›Wunschbilder‹, in denen sich diese Bindung manifestiert, speist sich ihm zufolge nicht aus der Hoffnung stiftenden Erfahrung einer ursprünglich klassenlosen Gesellschaft, sondern aus den gekränkten Allmachtphantasien eines frühen, durch Aufklärung und Disziplin notdürftig überwundenen Narzissmus, dessen in die Latenz verschobene Relikte »als etwas Fremdes aus dem Ich hinausprojiziert« werden,⁸⁷ um sich dann etwa an technische Phänomene, Erfindungen und Maschinerien zu heften.

Der ›technologische Schleier‹

In ihrem ontogenetischen Anteil scheinen Benjamins ›Wunschbilder‹ vor allem durch einen Aspekt des frühkindlichen Narzissmus motiviert zu sein: die Vorstellung einer ›automatischen‹ Wunscherfüllung. Die Kränkung hingegen, die Freud zufolge mit dem Untergang der infantilen Erscheinungswelt einhergeht, findet keinen Ausdruck. In ihr gründet allerdings ein durchaus unheilvolles Potenzial, das Benjamins fragmentarische ›Wunschbild‹-Theorie insofern verklärt, als sie Kindheit und ›Urgeschichte‹ gleichermaßen romantisiert. Einen sinnfälligen Ausdruck hat dieses Potenzial in der »rätselhaften Bereitschaft der technologisch erzogenen Massen« gefunden, »in den Bann eines jeglichen Despotismus zu geraten«, die Adorno und Hork-

86 Benjamin: *Passagen-Werk* Bd. I, in: GS V.1, S. 576.

87 Freud: *Das Unheimliche*, in: FSA IV, S. 259.

heimer in der *Dialektik der Aufklärung* diagnostizierten und als ein bedeutsames Element innerhalb von »all dem unbegriffenen Widersinn« werteten, der die Erfahrung des 20. Jahrhunderts (mit seiner Technik) gewesen sein wird.⁸⁸

Adorno sprach in diesem Zusammenhang von einem *technologischen Schleier*:

»Eine Welt, in der die Technik eine solche Schlüsselposition hat wie heute, bringt technologische, auf Technik eingestimmte Menschen hervor. Das hat seine Rationalität: in ihrem engeren Bereich werden sie weniger sich vormachen lassen, und das kann auch ins Allgemeine hinein wirken. Andererseits steckt im gegenwärtigen Verhältnis zur Technik etwas Übertriebenes, Irrationales, Pathogenes. Das hängt zusammen mit dem »technologischen Schleier«. Die Menschen sind geneigt, die Technik für die Sache selbst, für Selbstzweck, für eine Kraft eigenen Wesens zu halten und darüber zu vergessen, daß sie der verlängerte Arm der Menschen ist. Die Mittel [...] werden fetischisiert, weil die Zwecke [...] verdeckt und vom Bewußtsein der Menschen abgeschnitten sind.«⁸⁹

Damit rekurriert Adorno auf den Fetisch-Begriff sowohl nach Marx als auch nach Freud. Objektiv bezieht er sich auf die Verschleierung des Kapitalzwecks von Technik, wobei der »technologische Schleier« dazu führt, dass Technik autonom und selbstherrlich erscheint, weil ihr der Zweck, dem sie eigentlich dient – Wertverwertung –, nicht unmittelbar anzusehen ist. Die Frage ist jedoch, auf welchen subjektiven Erfahrungen die Genese des »technologischen Schleiers« aufruht, wie der objektive Fetischismus sich also in der Psychologie des Individuums ansiedelt, zumal dann, wenn es auf Erfahrungen in der technisierten Arbeitswelt (noch) nicht zurückgreifen kann.

Zwar räumt Adorno ein, dass man noch nicht »bestimmt« wisse, »wie die Fetischisierung der Technik in der individuellen Psychologie der einzelnen Menschen sich durchsetzt«, er mutmaßt jedoch, dass sie mit einer mangelnden »libidinösen Beziehung zu anderen Personen« zu tun haben müsse.⁹⁰ Der »technologische Schleier« hat seinen Ursprung demnach in der frühen Kindheit und entspringt fehlgeschlagenen Versuchen, eine libidinöse Bindung zu anderen Personen zu etablieren. Was diese Versuche an »Liebesfähigkeit [...] irgend überlebt« hat, wird sodann »an Mittel« verwendet und bildet die libidinöse Grundlage für jenes herzenskalt, technizistische Weltverhältnis, das Adorno der »autoritären Persönlichkeit« attestiert.⁹¹

Individualpsychologisch betrachtet steht das, was Adorno als den »technologischen Schleier« bezeichnet, also in einem Näheverhältnis zu Benjamins »Wunschbildern« und erweist sich bei genauerer Betrachtung als deren regressives Komplement. Denn auch hier haben wir es mit einem durch kindliche Neugier gestifteten Amalgam archaischer Symbolwelten mit moderner Technik zu tun. Allerdings geht es um

88 Adorno und Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 13.

89 Theodor W. Adorno: »Erziehung nach Auschwitz« (1966), in: GS 10.2, Frankfurt/Main 2003, S. 674–690, hier: S. 686.

90 Ebd.

91 Ebd.

eine Neugier, die autoritär gehemmt ist und von daher ›Wunschbilder‹ gebiert, deren Charakter anders gelagert ist, als bei Benjamin. Während dessen ›Wunschbilder‹ nämlich im Dienste einer Menschheit stehen, für die sie etwas Großes, Unersetzliches leisten, heftet sich die gehemmte Neugier Adorno zufolge an die Technik selbst. Sie wird von der ›Menschheit‹, wie überhaupt dem Menschlichen, also weitestgehend abgezogen, um Technik fortan als die Sache selbst zu fetischisieren.

Adorno bietet ein drastisches Beispiel für seine Hypothese an, wenn er in Bezug auf Adolf Eichmann schreibt, eine pathogene Bindung an Technik habe dazu geführt, dass er ein »Zugsystem ausgeklügelt« habe, »das die Opfer möglichst schnell und reibungslos nach Auschwitz bringt«, worüber er aber »vergessen« habe, »was in Auschwitz mit ihnen geschieht.«⁹² Davon abgesehen, dass es keinen Grund zu der Annahme gibt, der manische Antisemit habe je vergessen können, dass seine Fahrpläne der massenhaften Vernichtung jüdischen Lebens dienten, bleibt der Umstand doch bemerkenswert, dass es tatsächlich die schiere, technische Perfektion seines Zugsystems gewesen ist, die Eichmann zeitlebens in ihrem Bann hielt. Möglicherweise liegt hier ein Hinweis auf die kindliche Grundlage des ›technologischen Schleiers‹, wobei die gut dokumentierte Liebe zahlreicher NS Potentaten zu den heilen Miniaturwelten Marke Märklin von aufschließender Bedeutung sein könnte. Denn der Umstand, dass die elektrifizierten Modelleisenbahnen ihren Siegeszug zu einer Zeit und in einem Land angetreten haben, wo »unterm unmäßig sich konzentrierenden Industriekapitalismus des Dritten Reichs von Blut und Boden ohne Gelächter schwadroniert« werden konnte,⁹³ scheint nicht völlig kontingent zu sein. Und auch wenn kein gerader Weg von den Dampfmaschinen und Blechlokomotiven der Gebrüder Märklin zu Eichmanns Organigrammen der Vernichtung führt, sollte der Umstand doch zu denken geben, dass das kindliche Interesse für technische Phänomene und alle Art von Erfindungen und Maschinerien seit Beginn des 20. Jahrhunderts zum Adressaten technifizierter Waren geworden ist, deren Einfluss auf die Subjektgenese in den gegebenen Zusammenhang gehört. Wenn es nämlich richtig ist, dass die verhängnisvolle Fetischisierung der Mittel ihren Ursprung in gehemmten Objektbeziehungen hat, wie Adorno mutmaßte, dann kann sie zur Fetischisierung *technischer* Mittel doch erst und nur insofern werden, als dem narzisstisch gekrankten Ich technische Mittel bereits früh zur Verfügung stehen.

Die infantile Verfügung über technische Mittel ist jedoch etwas anderes als jene Neugier, die das Kind Benjamin zufolge für alle Art von Erfindungen und Maschinerien empfindet. Denn der Unterschied zwischen einer Eisenbahn, die ihre Funktion als Verkehrsmittel wirklich erfüllt, und ihrer elektrifizierten Miniatur im heimischen Kinderzimmer ist nicht nur einer des Maßstabs, sondern greift tiefer. Während

92 Ebd.

93 Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), in: GS 6, Frankfurt/Main 2003, S. 413–523, hier: S. 480.

die technischen Artefakte, derer das Kind auf seinen Streifzügen durch die Welt der Erwachsenen gewahr wird, seiner Verfügung nämlich weitestgehend entzogen sind und das infantile Staunen somit tatsächlich auf so etwas wie eine ›Menschheit‹, jedenfalls aber einen gesellschaftlichen Zusammenhang verweist, der den kindlichen Wirkungskreis wesentlich überschreitet und somit jenen Überschuss zu generieren hilft, der Benjamins Wunschbilder charakterisiert, versetzt die elektrifizierte Miniatur das werdende Subjekt in die selbstherrliche Position eines Weltenlenkers. Die technifizierten Waren, durch welche die kindliche Neugier in Wert gesetzt wird, appellieren nämlich keineswegs an den notdürftig zivilisierten Einzelnen als Teil einer arbeitsteilig organisierten und hochkomplex synthetisierten Menschheit, sondern an den infantilen Steuermann als unumschränkten Herrscher seiner kleinen, unbegriffenen Welt. Im Gegensatz zu jener ›lebendigen‹ Kinderpuppe Freuds, die allein durch die kindliche Phantasie animiert wurde, bieten die miniaturisierten Zugsysteme und Automaten dem infantilen Animismus dabei eine Grundlage in der Realität, die seiner Depotenzierung und endlich seiner Auflösung entgegenwirkt. Denn solange sie funktionieren, nähren die Dampfmaschinen, Streckennetze und digitalen Avatare (Metonymien für die erste, zweite und dritte industrielle Revolution des Kinderzimmers) die narzißtische Phantasmagorie bedingungsloser Selbstherrlichkeit und geben ihr ein Mittel an die Hand, über das frühe Stadium hinaus erhalten zu bleiben. Vermittels mechanischer, elektrischer und elektronischer Zusammenhänge, die es nicht begreifen kann und doch zu nutzen weiß, vermag es das Kind so, der Kränkung zu entgehen, die es bedeuten muss, einzusehen, dass dem Atem, der seine Phantasiewelten beseelt, keine *wirkliche* Macht entspricht.

Der Weg zur Fetischisierung der Technik als einer Kraft eigenen Wesens ist damit geebnet, und der ›technologische Schleier‹ – eigentlich das Resultat fehlgeschlagener Versuche sich libidinös an andere Personen zu binden – produziert Wunschbilder, in denen die ›Unfertigkeit des gesellschaftlichen Produkts‹ phantasmagorisch aufgehoben wird, ohne dass an die ›Mängel der gesellschaftlichen Produktionsordnung‹ gerührt werden müsste. Es ist das Bild eines selbstherrlich arbeitenden, anerkennungswürdigen Mechanismus, in den sich das gekränkte Subjekt hineinversetzt, um die eigene, reale Ohnmacht zu verwinden. Der verhängnisvolle ›Schleier‹, der die ›technologisch erzogenen Massen‹ zum Ende des bürgerlichen 19. Jahrhunderts so anfällig für jeglichen Despotismus gemacht hat, ist also einerseits das Resultat spezifischer Kindheitserfahrungen (fehlgeschlagene Objektbezüge), kann andererseits aber nicht erklärt werden, ohne seine technologische Bedingung (Einzug funktionsfähiger Technik in das Kinderzimmer) in Betracht zu ziehen. Er hat folglich nicht nur einen kulturhistorischen Index, sondern ist auch ein soziales Phänomen, dessen

Wirklichkeit Adorno zufolge mit dem Gang der »gesamten Zivilisation verkoppelt« ist.⁹⁴

Dieser Befund verweist die Erscheinungswelt der je individuellen Kindheit zurück auf gattungsgeschichtliche »Erfahrungen«, deren latente, durch die infantilen Komplexe lediglich katalysierte Wirkmacht nicht nur Freud und Benjamin behaupten. Auch die *Dialektik der Aufklärung* geht von einer Gegenwart vor- und frühgeschichtlicher »Erfahrungen« aus. Allerdings formulieren Adorno und Horkheimer einen entscheidenden Einwand gegen Freud, wenn sie dessen Beobachtung einer Übereinstimmung der Vorstellungswelt des modernen Neurotikers mit Aspekten des »Seelenlebens der Wilden« als historischen Kurzschluss kritisieren. Die Allmachphantasie des modernen Neurotikers unterscheidet sich ihnen zufolge nämlich von der des »Wilden« insofern, als der technische Fortschritt des 19. und 20. Jahrhunderts der phantasmagorischen Weltbeherrschung des »primitiven« Animisten die reelle Grundlage einer »realitätsgerechten Weltbeherrschung mittels der [im Vergleich zu magischen Praktiken, CV] gewiegeren Wissenschaft« und der »allumspannende[n] industrielle[n] Technik« verliehen hat.⁹⁵

Gattungsgeschichtlich macht sich damit dasselbe Motiv geltend, das am Beispiel der mechanisch und elektronisch animierten Kinderspielzeuge diskutiert wurde: das Phantasma, eigentlich leblose Objekte durch eine Kraft beseelen zu können, die das Subjekt selbstherrlich zu steuern vermag, ist nicht mehr nur der infantile Wunsch, der es auch ist, sondern findet seine realitätsgerechte Grundlage in der allumspannenden Technik und der durch sie vermittelten Herrschaft des Menschen über die Natur. Was an äußerungsfähigen Resten und Spuren aus der animistischen Frühphase der Menschheit die zivilisatorische »Ausrottung des Animismus«⁹⁶ überstanden hat, kann sich folglich an eine Technik heften, deren Macht das einstmals mythisch Ausgemalte noch übersteigt. Freud: »Es klingt nicht nur wie ein Märchen, es ist direkt die Erfüllung aller – nein der meisten Märchenwünsche, was der Mensch durch seine Wissenschaft und Technik auf dieser Erde hergestellt hat.«⁹⁷

94 Adorno: *Erziehung nach Auschwitz*, in: GS 10.2, S. 687.

95 Adorno und Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 17.

96 Ebd., S. 11.

97 Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in: FSA IX, Frankfurt/Main 1974, S. 191–270, hier: S. 222.

»Unter den gegebenen Verhältnissen werden
die Glücksgüter selbst zu Elementen des Unglücks.«⁹⁸

Nicht nur die meisten Märchenwünsche können heute als ›erfüllt‹ gelten, auch der ›Traum des Aristoteles‹ hat seine Grundlage in der Realität gefunden. Seit das groteske Bild, das der Philosoph einst in der Absicht entwarf, die Sklaverei mit dem Argument zu rechtfertigen, Werkzeuge erfüllten die ihnen zugedachten Aufgaben eben nicht selbsttätig auf erhaltene Weisung, oder gar die Befehle im Voraus erratend, zu einer steuerungstechnologischen Wirklichkeit geworden ist, konfrontieren Maschinen und Algorithmen, die genau das tun, die Gesellschaft, die sie ins Werk gesetzt hat, allerdings mit dem Problem *technologisch bedingter Massenarbeitslosigkeit*.⁹⁹ Im Modus universaler Konkurrenz zu einer negativen Totalität verschweift, bleibt die Menschheit unfähig, ein vernünftiges, den verwirklichten Produktivkräften angemessenes Gattungsinteresse durchzusetzen oder auch nur zu formulieren. Die technologische Verwirklichung ihrer Märchenwünsche und Mythenbilder gerät ihr vor diesem Hintergrund zusehends zum Verhängnis. Denn dort, wo frei gewordene Zeit nicht als Muße erscheint, sondern vorab mit dem Mal drohender Arbeitslosigkeit und schließlich Überflüssigkeit belegt ist, wirkt die immer weiterreichende Automatisierung der Produktion von Lebensmitteln und Glücksgütern nicht als Mittel zum vernünftigen Zweck einer möglichst mühelosen Bedürfnisbefriedigung, sondern als sehr reelle Bedrohung der je individuellen Lebensgrundlage.

Bleibt der ›Traum‹ von einer Aufhebung der naturwüchsigen Herrschaftsverhältnisse mittels automatischer Werkzeuge aber unverwirklicht, weil die mögliche Flucht zu höheren Produktionsweisen misslang, dann verkehrt er sich mit gewisser Notwendigkeit in den realitätsgerechteren Albtraum eines technifizierten Weltenbrandes. Adorno und Horkheimer haben das erkannt und die Verbindung von archaischen Symbolwelten mit moderner Technik nicht in den ›Wunschbildern‹ des 19. Jahrhunderts sistiert, sondern auf den Begriff einer »Panik« gebracht, »die heute in jedem Augenblick bereit ist auszubrechen: die Menschen erwarten, daß die Welt, die ohne Ausgang ist, von einer Allheit in Brand gesetzt wird, die sie selber sind und über die sie nichts vermögen.«¹⁰⁰ Im Zeichen des menschengemachten Klimawandels scheint das Nachdenken über Technik seither noch tiefer in den Sog dieser keineswegs unbegründeten Panik geraten zu sein. Mit dem verunglückten ›Traum des Aristoteles‹ teilt sie allerdings die fetischistische Überhöhung der Mittel. Denn so

98 Adorno und Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 5.

99 Vgl. Friedrich Pollock: *Automation. Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen*, Frankfurt/Main 1956. Ein Auszug dieses Textes ist im Archiv-Teil dieses Jahrbuchs abgedruckt; siehe unten S. 179–199, hier: 195.

100 Adorno und Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 35.

unabweisbar richtig es ist, dass sich die Welt ohne moderne Technik weder vernünftig einrichten noch endgültig zerstören ließe, so wahr bleibt doch das Diktum Adornos, nach dem Technik »ein Inbegriff von Mitteln zur Selbsterhaltung der Gattung Mensch« ist.¹⁰¹ Stehen diese Mittel aber nicht im Dienst einer selbstbewussten Menschheit, sondern fungieren mehr oder weniger bewusstlos als »technologische Bedingung« der Selbstverwertung konkurrierender Kapitale,¹⁰² so werden sie sich weiterhin »einseitig« entwickeln und »für die Mehrzahl zu Destruktivkräften« werden.¹⁰³ Nicht zuletzt in Anbetracht der industriellen Umweltverschmutzung und Ressourcenvernichtung, die sie früh schon registrierten, schrieben Marx und Engels deshalb bereits Mitte des 19. Jahrhundert, es sei »so weit gekommen, daß die Individuen sich die vorhandene Totalität der Produktivkräfte aneignen *müssen*, [...] um ihre Existenz sicherzustellen.«¹⁰⁴

Diese Diagnose dürfte heute aktueller sein denn je. Und doch bleibt die Aneignung nicht nur aus, sondern scheint selbst als Perspektive der Kritik weitgehend verblasst zu sein. Seinen kulturellen Ausdruck findet der »prozessierende Widerspruch« einer Wirtschaftsordnung, deren Selbsterhaltung von der Ausbeutung genau jener menschlichen Arbeitskraft abhängt, die im Verlauf des technischen Fortschritts aus dem Produktionsprozess sukzessive »wegrationalisiert« wird,¹⁰⁵ angesichts dessen ehestens in Form eines *Ambivalenzkonflikts*, der unter den gegebenen Verhältnissen nicht gelöst, sondern nur mehr oder weniger panisch ausagiert werden kann: Euphorische Technik-Bejahung steht ebenso unvermittelt wie unbegriffen neben der berechtigten Angst vor einer Technik, die sich unter der Ägide des Kapitals zu einer existenzbedrohenden Allheit formiert hat, über die die Menschen scheinbar nichts vermögen. Kritische Theorie hat dieser manischen Erstarrung heute nichts entgegensetzen als das Ringen um Einsicht in die (verdrängten) Motive des Konflikts und seine Genese. Benjamins Begriff des Ausdruckszusammenhangs kann hier, so hoffe ich gezeigt zu haben, weiterführen, denn er erlaubt es, den Konflikt nicht einfach als kulturellen Effekt eines eigentlich wirtschaftlichen Prozesses zu beschreiben, sondern als ein Syndrom sich wechselseitig bedingender Faktoren zu analysieren, die sich aus der kulturellen Tradition, infantilen Komplexen und der alltäglichen Erfahrung mit kapitalistisch verwandter Technik speisen.

101 Adorno: *Erziehung nach Auschwitz*, in: GS 10.2, S. 686.

102 Marx: *Grundrisse*, S. 582.

103 Marx und Engels: *Deutsche Ideologie*, in: MEW 3, S. 60.

104 Ebd., S. 67. Meine Herv.

105 Marx: *Grundrisse*, S. 593.