

Michael Mayer

# Kritik der Zerstörung: Benjamin, Levinas und die kapitalistische Ökonomie

*„Der Vernichtung durch das Urteil sekundiert die Vernichtung durch die Hand.“*

Friedrich Nietzsche

## 1. DIE ZERSTÖRUNG DER SCHÖPFERISCHEN ZERSTÖRUNG

Manchmal entfalten einzelne Sätze, wenn man sie willkürlich aus dem Zusammenhang reißt oder, was womöglich öfter der Fall ist, wenn sie sich unwillkürlich aus ihm ablösen, eine eigentümliche Kraft und Intensität. Es ist, als wischten sie die Schliere aus dem Auge, die, lange unbemerkt, die Sicht trübte und die Einsicht in gewisse Zusammenhänge, die man eigentlich längst hätte haben können oder vielleicht auch müssen, aber einem – aus Gewohnheit, Desinteresse oder aus Gründen, die über zufällige Befindlichkeiten wohl hinausgehen – versagt blieb. Man ist dann wie vor den Kopf gestoßen. In einem Interview mit der US-amerikanischen Künstlerin Carolee Schneemann traf ich auf solch einen Satz, der mich aufwühlte und auch etwas verstörte. Ein Satz, dessen Kontext (ein Gespräch über Schneemanns Kunst und, an dieser Stelle, über die Rolle des Humors in ihr) zunächst nichts von seiner ihm innewohnenden Sprengkraft verriet: „Ich wohne der systematischen Zerstörung der schöpferischen Zivilisation bei.“<sup>1</sup>

Ich denke mittlerweile, dass die Bemerkung Schneemanns, die sie in einem ihrer letzten Interviews machte, mich vor allem deshalb aufhorchen ließ, weil der „schöpferischen Zivilisation“, von der die Rede ist, destruktive Energien ja nicht fremd sind. Was für die Zivilisation der modernen Techno-Ökonomie in besonderer Weise zu gelten scheint: wird sie doch durch eine Kompilation von Rechtfertigungsdiskursen umhegt, die erklärtermaßen darauf abzielen, ihre Destruktivität in einen übergreifenden Sinnzusammenhang einzubetten und als integrales Moment eines schöpferischen Gesamtprozesses zu lizenzieren. Im Begriff der „schöpferischen Zerstörung“ sollte das seinen konzentrierten Ausdruck finden.

1 »Die Geschichte wird zurückgedreht«, Gespräch mit Carolee Schneemann, FAZ, 31.5.2017.

Mit dem Namen des österreichischen Ökonomen Josef Schumpeter eng verbunden,<sup>2</sup> der damit die von ihm früh vermerkte krisenhafte Dynamik kapitalistischer Ökonomie zu beschreiben versuchte,<sup>3</sup> avancierte der Begriff rasch zum *Keyword* einer Nationalökonomie, die in ihm nicht nur eine zureichende Beschreibung ihrer Funktionalität erkannt zu haben, sondern mit ihm auch eine immanente Normativität assoziieren zu können glaubte. Wie in einem Vexierbild sollten sich darin die Umrisse einer *Moral des liberalen Marktes* abzeichnen, dessen Prämisse knappheitsbasierter und allein durch das Eigeninteresse der wirtschaftlichen Akteure befeuerter Konkurrenz zwar eine Art Wirtschaftskrieg aller gegen alle entfesselt, der jedoch allen und *in the long run* selbst den ‚Kollateralopfern‘ ökonomischer Verwerfungen – so jedenfalls die Annahme – zum Wohl ausschließe. Was zugrunde geht, *soll* nicht nur zugrunde gehen, sondern *muss* zugrunde gerichtet werden. Sich auf Marx berufend,<sup>4</sup> konstatierte Schumpeter, dass in einem Akt permanenter Revolution<sup>5</sup> die Zerstörung überkommener Strukturen nicht nur exekutiert, sondern legitimiert werde durch die dadurch erst mögliche Entwicklung innovativer Produkte, Produktlinien und Produktionsketten – mithin durch die Akkumulation gesellschaftlichen Reichtums. Schumpeters „schöpferische Zerstörung“, die unschwer noch unter dem *Alias* einer im Kontext der heutigen *IT-Economy* populären *disruptive Innovation* wiedererkannt werden kann,<sup>6</sup> ist somit ein unverzichtbares und bis dato stabiles Merkmal nicht nur der Selbstbeschreibung, sondern der Selbstrechtfertigung einer kapitalistischen Ökonomie, deren Destruktivität, die in Abrede zu stellen gewiss töricht wäre, den Wohlstand der Nationen, der Kontinente und endlich des ganzen Planeten befördere.

Womit die Vokabel erkennbar an Adam Smiths berühmter Metapher der „unsichtbaren Hand“ anschließt, der rund einhundertfünfzig Jahre zuvor wohl nicht zufällig eine ähnlich blendende Karriere beschieden war. Von Smith eher beiläufig eingeführt und an nur wenigen Passagen seines Werks auffällig,<sup>7</sup> entwickelte sie sich rasch zum universell gültigen Leitbild

2 Vgl. Josef Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy* [1943], London, New York 2003, hier: „The Process of Creative Destruction“, S. 81–86.

3 Vgl. Josef Schumpeter: *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* [1912], Berlin 2006.

4 Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy*, a.a.O, hier: „The Marxian Doctrine“, S. 1–58.

5 Ebd., S. 31 f.

6 Vgl. Clayton M. Christensen: *The Innovator's Dilemma. When New Technologies Cause Great Firms to Fail*, Boston 1997. Michael Jaekel: *Disruption durch digitale Plattform-Ökonomie. Eine kompakte Einführung*, Wiesbaden 2020. Nick Srnicek: *Plattform-Kapitalismus*, Hamburg 2018, hier: „III. Große Plattform-Kriege“, S. 94–127.

7 Am deutlichsten noch an einer prominenten Stelle seiner „Theorie der ethischen Gefühle“, wo Smith am Beispiel eines „proud and unfeeling landlord“ die für die armen Landarbeiter positiven Effekte seines selbstsüchtigen Tuns erörtert: Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments* [1759], Oxford 1976, S. 184f. Dazu: Michel Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik* [1978–79], Frankfurt a.M. 2004, hier: »Vorlesung 11«, S. 367–398, bes. S. 381–384. Joseph Vogl: *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich 2010/11, S. 39–44 u.a. Zur Metapherengeschichte der „unsichtbaren Hand“ auch:

eines an sich chaotischen, aber selbstläufig auf Ausgleich und Prosperität tendierenden Prozesses mikroökonomischer Aktivitäten. Zwar waren weder Smith noch gar Schumpeter tumbe Apologeten der kapitalistischen Ordnungen ihrer Zeit, doch lieferten sie nicht allein thematisch wichtige Bausteine ihrer theoretischen Erkenntnis, sondern operativ hochwirksame Lemmata ihres moralischen Unterbaus, ohne den sie sich kaum derart erfolg- und folgenreich in der westlichen Hemisphäre und schließlich global hätten durchsetzen können. Sie sind weniger als Ideologeme gesellschaftlich notwendigen Scheins zur Verschleierung von Herrschafts-, Klassen- und Ausbeutungsverhältnissen zu lesen denn als Variablen eines Dispositivs der Zu-, Ab- und Ausrichtung von Denken, Wahrnehmen und Fühlen, des menschlichen Selbst-, Sozial- und Weltverhältnisses überhaupt. Dass Smith Moralphilosoph war und sich immer als solcher verstand, ist diesbezüglich keine biographische Marginalie, sondern Hinweis auf einen latenten, bis in die Gegenwart hinein virulenten Subtext ökonomischen Wissens, der das erstaunliche Beharrungsvermögen gegen sein praktisches Misslingen plausibilisieren kann.<sup>8</sup>

Mit einem gewissen Recht ließe sich also sagen, dass die von Adam Smiths begründete Nationalökonomie sich von ihrer moralphilosophischen Provenienz nie wirklich emanzipiert hat – trotz oder auch wegen ihrer zunehmenden Mathematisierung, die mit dem *Monetarismus* der *Chicago School of Economics* in der zweiten Hälfte des 20. und dem Aufkommen eines genuin *Digitalen Kapitalismus*<sup>9</sup> zu Beginn des 21. Jahrhunderts nahezu abgeschlossen scheint. Sie hat sie vergessen gemacht. Doch ist die autosuggestive Durchschlagskraft ihrer zentralen Tropen, Bilder und Figuren wie die heftige Abwehr, die deren Infragestellung oft auslösen, ohne eine Freilegung dieser moralphilosophischen Latenz nur schwer zu erklären (die ja ihrerseits, wie sich noch zeigen soll, als Manifestation einer noch tiefer gelegenen theologischen Latenz gelesen werden kann). Spiegeln besagte Tropen doch die Legitimationsmatrix, gleichsam das chronisch *gute Gewissen* kapitalistischer Ökonomie, das deren Theorie und Praxis stets begleiten können muss. Sie sind keine leerlaufenden Klischees, wie zuweilen insinuiert,<sup>10</sup> sondern Index einer wissenschaftlichen

Harun Maye: »Die unsichtbare Hand – Zur Geschichte einer populären Metapher«, in: Hannelore Bublitz (Hg.): *Unsichtbare Hände. Automatismen in Medien-, Technik- und Diskursgeschichte*, München 2013, S. 21–40.

8 Wozu z.B. die Reaktionen auf die Finanzmarktkrise 2007/8 hinreichend Anschauungsmaterial liefern: vgl. Joseph Vogl: *Das seltsame Überleben der Theodizée in der Ökonomie*, Vortrag im Rahmen der Mosse-Lectures an der HU Berlin, 7.7.2016: [https://www.mosse-lectures.de/wpms\\_programme/zukunftswissen/](https://www.mosse-lectures.de/wpms_programme/zukunftswissen/) (letzter Zugriff 16.12.2021).

9 Zu dieser Bestimmung: vgl. Dan Schiller: *Digital Capitalism. Networking the Global Market System*, Cambridge 2000. Dan Schiller: *Digital Depression. Information Technology and Economic Crises*, Illinois 2014. Philipp Staab: *Digitaler Kapitalismus. Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit*, Berlin 2019.

10 Auch die lesenswerte Studie „Der Code des Kapitals“ von Katharina Pistor vermag nicht zu plausibilisieren, warum die demokratischen Staaten des Westens überhaupt ein weltweit durchsetzungsfähiges „Imperium des Rechts“ (27) etabliert haben, das

Disziplin, die sich nicht nur argumentativ autorisiert. Unter der Oberfläche eines fallibilistisch gesicherten, nach dem Muster mathematischer Exaktheit validierten Wissens ökonomischer Praktiken schimmert das Palimpsest einer Rechtfertigungslehre durch, die dieses Wissen gegen Kritik, die Konsequenzen seines Scheiterns und *last, but not least* gegen die Einsicht in einen Problemzusammenhang immunisiert, den schon Marx als Frage nach dem Naturverhältnis des modernen Menschen aufwarf<sup>11</sup> und die er an einer berühmten Stelle im Ersten Band des *Kapital* einmal so formulierte:

Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.<sup>12</sup>

Wobei sich der Verdacht zu erhärten begonnen hat, dass nicht nur die kapitalistische als „totale Produktion“,<sup>13</sup> sondern vor allem die kapitalistische Reproduktion der Kapitalformen, das Geldkapital, die Kredibilisierung der Geldschöpfung und die ökonomische, mediale und endlich digitale Dematerialisierung des Geldes,<sup>14</sup> das *Kapital als Medium*, die Erde ruinieren

ihrem Souveränitätsanspruch wie dem Interesse an regulären, regelmäßigen und berechenbaren Steuereinnahmen zuwiderläuft, indem sie das globale Kapital gegenüber nationalstaatlichen und staatsbürgerlichen Rechtsansprüchen privilegieren, mithin effektiv *durch* das Recht *vor* dem Recht schützen, mithin deregulieren. Der sogenannte „regulatorische Kapitalismus“ der Gegenwart ist Effekt dieser Deregulierung, nicht sein Antonym; die sogenannte „anarchistische Wende des zeitgenössischen Kapitalismus“ ist eminent regelkonform, mithin rechtlich kodiert im Sinne Pistor. Doch vermag auch sie den „gewaltigen kognitiven Einfluss, den das Kapital über die Politik“ (44) behauptet, allenfalls zu konstatieren, aber nicht aufzuklären, was eigentlich „kognitiv“ hier bedeuten soll. Zu vermuten steht indes, dass der die globalen Kapitalströme absichernde Legalismus, dessen komplexe Mechanismen Pistor detailliert herausarbeitet, *a fortiori* durch die von Smith initiierte Legende einer durch die kompetitiven Aktivitäten ‚freier Marktteilnehmer‘ bedingten Mehrung des *Wohlstands aller* legitimiert wurde und damit politisch überhaupt erst legalisiert werden konnte: Vgl. Katharina Pistor: *Der Code des Kapitals. Wie das Recht Reichtum und Ungleichheit schafft*, Berlin 2020. Zum „regulatorischen Kapitalismus“: John Braithwaite: *Regulatory Capitalism. How It Works, Ideas for Making It Work Better*, Cheltenham 2008. Dazu: Joseph Vogl: *Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, München 2021, S. 22–33 u.a. Zur „anarchistischen Wende des Kapitalismus“: vgl. Catherine Malabou: »Kryptowährungen oder die anarchistische Wende des zeitgenössischen Kapitalismus«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 10 (2), 2019, S. 97–108. Online unter: <https://meiner.de/kryptowahrungen-oder-die-anarchistische-wende-des-zeitgenossischen-kapitalismus.html?previd=14791> (letzter Zugriff 15.01.2022).

11 Vgl. Judith Butler: *Marx ökologisch. Pariser Marxlektüren*, Wien 2021.

12 Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1: Der Produktionsprozess des Kapitals* [1867], Marx-Engels Werke (MEW) Bd. 23, Berlin 1962, S. 540.

13 Vgl. Gérard Granel: »Die totale Produktion« [1992], in: ders.: *Die totale Produktion. Technik, Kapital und die Logik der Unendlichkeit*, Wien, Berlin 2020, S. 259–267. Erich Hörll, »Die Problematik Granel«, ebd., S. 7–37, hier: S. 25–33.

14 Vgl. Michael Mayer, »Die Geldform als Botschaft (Kapital als Medium III)«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 6, 2020: *Digital / Rational*, Berlin, Boston 2020, S. 163–194.

und den Arbeiter; und (sollen wir es wagen zu sagen: vorab?) den Menschen und die Welt, das *und* ihrer Zusammengehörigkeit, ihrer *Enteignis* als Inappropriabilität<sup>15</sup> des Mit-Seins überhaupt: des Einen mit dem Anderen, mit den belebten und unbelebten Dingen, mit den Lebenden und den Toten.<sup>16</sup> Als ginge der materiellen, der physischen eine metaphysische oder immaterielle Zerstörung voraus und bedingte sie; als sei in der Tat „das Entsetzliche schon geschehen“,<sup>17</sup> dessen Naherwartung *beispielsweise* in Form eines weltweiten Zusammenbruchs der vitalen Grundlagen des Lebens man mit klammern Entsetzen quittiert.

Genau davon spricht mir der Satz Carolee Schneemanns. Ihr Wort von der „systematischen Zerstörung der schöpferischen Zivilisation“ adressiert *zum einen* eine Form der Zerstörung, die nicht mehr schöpferisch ist und sein kann, weil sie dem Schöpferischen selbst gilt, dem menschlichen Schöpfungsakt und zuletzt der Schöpfung selbst, der Welt, der Erde, die den Schöpfungen des Menschen immer schon vorausgehen und sie allererst ermöglichen. Mit einem Schlag wird damit die Möglichkeit einer *totalen Negation* denkbar, die nicht mehr als bestimmte Negation zum integralen Moment einer übergreifenden Sinnkonstruktion taugt, sondern sie unterläuft und deren Nachtseite illuminiert. Indem Schneemann den Begriff der „schöpferischen Zerstörung“ *en passant* in seine Bestandteile zerlegt und semantisch neu besetzt, wird deren Funktion als ‚Deckbegriff‘ einer Destruktivität erkennbar, die – als Autodestruktion der kapitalistischen Ökonomie, als Koinzidenz von Produktion und Zerstörung<sup>18</sup> – sich gegen die ökonomischen und anökonomischen Voraussetzungen des modernen Liberalismus zu richten begonnen hat. Der durchschlagende Erfolg der herrschenden Leitbilder im Diskurs der Nationalökonomie und daran angrenzender Disziplinen ist somit dem Umstand geschuldet, dass sie erlauben, *systematisch* etwas *nicht* zu denken: eine *unbedingte Destruktivität*, die nur als *bedingte* innerhalb des ökonomischen Dispositivs einer prästabilisierten Rationalität der Märkte, der Marktgesellschaft und schließlich der Weltmarktgesellschaft wird auftreten können.

Womit *zum anderen* Schneemanns „schöpferische Zivilisation“ in Spannung zur Zivilisation einer Techno-Ökonomie tritt, deren Innovationen gewiss zu beeindrucken wissen und die dem Neuen, das dem intellektuellen, ästhetischen, künstlerischen Schöpfungsakt entspringt,

15 Vgl. Giorgio Agamben: »L'inappropriabile«, in: ders.: *Creazione e anarchia. L'opere nell'età della religione capitalista*, Vicenza 2017, S. 53–89. Giorgio Agamben: *Der Gebrauch der Körper* [2014], Frankfurt a.M. 2020, hier: Kpt. I.8: »Das Unbesitzbare«, S. 148–171.

16 Vgl. Michael Mayer: *Melancholie und Medium. Das schwache Subjekt, die Toten und die ununterbrochene Trauerarbeit*, Wien 2019, hier: »Einleitung. Die Enteignis der Toten«, S. 11–13 u.a.

17 Martin Heidegger, »Das Ding« [1949], in: ders. *Gesamtausgabe* (GA) Bd. 79, Frankfurt a.M. 1994, S. 1–23, hier: S. 4.

18 Vgl. Maurizio Lazzarato: *Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Ein Essay über das neoliberale Leben*, Berlin 2012, S. 75–82.

schon formal zu gleichen scheinen. Doch kommen sie mit ihm nie ganz zur Deckung. Das ist die These. Und wir werden zu fragen haben, was eine *schöpferische Zivilisation* sein könnte, die der Sucht und dem Sog der Selbsterstörung einer Zivilisation der schöpferischen Zerstörung,<sup>19</sup> des Schöpferischen, endlich der Schöpfung als solcher nicht länger ausgeliefert wäre; genauer: was ein *Schöpfungsakt*, beispielsweise: was eine *künstlerische Kreativität*, die neuerdings *künstlich* imitiert werden könne, so dass die Produkte der *Artificial Creativity*<sup>20</sup> künstlerischen Rang, in den Galerien und Museen ihren Platz und an den Kunstmärkten ihren Preis zu beanspruchen beginnen. Und doch will es scheinen, dass Rauschen und Struktur, Anomie und Axiomatik, Sinn und Sinnlosigkeit einer *Artistic Creativity* in ein eigenartig unklares Verhältnis zueinander treten, das durch keinen Finalismus mehr sortiert, durch keine Rangordnung hierarchisiert und durch keinen Positivismus eines als geistiges oder materielles Eigentum kodifizierten Objekts, Produkts oder Fabrikats, sprich: der Ware, zweckgerichtet werden kann; eine *Artistic Creativity*, bei der destruktive und konstruktive Impulse schließlich ununterscheidbar werden und in der Schwebe bleiben: bis zu dem Punkt, wo die schöpferische Geste stockt und stottert – und schafft, indem sie zerstört und zerstört, indem sie schafft; und wo das Werk, das ihr entspringt, als Werk destituiert<sup>21</sup> oder entwerkt,<sup>22</sup> als Werk oder Arbeit *entwirklicht* wird und sich nur in der Schwundspur seiner *Entwirklichung* zeigen kann; und wo seine Rezeption noch ihre Bedingungsmöglichkeit angreift, das Subjekt selbst, das sich verzehrt in all seinem Genuss – wie eine Flamme.

## 2. KALEIDOSKOPIE

Manchmal aber können Sätze, indem sie Ihres Kontextes verlustig gehen, auch ihre Kraft verlieren. Sie werden dann schal und matt und verkommen

19 Vgl. Klaus Heinrich: »Sucht und Sog« [1993], in: ders.: *Anfangen mit Freud. Reden und kleine Schriften 1*, Freiburg i.Br., Wien 2020, S. 39–67. Klaus Heinrich: *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* [1964], Freiburg i.Br. 2020, S. 43–46, 89–91, 136–149.

20 Zur Differenz künstlicher und künstlerischen Kreativität auch: Dieter Mersch: »Kreativität und künstliche Intelligenz. Einige Bemerkungen zu einer Kritik algorithmischer Rationalität«, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 21 (2), 2019, S. 65–74. Ders.: »(Un)creative Artificial Intelligence. Zur Kritik ‚künstlicher Kunst‘: [https://www.academia.edu/42871759/Un\\_creative\\_Artificial\\_Intelligence\\_Zur\\_Kritik\\_k%C3%BCnstlicher\\_Kunst](https://www.academia.edu/42871759/Un_creative_Artificial_Intelligence_Zur_Kritik_k%C3%BCnstlicher_Kunst) (letzter Zugriff 16.12.2021).

21 Vgl. Agamben: *Der Gebrauch der Körper*, a.a.O. hier: »Epilog: Zur Theorie der destituierenden Kraft«, S. 437–463, bes. S. 456.

22 Zum Begriff der Entwerkung im Allgemeinen: vgl. Maurice Blanchot: *Der literarische Raum*, Zürich 2012, S. 31 ff. Ders.: »Das Athenäum« [1969], in: *Romantik. Literatur und Philosophie*, Frankfurt a.M. 1987, S. 107–120. Jean-Luc Nancy: »Die entwerkte Gemeinschaft« [1983], in: ders.: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart 1988, S. 9–92. Zur Entwerkung der Kunst im Besonderen: Dieter Mersch: »Dés-œuvrement. ‚Entwerkung‘ von Kunst«, in: Jörn Peter Hiekel, David Roesner (Hg.): *Gegenwart und Zukunft des Musiktheaters. Theorie, Analysen, Positionen*, Bielefeld 2018, S. 47–70.

zur Floskel. Ein solcher Satz findet sich in einer *Zentralpark* getitelten Aphorismensammlung Walter Benjamins, die als dritter Teil seinen umfangreichen Essay zu Charles Baudelaire abschließt: „Dass es ‚so weiter‘ geht, *ist* die Katastrophe.“<sup>23</sup> Ich möchte auf das Rezeptionsschicksal dieser bis zur Bedeutungslosigkeit wiedergekäuten Formel hier nicht weiter eingehen, sondern fragen, was es eigentlich mit dem ‚so weiter‘ auf sich hat, das Benjamin eigens apostrophiert und damit das orthographisch mögliche „weitergehen“ in ein „weiter gehen“ verwandelt, um damit die Aufmerksamkeit auf das Wörtchen „so“ zu richten: was also geht *so* weiter?

Tatsächlich fällt der prominente Satz im Zusammenhang seiner Überlegungen zum Fortschritt, der wortwörtlich schon im „weiter gehen“ anklingt und dessen Kritik Benjamin u.a. im *Zentralpark* und in seinem Fragment gebliebenen *Passagen-Werk*<sup>24</sup> ausformuliert hat. Der Aphorismus lautet als Ganzes:

Der Begriff des Fortschritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren. Daß es „so weiter“ geht, *ist* die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende sondern das jeweils Gegebene. So Strindberg – in „Nach Damaskus“? –: die Hölle ist nichts, was uns bevorstünde – sondern dieses Leben hier.<sup>25</sup>

Allein die Verklammerung der Begriffe Fortschritt und Katastrophe ist ein verstörender Gedanke. Tatsächlich fokussiert Benjamin durch die Kursivierung des „*ist*“ den Blick auf einen Modus von Präsenz, bei der sich die routinierte Normalität mit einer Abnormität mengt, die sie nicht demontiert, sondern mit ihr zur Deckung kommt. Doch bleibt bei alledem unklar, was das „jeweils Gegebene“ ist, damit es mit „der Katastrophe“ überhaupt in eins fallen kann. Tatsächlich aber entwickelt Benjamin nur wenige Seiten zuvor ein Sprachbild, das die angezeigte Frage in ein anderes Licht rücken könnte. Er schreibt:

Der Geschichtsverlauf, wie er sich unter dem Begriffe der Katastrophe darstellt, kann den Denkenden eigentlich nicht mehr in Anspruch nehmen als das Kaleidoskop in der Kinderhand, dem bei jeder Drehung alles Geordnete zu neuer Ordnung zusammenstürzt. Das Bild hat sein gründliches, gutes Recht. Die Begriffe der Herrschenden sind allemal

23 Walter Benjamin: »Zentralpark«, in: ders.: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* [1937], in: ders.: *Gesammelte Schriften* (GS), Bd. I.2, Frankfurt a.M. 1991, S. 655–690, hier: S. 683.

24 Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk, Konvolut N: Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts*, GS V, Frankfurt a.M. 1991, S. 570–611. Der angezeigte Passus findet sich hier textgleich auf S. 592.

25 Benjamin: »Zentralpark«, a.a.O., S. 683.

die Spiegel gewesen, dank deren das Bild einer »Ordnung« zustande kam.  
– Das Kaleidoskop muß zerschlagen werden.<sup>26</sup>

Das Gleichnis ist auf eine verwirrende Weise unfertig und zugleich vollendet. Es ist unfertig, weil es die Frage aufwirft, was sich zeigt, nachdem das Kaleidoskop zerschlagen wurde; und es ist vollendet, weil es den Nukleus von Benjamins Kritik des Fortschritts freilegt. Er nämlich zeichnet sich allenfalls vordergründig durch das ‚weiter gehende‘ Wachstum materieller und immaterieller Güter, die kontinuierliche Mehrung positiven Wissens oder die unendliche Akkumulation ökonomischen, kulturellen und sozialen Kapitals aus. Wesentlich ist die mit dem „so“ stillschweigend gesetzte und einem allemal opaken Entstehungszusammenhang geschuldete Idee einer aus Chaos unwillkürlich entspringenden Ordnung, deren Dynamisierung und Akzeleration sie deshalb *per definitionem* nicht chaotisieren kann, weil sie *per definitionem* aus dem Chaos hervorgeht und nur durch und im Durchgang durch das Chaos ist. Es ist gleichsam ihr Material, ihr Mittel, ihr Stoff. Was Benjamins Bild des Kaleidoskops in bewunderungswürdiger Klarheit vor Augen führt. Dass „bei jeder Drehung alles Geordnete zu neuer Ordnung zusammenstürzt,“ ist nicht nur eine geschliffene schöne Formulierung, deren Effekt sich der kontraintuitiven Kombination von „zusammenstürzen“ und „Ordnung“ verdankt. Vor allem ist sie die zur baren Kenntlichkeit gestauchte Formel für das, was man *post Christum natum* „Geschichte“ zu nennen begonnen hat, bei der die Kontingenzen der *res gestae* mit der Erwartung eines im Ganzen sinnvoll geordneten Geschehens vermittelt und noch die ‚Zeichen triumphalen Unheils‘, die sie Lügen straf, zu Chiffren eines finalen *Heilsgeschehens* umgeschrieben werden können.

Die *Ökonomie der Moderne* ist ihr Ableger, der sie in das Axiom eines deterministischen Gleichgewichtsmodells volkswirtschaftlicher Praktiken umrechnet,<sup>27</sup> das nach dem Muster von Angebot und Nachfrage, sprich: negativer Rückkopplung jedwede Unwucht im System durch entsprechende Preissignale abbilden und dergestalt ausbalancieren können soll. Seit Adam Smiths Tagen ist sie damit aber nicht nur an dem bei den Physiokraten des 18. Jahrhunderts aufkommenden Paradigma des Blutkreislaufs als universelles Bewegungsgesetz der belebten oder der Newton’schen Himmelsmechanik als universelles Bewegungsgesetz der unbelebten Natur ausgerichtet. Sie trägt darüber hinaus unverkennbar Züge eines apokalyptischen Rezidivs,<sup>28</sup> dem erst im Durchgang durch Chaos und Unheil

26 Ebd., S. 660.

27 Vgl. Vogl: *Das Gespenst des Kapitals*, a.a.O., S. 115f. Georg Vobruba: *Kein Gleichgewicht. Die Ökonomie in der Krise*, Basel 2012, S. 13–35.

28 Vgl. Ivan Illich: *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*, München 2006, S. 201–211; u.a. dazu: Giorgio Agamben: »Il capitalismo comme religione«, in: ders.: *Creazione e anarchia*, a.a.O., S. 113–132, hier: S. 127f.

die Offenbarung des Heils als Endzweck und *Fines Historiae* winkt. Die *Oikodizee* als „Hoffnungsstruktur“<sup>29</sup> einer kapitalistischen Ökonomie als der besten aller Wirtschaftswelten, deren kompetitives Chaos sich spontan zur allgemeinen Wohlstand mehrenden Ordnung füge, fußt also nicht nur auf der Moralphilosophie, Physiologie und Kosmologie des 18. Jahrhunderts,<sup>30</sup> sondern auch auf der Tiefenschicht einer *politischen Theologie*, die sich in jenem hochdramatischen Ereignisraum zwischen dem zweiten und fünften Jahrhundert n. Chr. ausbildete und nicht nur Mittelalter und Neuzeit, sondern unterschwellig noch die Techno-Ökonomie der Gegenwart bedingt. Nicht metaphorisch, nicht als ein seines theologischen Gehalts entkerntes Säkularisat, sondern *ihrem Wesen nach* ist die Ökonomie der Moderne *Heilsökonomie*, die das Heil des modernen Menschen als *machbar* erkennt und schließlich mit ihrer *Machenschaft*<sup>31</sup> selbst kurzschließt; mit dem, was Agamben die „globale Herrschaft des Operativitätsparadigmas“<sup>32</sup> nennen wird. Weshalb es keine überspannte Attitüde, sondern allemal konsequent war, dass der seit dem ‚Fall der Mauer‘ und mit Implementierung des *World Wide Web* in den 1990er Jahren sich abzeichnende planetare Triumph des Liberalismus von den Gebildeten unter seinen Verfechtern als *Ende der Geschichte* und Übergang in das *Posthistoire* immerwährender Prosperität gelesen werden konnte.<sup>33</sup> Im *Digitalen Kapitalismus* aber kommt das Narrativ zu sich. Sein Solutionismus<sup>34</sup> ist keinem neuen digitalkapitalistischen Geist<sup>35</sup> geschuldet, sondern Symptom einer soteriologischen Grundierung des kapitalistischen Geistes überhaupt, ohne die auch sein gegenwärtiger solutionistischer Enthusiasmus einigermmaßen rätselhaft bliebe.

### 3. GOTT, REGELKREIS UND BÜRGERKRIEG

So eint jenseits aller Paradigmenwechsel, Brüche und Polemiken innerhalb der Volkswirtschaftslehre die klassischen und neoklassischen, die

29 Vgl.: *Das Gespenst des Kapitals*, a.a.O., S. 31.

30 Ebd., S. 174.

31 Zum Begriff der Machenschaft: Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* [1936–38], GA, Bd. 65, Frankfurt a.M. 1989, vor allem: »II. Der Anklang«, S. 107–166.

32 Giorgio Agamben: *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, Frankfurt a.M. 2016, S. 196.

33 Vgl. Francis Fukuyama: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

Dazu: Thomas Jung: *Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen zum Posthistoire in kritischer Absicht*, Münster 1989. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a.M. 1995, hier: S. 95–125.

34 Vgl. Evgeny Morozov: *To Save Everything. Click here: The Folly of Technological Solutionism*, New York 2013. Joseph Vogl: *Kapital und Ressentiment*, a.a.O., S. 59, 70f, 101f.

35 Vgl. Oliver Nachtwey, Timo Seidl: »Die Ethik der Solution und der Geist des digitalen Kapitalismus«, *IFS Working Paper, Nr. 11, Institut für Sozialforschung*, Frankfurt a.M., Oktober 2017: <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/wp-content/uploads/IfS-WP-11.pdf> (letzter Zugriff: 16.12.2021).

liberalen, neoliberalen und schließlich digitalkapitalistischen Diskurse die *Doxa*, dass jedwede Störung des Systems als Impuls seiner Restabilisierung verwertet und damit die im Ganzen harmonische Einrichtung der ökonomischen Angelegenheiten konfirmiert werden kann. Die etwa von dem Schumpeter-Schüler Hyman Minsky herausgearbeitete, dem eskalierenden Prinzip positiver Rückkopplung<sup>36</sup> geschuldete „Tendenz zur Explosion“ als immanente „Systemeigenschaft“ einer liberalen Ökonomie,<sup>37</sup> deren *Kredibilismus* als Geldschöpfung *ex nihilo*<sup>38</sup> die an den Finanzmärkten seit Anfang der 1970er Jahre vorherrschende „euphorische Praxis“<sup>39</sup> einer durchgängigen Durchschuldung von Staat, Gesellschaft und Individuum auf Dauer gestellt hat, wird zum *Anathema* ihrer Theoriebildung, die sich auch durch die Ereignisse von 2008 allenfalls kurzfristig aus dem Tritt bringen ließ. Sie bleibt dem Konstrukt eines *autopoietischen Ordnungszusammenhangs ex Chao* verpflichtet, das schon die spätantik-mittelalterliche Welt beschäftigte, die die Kontingenzen realgeschichtlicher Ereignisketten mit dem heilsgeschichtlichen *Eschaton*, schließlich die ‚Freiheit des Christenmenschen‘ mit der ‚göttlichen Vorsehung‘ zur Deckung zu bringen hatte und wohl seinerseits auf Figuren atavistischer Ursprungsmythen verweist. Zu seiner sprödesten, effektivsten und zugleich raffiniertesten Gestalt aber findet dieses Konstrukt in der Form des *Regelkreises* einer zirkulär geschlossenen Kausalität, die gegen Ende der Zweiten Weltkriege nicht nur die ballistische Steuerungstechnik revolutionieren sollte. Die neue, *Kybernetik* genannte Grundlagendisziplin, um die es nach diversen Rückschlägen stiller geworden war, feiert – angereichert durch Schaltalgebra, stochastische Informationstheorie, Halbleitertechnik und Elektrizität – unter dem Namen *Digitalität* unterdes Urstände. Zu den überragenden Leistungen der Gegenwart mag also zählen, dass es ihr gelungen zu sein scheint, den okzidentalen Tagtraum prästabilisierter Harmonie in ein Stück Technik zu verwandeln:

*Ordo ab Chao*, ‚Ordnung aus dem Chaos‘, bildet eines der ältesten Extrakte antiker Mystizismen, das die Freimaurer zu ihrem geheimen Wahlspruch erhoben haben. Mit der Parole *Order from Noise* kehrt er in der *Second Order Cybernetics* wieder, die auf diese Weise ihren Ordnungsanspruch ebenso bezeugt wie ihre esoterische Herkunft.<sup>40</sup>

36 Vgl. Vogl: *Das Gespenst des Kapitals*, a.a.O., S. 157–167.

37 Hyman P. Minsky: »Finanzielle Instabilität: Die Ökonomie der Katastrophe« [1970], in: ders.: *Instabilität und Kapitalismus*, Zürich 2011, S. 67–137, hier: S. 137.

38 Vgl. Mayer: »Die Geldform als Botschaft (Kapital als Medium III)«, a.a.O., S. 170f. u.a.

39 Aaron Sahr: *Das Versprechen des Geldes. Eine Praxistheorie des Kredits*, Hamburg 2017, S. 333.

40 Dieter Mersch: *Ordo ab chao – Order from Noise*, Zürich 2013, S. 5.

Exoterisch aber bezeugt sie nach einer zweieinhalbtausendjährigen „Incubationszeit“<sup>41</sup> die Radikalisierung des letzten der vier logischen Grundsätze der aristotelischen Logik, den *Satz vom Grund*, indem die lineare Sukzession von Ursache und Wirkung zirkulär geschlossen, rekursiv gekoppelt<sup>42</sup> und genealogisch dehierarchisiert wurde. Doch vermochte erst die überaus riskante Verschränkung dieses *logischen* Erbes der griechischen Hochklassik mit dem *oikonomischen* des Frühchristentums jenen *Komplex* auszubilden, der *tiefentheologisch*<sup>43</sup> die Entwicklung der Ökonomie und Politik der bürgerlichen Gesellschaft, der nachbürgerlichen Weltmarktgesellschaft und schließlich der posthumanen Techno-Ökonomie der Gegenwart befeuern sollte. Seine Geburtsszene aber spielte sich im vorderasiatischen Raum im vierten Jahrhundert n. Chr. ab, wo sich mit den wegweisenden Konzilen von Nizäa (325 n. Chr.) und Konstantinopel (381 n. Chr.) den Kirchenvätern – namentlich den kappadokischen Bischöfen Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Basilius von Caesarea – eine Aufgabe stellte, die ihren innerkirchlichen Gegenspielern wie auch den heidnisch philosophischen und orthodox jüdischen Kritikern schlechterdings absurd anmutete. Tatsächlich musste, nachdem mit robustem Einsatz kaiserlicher Autorität die *Homousie*, die Wesensgleichheit zwischen Gott Vater und Sohn, die als nicäno-konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis zum Kernbestand christlicher Verkündigung erklärt werden wird, nichts Geringeres als die innergöttliche Einheit des Einen Gottes mit der Differenz der göttlichen Hypostasen<sup>44</sup> *und zugleich* die innerweltliche Menschwerdung Gottes als Selbstoffenbarung des Heils in der Geschichte mit dem Unheil in dieser Geschichte in Einklang gebracht werden.<sup>45</sup>

41 Vgl. Heidegger: *Der Satz vom Grund* [1955/56], GA, Bd. 10, Frankfurt a.M. 1997, »Siebte Stunde«, S. 75–86, hier: S. 80 u.a.

42 Vgl. Mersch: *Ordo ab chaos – Order from Noise*, a.a.O., S. 8, 23–27, 33–42, 65–76 u.a.

43 Zum Begriff einer Tiefentheologie, die mit dem vorherrschenden Säkularisierungsschema zu brechen versucht: vgl. Mayer: »Die Enden der Welt. Konvergenzen zwischen Kapital, Technologie und Religion«, in: ders.: *Melancholie und Medium*, a.a.O., S. 115–127, hier: S. 119f.

44 Schon der *Terminus Technicus* der „Hypostase“, die latinisiert schließlich mit „Persona“ übersetzt wurde, mag den überragenden Einfluss der neuplatonischen *Henologie* bei der Ausbildung der christlichen Trinitätslehre anzeigen; mit der allerdings entscheidenden Modifikation, dass besagte Trinitätslehre die Subordination der göttlichen Hypostasen unter eine prähypostatische Gottheit als dem *hen*, dem Einen, schlichtweg kassiert. Weshalb die aufblühenden mystischen Bewegungen zumal des Hoch- und Spätmittelalters mit ihrem Leitmotiv der *unio mystica*, der Einswerdung mit dem Einen Gott, trinitätstheologisch (wie etwa im Inquisitionsverfahren gegen Meister Eckhart erkennbar) zu einem systematischen Problem werden konnten: Vgl. Werner Beierwaltes: »Trinität. Christliche Transformation des Bezugs von Identität und Differenz durch Marius Victorinus«, in: ders.: *Identität und Differenz*, Frankfurt a.M. 1980, S. 57–75, hier: S. 59 u.a. Ders. »Platons Metamorphosen in der Spätantike«, in: ders., *Fußnoten zu Plato*, Frankfurt a.M. 2011, S. 3–25, hier: S. 22–25. Ders.: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihre Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985.

45 Vgl. Giorgio Agamben: *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*, Berlin 2010, S. 52–68 u.a.

Hier, in den Einsiedeleien, den Scriptorien und Bibliotheken im Herrschaftsgebiet des *Imperium Romanum*, das sich auf das abendländische Initiationsdrama seiner Transformation zum *Imperium Romanum Christianum* (313 / 393 n. Chr.) wie auf das abendländische Initiationstrauma seiner Reichsteilung (395 n. Chr.) zubewegte, standen die Laboratorien für jenes in der Geschichte des Denkens einzigartige und für die Moderne schlechthin paradigmatische Experiment, eine *relationale Ontologie*<sup>46</sup> auszubilden, die entschieden den Horizont der griechischen Substanz-Ontologie (*hypokeimenon*) überschreiten musste, um ein göttliches Sein zu denken, das die Entzweiung der göttlichen Personen als Einzigkeit, Ein- und Einsheit Gottes zu lesen erlaubte; und diese relationale zugleich als genuin *mediale Ontologie* auszubilden, die ebenso entschieden den Horizont der griechischen Identitätslogik verlassen musste, um die innergöttliche Beziehung durch ein Drittes zu mediatisieren, das besagte Logik in Gestalt des *tertium datur* noch ausgeschlossen hatte.<sup>47</sup>

Zum Lackmустest über das Gelingen oder Scheitern des gesamten Unternehmens nämlich geriet die Frage, wie das Verhältnis zwischen Gott Vater und dem aus ihm in der Zeit genealogisch hervorgegangenen, doch mit ihm wesensgleichen Menschensohn (Jesus) *und* wie das zwischen dem aus Gott in Ewigkeit entspringenden und doch mit ihm wesensgleichen Gottessohn (*Logos*) eingerichtet werden müsse, um einen Bruch oder Konflikt, die *Stasis*, den „Bürgerkrieg in Gott“ zu verhindern.<sup>48</sup> Das Rätsel, warum die Kirchenväter zur *a priori* irenischen Einrichtung ihres Verhältnisses eine dritte, biblisch kaum autorisierte Instanz einzuführen sich gezwungen sahen, scheint auch mit dem Verweis auf die notwendige Vermittlung der zeitlichen und überzeitlichen Natur des Sohnes schwer lösbar. Gewiss, die Debatten, die die kappadokischen Bischöfe und ihr Gefolge gegen die einen streng einstelligen Monotheismus vertretenden *Monarchianer* auf der einen und den Schöpfer- und Erlösergott faktisch aufspaltenden *Gnostikern* auf der anderen Seite auszufechten hatten, sind ungemein komplex, die diskursstrategischen Frontverläufe und

46 Vgl. Agamben: *Der Gebrauch der Körper*, a.a.O., hier: „II. Archäologie der Ontologie“ und „Intermezzo II“, S. 195–327, vor allem: S. 254–303.

47 Vgl. Klaus Heinrich: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik* [1970], Frankfurt a.M. 21987, hier: S. 15–23 u.a. Dazu: Michael Mayer: »Medium Datur. Klaus Heinrichs Kritik der Identität als Initial einer religionsphilosophisch aufgeklärten Medienphilosophie«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 7, (2021): *Mediality/Theology/Religion*, Berlin, Boston 2021, S. 231–241.

48 Agamben: *Herrschaft und Herrlichkeit*, a.a.O., S. 27 f. Dazu: Giorgio Agamben: *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma (Homo Sacer II.2)*, Frankfurt a.M. 2016. Bekanntlich hat Carl Schmitt, nicht zuletzt in einem mittlerweile legendären Streit mit dem Theologen Erik Peterson, den für seine Idee des Politischen konstitutiven Begriff des Feindes auf die Lehre der Trinität zurückgeführt, aus der ihm eine „wahre politisch-theologische Stasiologie“ entgegentrete: Carl Schmitt: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* [1969], Berlin 2017, S. 56 f. Zu dieser Diskussion, die wir hier leider nicht weiterverfolgen können: Vgl. Roberto Esposito: »Die Machenschaft«, in: ders.: *Zwei. Die Maschine der politischen Theologie und der Ort des Denkens*, Zürich 2018, S. 37–112, hier: S. 84–94.

Parteibildungen oft diffus. So mag Gregor von Nazianz' schöne Wendung vom „Sichhinneigen derer, die aus dem Einen sind, zu diesem Einen hin“ die kleinste gemeinsame Orthodoxie aller christlichen Konfessionen als einer „Identität *in* der Differenz“<sup>49</sup> zwar schlagend auf den Punkt bringen. Doch auch wenn es der Sinn christlicher *Oikonomia* ist, dass numerische Verschiedenheit hier essentielle Einheit impliziere *et vice versa*, will nicht einleuchten, dass und warum diese „Einheit“, wie Gregor einige Zeilen weiter schreibt, „von Anfang an‘ (1 Joh 1,1) in ihrer Bewegung auf die Zweiheit hin bei der Dreiheit stehengeblieben“ sei.<sup>50</sup> Mit dem „Sichhinneigen“ war es augenscheinlich nicht getan. Ihr Gefüge musste *gerichtet* werden, um den *Bellum Dei contra Deum* für alle Zeit und für alle Ewigkeit auszuschließen. Die zweistellige, latent durch die *Stasis* bedrohte, latent gnostische Beziehung zwischen Vater und Sohn (Mt 27,46) bedurfte eines Supplements, das die Binität in eine Trinität zu überführen erlaubte, die ihr Verhältnis prädiaktiv koordinierte. Seitdem firmiert unter dem Titel Trinität die *Oikonomia* des göttlichen Personals nicht nur als *mediales* Dispositiv ihrer autonomen, durch keine übergeordnete Instanz regulierten Organisation der Einheit des Verschiedenen der innergöttlichen Regierung, sondern als *mediales Dispositiv*, das deren Reliabilität garantiert. Und die *Trinität* des innergöttlichen Lebens wird lesbar als *Beziehung von Einem und einem Anderen durch einen Anderen, der anders ist als der Eine und der Andere*.

Wobei die dogmatische Rede der drei göttlichen Personen alsbald verdunkelt zu haben scheint, dass der Dritte im Bunde keine personale, sondern eine originär *mediale* Funktion innehat, deren medienphilosophisch informierte Betrachtung tiefgreifende Verwerfungen in der Analyse der gegenwärtigen techno-ökonomischen Situation zeitigen dürfte. Dass etwa, wie Roberto Esposito schreibt, die „dritte Person zugunsten einer ausschließenden Verbindung zwischen Vater und Sohn in den Hintergrund gedrängt“<sup>51</sup> wurde, ist mitnichten Ausweis ihrer systematischen Marginalität, sondern ihrer medialen Funktion, die sie nur dann erfüllen kann, wenn sie *zwischen* Vater und Sohn, aber *als* Zwischen tatsächlich in den Hintergrund tritt. Ihre Dynamik erstarrt nur dann zu einem „kontrastiven Schema“,<sup>52</sup> wenn man die Funktion des Mediums, das dieses Schema sprengt, verkennt. Die Unausdrücklichkeit des Mediums ist Konstituens seiner Medialität. Sie macht es uns ebenso unmöglich, von einer *Maschine*

49 Vgl. Beierwaltes: »Identität in der Differenz«, in: ders.: *Identität und Differenz*, a.a.O., S. 24–56, hier: S. 25, 44 u.a.

50 Gregor von Nazianz: »Dritte theologische Rede. Über den Sohn«, in: ders.: *Orationes Theologicae. Theologische Reden*, Freiburg, Basel, Wien 1996, S. 169–221, hier: S. 171–173. Vgl. auch Gregors heiklen Versuch, den Hl. Geist zu legitimieren: »Fünfte theologische Rede. Über den Heiligen Geist«, ebd., S. 274–339.

51 Esposito: »Einleitung«, in: ders.: *Zwei. Die Maschine der politischen Theologie und der Ort des Denkens*, a.a.O., S. 11.

52 Ebd.

der politischen Theologie zu sprechen, deren Untersuchung Esposito seine scharfsinnige Studie widmet, noch von einer durch das Strukturmerkmal der *Zwei* definierten Maschine. Das Dispositiv ist keine Maschine, die uns gefangen hält, sondern ein Medium, das uns umfängt; kein Apparat, der seine Elemente im Schema wechselseitiger Ausschließung einschließt und ihre Funktionalität koordiniert, sondern ein Milieu, das als *Drittes* jedes einzelne dieser Elemente umgibt und sie im Durchgang durch dieses Dritte, das zwischen sie tritt und verbindet, indem es trennt, und trennt, indem es verbindet, terminiert. Wir liegen nicht mehr in den Ketten feudalistischer Despotie, denken nicht mehr im Kerker der kantischen Kategorien, stecken nicht mehr im Gefängnis der Apparate, Zucht- und Disziplinaranstalten, arbeiten nicht mehr im Maschinenraum des industriellen, sozialen oder symbolischen Kapitals, sondern leben im und durch das Milieu und Medium des Kapitals als Geldkapital; des Kapitals als Dispositiv der *unfreien Assoziation der Menschen untereinander im Zeichen untilgbarer Schulden, unentschuldbarer Schuld*. Es geht nicht darum, aus alledem irgendwie ‚auszubrechen‘. Das sind wir doch längst ...

Aber worum geht es dann? Halten wir fürs erste fest, dass die *politische Ökonomie der Moderne* – wie sich das bereits bei Walter Benjamin<sup>53</sup> und, mit umgekehrtem Vorzeichen, bei Carl Schmitt<sup>54</sup> ankündigt, von Jacob Taubes<sup>55</sup> aufgegriffen und von anderen philosophisch-theologischen Grenzgängern seitdem weitergedacht wird – *zum einen* als genuin *theo-politische Ökonomie* erkennbar wird, d.h. als eine kapitalistische Ökonomie, die das theologische Erbe der *Oikonomia* nicht – wie im Säkularisierungsschema<sup>56</sup> unterstellt – verweltlicht und überwunden und sich von ihm emanzipiert hat. Es wurde *verdrängt*.<sup>57</sup> Und drängt seitdem unterm Inkognito heterogener Pseudonyme wie „Parasit“<sup>58</sup> und „Parodie“,<sup>59</sup> „Metamorphose“<sup>60</sup> oder „Perversion“<sup>61</sup> der Frohen Botschaft von der

53 Vgl. Walter Benjamin: »Kapitalismus als Religion« [1921], in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt a.M. 1991, S. 100–104.

54 Vgl. Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, [1922], Berlin<sup>3</sup>1979.

55 Vgl. Jacob Taubes: *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügen*, Berlin 1987. Jacob Taubes: *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg*, 23.–27.2.1987, München 1993.

56 Vgl. William Rasch: »Schuld als Religion«, in: Dirk Baecker (Hg.): *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2003, S. 249–265. Auch: Esposito: »Die Mächenschaft«, a.a.O., hier: S. 37–44, 78f. Elettra Stimilli: »Die ökonomische Macht: Die Gewalt eines ‚verschuldeten‘ Kultus«, in: Mauro Ponzi, Sarah Scheibenberger, Dario Gentili, Elettra Stimilli: *Der Kult des Kapitals. Kapitalismus und Religion bei Walter Benjamin*, Heidelberg 2017, S. 55–70.

57 Vgl. Klaus Heinrich: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft* [1972]. Dahlemer Vorlesungen 3, Freiburg i.Br., Wien<sup>2</sup>2021, S. 12–61. Giorgio Agamben: »Lob der Profanierung«, in: ders.: *Profanierungen*, Frankfurt a.M. 2005, S. 70–91, hier: S. 74f.

58 Benjamin: »Kapitalismus als Religion«, a.a.O., hier: S. 102, 104.

59 Agamben: »Il capitalismo come religione«, a.a.O., S. 121f, 129.

60 Esposito: »Souveräne Schuld«, in: ders.: *Zwei. Die Maschine der politischen Theologie und der Ort des Denkens*, a.a.O., S. 295–304, hier: S. 297.

61 Vgl. Ivan Illich: *In den Flüssen nördliche der Zukunft*, a.a.O., S. 195 u.a.

Erlösung dieser Welt zu seiner finalen Offenbarung, befeuert vom apokalyptischen Furor einer Heilsverheißung, die vom größten anzunehmenden Unheil nicht mehr zu unterscheiden ist. *Zum anderen* aber mutiert dieses *oikonomisch-ökonomische Dispositiv* in seiner aktuellen Erscheinungsform als *Digitaler Kapitalismus* zum *medientechnischen Per-formativ*, das nicht nur das Seiende, sondern das Sein als Gesamt aller Beziehungen, die Seiendes mit sich und seinesgleichen wie zur Welt als Ganzer unterhält, *formiert*, d.h. rechenbar, operativ darstellbar und informationell kapitalisierbar macht. Wenn wir also Agambens Wink folgen wollen, dass der Begriff des *Dispositivs* nicht nur lexikalisch der Übersetzung der griechischen *Oikonomia* geschuldet ist, sondern auch genealogisch mit ihr wie systematisch mit dem *Ge-stell* Heideggers kommuniziert,<sup>62</sup> dann soll dessen implizit medialer Charakter in Begriff und Notation eines *Per-formativs* explizit werden, das nicht das Seiende selbst, sondern das Gefüge an *substantialen Relationen*, die Seiendes *sein lassen*, erfasst, bewirtschaftet und sich aneignet. Was wir *Kapital als Medium* nennen, ist dieses Per-formativ.

Weshalb es nicht minder wunder nimmt, dass auch Agamben in seiner beeindruckenden und über Foucaults Einsatz weit hinausgreifenden Genealogie der spätantiken *Oikonomia* als Blaupause einer *Regierung des modernen Menschen* anmerkt, dass seine Untersuchung der Frage des *Heiligen Geistes* und damit dem Problem des Hervorgangs der dritten Person aus den beiden anderen nicht weiter nachgehen werde.<sup>63</sup> Was auch damit zusammenhängen mag, dass die Frage der Medien sich ihm erst auf der Ebene des Spektakels öffentlicher Meinungsbildung, der Akklamation und Doxologie der Macht zu stellen scheint,<sup>64</sup> dessen also, was mit einem eher konventionellen Begriff der Massenmedien assoziiert ist.<sup>65</sup> Jedoch wird die Zurückhaltung, das Problem der innertrinitarischen Funktion des *Heiligen Geistes* in seine Überlegungen miteinzubeziehen und genealogisch auszuwerten, womöglich mit der Verkennung des spezifisch medialen Charakters des Dispositivs erkaufte – mit weitreichenden Konsequenzen. Die Frage seiner „Deaktivierung“ etwa, die Agamben wie ein schwarzes Loch im Zentrum seines Denkens unermüdlich umkreist,

62 Vgl. Agamben: *Herrschaft und Herrlichkeit*, a.a.O., S. 300f. Giorgio Agamben: *Was ist ein Dispositiv?*, Berlin, Zürich 2010, S. 23f. u.a. Dazu: Hent de Vries: »Die erste und letzte Vermittlung: Notizen zum religiösen Dispositiv«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 7 (2021): *Mediality/Theology/Religion*, S. 23–61. Michael Mayer: »Die Diskretion des Digitalen (Kapital als Medium II)«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 4, (2018): *Ökonomie / Ökologie*, S. 25–53, hier: S. 28–30. Ders.: »Denn die Gestalt dieser Welt vergeht. Zu einer Kritischen Theorie des Medialen (Kapital als Medium II.1)«, in: Till A. Heilmann, Jens Schröter (Hg.): *Marx als Medientheoretiker. Marx, Geld, digitale Medien*, Wien 2018, S. 187–199, hier: S. 196–199. Dazu auch: Roberto Esposito: »Gestell«, in: ders.: *Zwei*, a.a.O., S. 27–35.

63 Agamben: *Herrschaft und Herrlichkeit*, a.a.O., S. 61.

64 Ebd., S. 12, auch: S. 304–309.

65 Vgl. Mayer: »Denn die Gestalt dieser Welt vergeht«, a.a.O., S. 198f.

ohne sich ihm tatsächlich zu nähern, könnte sich so in einem etwas anderen Licht zeigen. Wenn nämlich, wie wir anderweitig ausgeführt haben,<sup>66</sup> Dispositiv und Medium weder substantial voneinander geschieden noch schlicht miteinander identisch sind; wenn ein Ausdruck wie „mediales Dispositiv“ weder eine Tautologie noch ein Additiv zweier an sich unabhängiger Terme darstellt, sondern ein Begriff, der das *Dispositiv* als *Modalität des Medialen* zu denken erlaubt, dann wird *erstens* die Generalisierung<sup>67</sup> und Anthropologisierung,<sup>68</sup> vor allem aber die damit gesetzte Enthistorisierung des Dispositivs fragwürdig. Wir schlagen deshalb vor, dessen Genealogie nicht anhand der Gattungsgeschichte der Spezies Mensch, sondern seiner *Geschichte post Christum natum* zu beschreiben. Agambens verstörende und fast fahrlässige Hypostasierung des Dispositivs droht, die verborgenen, nicht zuletzt von ihm selbst freigelegten Filiationen zwischen der antik-spätantiken *Oikonomia* und der politischen Ökonomie der Moderne, zwischen Dispositiv und Ge-stell wieder zu verschütten. Sowohl Marx' dezidiert geschichtsphilosophisch ausgewiesener Begriff des Kapitals als auch Heideggers seinsgeschichtlich verortetes Ge-stell sind mit einer prä-, also metahistorischen Perspektive auf die Phylogenese des Menschen als Gattungswesen inkompatibel.

Ein Beispiel: die Sprache, die Agamben tatsächlich als das „vielleicht älteste Dispositiv“ ausweisen zu können glaubt, von dem sich ein „Primat“ namens Mensch „vor Abertausenden von Jahren [...] allzu leichtfertig hatte gefangennehmen lassen“,<sup>69</sup> erscheint in unseren Augen keineswegs als ein Dispositiv an sich, das sich synchron mit dem „Prozess der Homini-sierung“<sup>70</sup> entwickelte, sondern als Medium einer Lichtung, die der Mensch nicht betritt, die er nicht rodet oder bebaut, sondern die sich mit und durch dieses Medium hindurch allererst *lichtet*; Medium einer Öffnung für eine Offenheit mithin, die man anderweitig als „Welt“ zu beschreiben versucht war, welche durch das Dispositiv ihrer Operativität oder Machbarkeit oder vielleicht auch durch das, was Heidegger einmal mit dem Begriff des „Weltbildes“ umschrieb,<sup>71</sup> sich zu verschließen begann. Das Weltbild ist das Dispositiv der Entweltung der Welt namens Globalisierung. Die „Zeit dieses Weltbildes“ selbst indessen ist die neue Zeit der Neuzeit, schließlich einer Moderne, die in der *Res Publica Christiana* ihre Vorlage hatte. Die

66 Vgl. Mayer: »Die Diskretion des Digitalen (Kapital als Medium II)«, a.a.O., hier: „3. Schwache Medien“, S. 30–35.

67 Vgl. de Vries: »Die erste und letzte Vermittlung: Notizen zum religiösen Dispositiv«, a.a.O., S. 38–42.

68 Vgl. Agamben: *Was ist ein Dispositiv?*, a.a.O., S. 29–31 u.a.

69 Ebd., S. 26 f.

70 Ebd., S. 30.

71 Martin Heidegger: »Die Zeit des Weltbildes« [1938], in: ders.: *Holzwege*, GA Bd. 5, Frankfurt a.M. 1977, S. 75–113, hier: S. 89–96. Dazu: Jean-Luc Nancy: *Die Erschaffung der Welt* oder *Die Globalisierung*, Zürich, Berlin 2003. Michael Mayer: *Tarkowskij's Gehirn. Über das Kino als Ort der Konversion*, Bielefeld 2012, hier: Kpt. 2: „Zeit-Bild 1: Welt (Glauben)“, S. 41–67.

Zurichtung dieses Mediums aber, gleichsam seine Fokussierung, Fixierung und Verengung zum Dispositiv als einer Modalität seiner Medialität, die Agamben als „Gefängnis“ nicht nur des modernen Menschen, sondern des Menschen als Gattungswesen auszeichnen möchte, aber ist seiner Geschichte geschuldet, mitnichten seiner Gattungsgeschichte. Wir schlagen desweiteren vor, das Dispositiv *expressis verbis* als Kategorie der Moderne zu begreifen, verfertigt aus der Schlacke der untergehenden Antike, die schließlich Ende des 5. Jahrhunderts kollabieren und den nach langer Latenzzeit einsetzenden Aufgang eines „Abendlands“ in Gang setzen sollte. Es hat bis auf den heutigen Tag ‚unterzugehen‘ nicht aufgehört.

Weshalb es *zweitens* nicht darum zu tun sein wird, dieses (mediale) Dispositiv außer Kraft zu setzen oder unwirksam zu machen,<sup>72</sup> zu demonstrieren,<sup>73</sup> um es zu vollenden,<sup>74</sup> sondern zu modulieren; zu *schwächen*, damit es als *schwaches Medium* seine Medialität freizusetzen, damit es als *schwaches Medium* sich für das unbedingt Unbestimmte und unbestimmt Mögliche zu öffnen vermag; also für das, was kein Eigentum und Eigenes, kein Besitz und keine Ware mehr ist und sein kann und vielleicht nicht einmal mehr ein „Ereignis“; also für das, was man die Inappropriabilität als *Enteignis des Seins* nennen könnte, eines Seins, das gewiss kein Seiendes mehr ist, aber ebenso gewiss nicht „ohne Seiendes“ zu denken sein wird.<sup>75</sup>

Und dieses Seiende ist von ganz besonderer Natur: kein Gegenstand mehr, ohne doch der gegenständlichen Ordnung platterdings entzogen zu sein; kein Objekt, das als intentionales Korrelat transzendentaler, szientistischer oder alltagspraktischer Bearbeitung taugt, ohne sich gegen sie behaupten zu wollen; ein Seiendes wie ein *Ding ohne Eigenschaften*, dessen Präsenz abwesend, ja abweisend wirkt und erfüllt ist von der Fülle überbordender Möglichkeiten, die nicht wirklich sind, wurden und werden. Um zu diesem Seienden durchzustoßen, muss man es angehen, während es einen anfällt, muss man seine Eigenart auslöschen und seinen Aufenthaltsort verwüsten, um seinen Nutzbrauch zu erschöpfen und seine Eigentlichkeit zu enteignen. Vielleicht können wir die Werke, Gebilde oder Arbeiten der Kunst – außerhalb ihrer Rahmung im Raum der Museen und Galerien, jenseits ihres Standings im Kunst- und Kulturbetrieb, unbenommen ihres Rankings im allgemeinen Diskurs der Kunstkritik, -wissenschaft und -geschichte und gleichgültig gegenüber ihrer Wertschätzung durch die Aktanten eines globalen Kunstmarkts – manchmal noch als ebenso exemplarischen wie singulären Schauplatz eines solchen Vorfalles ausweisen, einer Schwächung des Dispositivs, das die Möglichkeiten, die es

72 Agamben: *Herrschaft und Herrlichkeit*, a.a.O., S. 199f.

73 Ebd., S. 341.

74 Ebd., S. 301.

75 Vgl. Adorno: *Negative Dialektik* [1966], Frankfurt a.M. 1980, S. 139. Auch: Ute Guzzoni: »Was wird aus dem Seienden?«, in: *Heideggeriana* 25 (1986): *Saggi e poesie nel decennale della morte di Martin Heidegger (1976–1986)*, S. 87–107.

gewöhnlich anzeigt, um sie als zu verwirklichende Optionen zu justieren, nun *als* Möglichkeiten stillstellt, einfriert und als *unmögliche Möglichkeiten* ‚hindurcherscheinen‘ lässt. Als lägen sie brach.<sup>76</sup> Was hier provisorisch *Entwirklichung des Werks* genannt wurde – die Enteignung der Dinge, der Körper und ihres Verbrauchs, die Freistellung ihres Sinns oder die Öffnung auf das Offene selbst –, gilt einer solchen Aufschließung *brachliegender Möglichkeiten*, ihrer *Possibilität*.<sup>77</sup> Benjamins Kaleidoskop jedenfalls, das ich hier als ‚Denkbild‘ des Dispositivs zu lesen versuchte, zu „zerschlagen“, heißt nicht, aus ihm wie aus einem Apparat auszubrechen, heißt nicht, es zu sabotieren oder subtil außer Betrieb zu nehmen. Es heißt, in seinen tausend Bruchstücken den *Möglichkeitssinn* einer Welt zu spiegeln, die nicht gerechtfertigt werden will und auch nicht erlöst. Denn das ist sie ja längst! Doch wir *wissen* es nicht. Als wäre das der Kern der *Frohen Botschaft*, dass die Schöpfung von Stund’ an, von Geburt an, von Anfang an erlöst *ist*. Und nichts und niemand mehr sie *machen* muss. Und vielleicht ist das das unausgesprochene, unaussprechliche *Wissen der Kunst*, an das sie uns manchmal in ihren gelungenen Artefakten, Installationen und Präsentationen wie von Ferne noch erinnern will.

#### 4. DIE ZERSTÖRUNG DER OBLITERATION

In philosophischen Texten tauchen bisweilen Begriffe auf, die sich auf eigenartige, paradoxe und immer etwas verstörende Weise der Logik ihrer Begriffsbildung sperren, die *als* Begriffe, die sie sind, sich der Begriffsbildung widersetzen. Was nicht unbedingt dem Unwillen eines Autors, sondern der Tatsache geschuldet sein kann, dass das, *was* zu begreifen ist – die *Sache* des Denkens also –, sich seinem Zugriff entzieht. Wir haben es mit Begriffen an der Schwelle ihrer Unbrauchbarkeit zu tun, die dem Denken ein Udenkbares zumuten, eine Art Widerstand, der zu denken das Denken herausfordert und überfordert und über alle Maßen in Anspruch nimmt. Heißt er doch das Denken zu denken, was nicht zu denken ist; zu identifizieren, was sich der durchgängigen Identifikation verweigert: jene Sache selbst, die immer mehr und anders ist als der Begriff, den wir uns von ihr machen. Es geht hier um ein Ungedachtes im Denken als *Aufgabe des Denkens* im Sinne einer Agenda; und es geht um ein Udenkbares als *Aufgabe des Denkens* im Sinne einer Preisgabe. Aufgabe des Denkens, das zu begreifen sucht, was es zu lassen und zuzulassen hat. Wenn man ein

76 Vgl. Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Frankfurt a.M. 1983, S. 94. Dazu: Giorgio Agamben: »Tiefe Langeweile«, in: ders.: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a.M. 2003, S. 72–80, hier: S. 75. Mayer: *Tarkowskij's Gehirn*, a.a.O., hier: „Zeit-Bild 2: Subjekt (Langeweile)“, S. 109–147, hier: S. 133–140.

77 Ebd., S. 194–202.

Beispiel für solch einen ungewöhnlichen Begriff heranziehen möchte, wäre der des *Nichtidentischen*, wie ihn Theodor W. Adorno in seiner „Negativen Dialektik“ entfaltet, gewiss ein herausragender Kandidat. Vor allem deshalb, weil er nicht nur jenen Widerstand in sein Recht setzt und reflexiv aufarbeitet, sondern demonstriert, dass er der Sache selbst immanent ist und für die Beziehung zu ihr konstitutiv.<sup>78</sup> Er ist ihre Konkretion. Er ist die Beziehung selbst. Diesen Widerstand zu brechen, Desiderat identifizierenden Denkens, realisiert ihn allein im Modus leerer Abstraktion, der formalen Relation zum immergleichen Gleichgültigen, dem Objekt als intentionalem Korrelat seiner Zurichtung. Ihn *nicht* zu brechen, aber markiert den ethischen Glutkern der Philosophie Adornos, ihre stets schüchterne Vision der Versöhnung des Denkens mit seinem Gegenstand, den es angeht und angehen muss, um über dessen bloße Gegebenheit, seine Objektivität, hinausgehen zu können.

Während das Denken dem, woran es seine Synthesen übt, Gewalt antut, folgt es zugleich einem Potential, das in seinem Gegenüber wartet, und gehorcht bewusstlos der Idee, an den Stücken wieder gutzumachen, was es selber verübte; der Philosophie wird dies Bewusstlose bewusst.<sup>79</sup>

Und der Kunst? Wird auch ihr dieses Bewusstlose bewusst? Und wenn ja, auf welche Weise, mit welchen Mitteln, in welchem Medium? Ohne leider auf Adornos nur wenige Jahre später posthum erschienene *Ästhetische Theorie* hier näherhin eingehen zu können, die man gewiss als Antwortversuch auf diese Frage lesen kann, möchte ich stattdessen den Begriff der *Obliteration*, den Emmanuel Levinas in einer seiner seltenen Bezugnahmen zur Bildenden Kunst verwendet, in diesem Zusammenhang verorten und als Versuch fassen, jenes „Potential“, von dem Adorno spricht, nicht platterdings zu verwirklichen, sondern freizulegen und dem Seienden als Eröffnung seines Seins ‚ohne alle Bestimmung‘ zurückzugeben. Zumindest scheint Levinas' *Obliteration* von einer Ambivalenz beseelt, die der des Nichtidentischen nicht unähnlich ist. Entgegen also dem naheliegenden Wunsch, die von Levinas in einem Interview mit Françoise Armengaud<sup>80</sup> 1988 gemachten Anmerkungen zu systematisieren,<sup>81</sup> um aus ihnen ein Konzept zu destillieren, mit dessen Hilfe Aussagen von hoher

78 Vgl. Michael Mayer: »Widerstand und Schöpfungskraft. Zur Negativität ästhetischen Denkens«, in: Silvia Henke, Dieter Mersch, Thomas Strässle, Nicolaj van der Meulen, Jörg Wiesel (Hg.): *Praktiken ästhetischen Denkens. 9 Essays zur Neuverhandlung von Kunst und Ästhetik*, Bielefeld 2023, S. 83–100.

79 Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 30 f.

80 Emmanuel Levinas: *Die Obliteration. Gespräch mit Françoise Armengaud über das Werk von Sacha Sosno*, übers. v. Johannes Bennke, Jonas Hock, Berlin, Zürich 2019, S. 29–47.

81 Vgl. Françoise Armengaud: *L'art d'obliteration. Essais et entretiens sur l'œuvre de Sacha Sosno*, Paris 2000. Dazu auch: Johannes Bennke: »Vorwort«, in: Levinas: *Die Obliteration*, a.a.O., S. 7–28, hier: S. 10 f.

Allgemeingültigkeit zur Kunst, zur Rolle von Künstler und Künstlerin, zu Werk, Performance und Präsentation und ihrer Rezeption und Deutung getätigt werden könnten, möchte ich das Scheue und Verhaltene, fast Skrupulöse, das Levinas während des Gesprächs an den Tag legt, zum Anlass nehmen, die Unterbestimmtheit dieses Begriffs festzuhalten. Es geht hier nicht darum, den Begriff scharfzustellen, um ihn als *Terminus technicus* in der endlosen Debatte über Kunst und ihrer Stellung innerhalb der allgemeinen Ordnung des menschlichen Wissens und Handelns in Anschlag zu bringen, sondern seine rhetorische Vagheit und Diffusität, ja seine Dysfunktionalität als Ausweis seiner Funktionalität festzuhalten. Es geht darum, die Obliteration, die als künstlerische Praxis der Ausstreichung, der Verwischung und Verschleierung umschrieben werden kann, reflexiv auf ihren Begriff selbst zurückzubeziehen, um dadurch mit jener Dimension in Berührung zu kommen, auf die Levinas anspielt, wenn er gegen Ende dieses Interviews in einem fast beschwörenden Ton ausruft: „Die Obliteration muss singen.“<sup>82</sup>

Aber warum? Vielleicht, weil sie propositional nicht oder nicht erschöpfend zum Ausdruck gebracht werden kann? Weil sie als Konzept und Begriff zu verstellen droht, was sie sagen möchte und singen muss? Weil ihr Sinn *schwebt* wie vielleicht nur ein Gesang schweben kann? *Die Obliteration muss singen*; doch, beeilt sich Levinas hinzuzufügen, könne ein Gesang zwar bewegend, doch müsse er nicht schon „etwas Fröhliches“ sein. Denn das, was in der Obliteration bewege, sei die Einzigartigkeit und Einmaligkeit des Einmal, mithin der „Verfall.“<sup>83</sup> Muss die Obliteration also singen, weil sie den Verfall besingt, ihn singt und festhält, sich ihm widersetzt und zugleich ergibt? Weil die Obliteration der Verfall ist? Wie ein Ton, der nur *ist*, indem er verklingt und weil er vergeht. Wie ein Vergehen, das nicht das Gegenteil des Werdens wäre, sondern sein *Wesen*. Gilt also der Gesang der Obliteration einer Endlichkeit, die nicht als Antonym abstrakt gesetzter Unendlichkeit zu fassen wäre, sondern einzig als Verfall und als Vorfall, der mich betrifft, besticht und attackiert bevor ich *Ich sagen* kann, bevor ich *Ich ist*? Wagen wir eine These: Die Obliteration muss singen, weil in ihr und durch sie ein Abschied laut wird, den wir zu nehmen begonnen haben, noch bevor wir angekommen sind – auf der Welt und in der Welt und mit Anderen, die wir lieben und überleben werden oder die uns überleben werden *eines Tages dann*. Die Obliteration muss singen, weil der *Tod des Anderen* uns die Sprache verschlägt. Die Obliteration muss singen, weil die Trauer nicht das Gegenteil des Glücks ist, sondern seine Substanz – oder ist es umgekehrt?

Was mich nochmals zu Carolee Schneemann und ihrer Kunst, die lange missachtet wurde, zurückführt. Sich den kunsttheoretischen Sortierungen

82 Levinas: *Die Obliteration*, a.a.O., S. 47.

83 Ebd.

notorisch verweigernd, der Frivolität bezichtigt und einer Obszönität, die vor der Zurschaustellung intimster Details nicht zurückschrecke, erhielt ihr Schaffen erst spät Aufmerksamkeit und endlich auch Anerkennung. Und doch atmet seine nachträgliche Nobilitierung unter Stichwörtern wie Fluxus, Happening, Performance- und Aktionskunst, seine Etikettierung als ‚feministische Provokation gesellschaftlicher Tabus und patriarchaler Herrschaftsstrukturen‘ oder neuerdings als ‚Künstlerische Forschung zu Körper, Geschlecht und Sexualität‘ bereits einen Geist musealer Historisierung, der die Radikalität Carolee Schneemanns zu neutralisieren droht.

Auch ich kann ihr hier nicht annäherungsweise gerecht werden. Doch sei auf einen Aspekt wenigstens hingewiesen, der das *künstlerische* Verhältnis von Zerstörung und Schöpfungsakt von jener *schöpferischen Zerstörung* des *techno-ökonomischen Dispositivs*, die die von Schneemann angemerkte ‚Zerstörung der schöpferischen Zivilisation‘ camouffiert und damit ermöglicht, zu unterscheiden; ein Aspekt, der womöglich auch mit Levinas‘ Motiv der Obliteration kommuniziert. Jedenfalls arbeitete Schneemann zwischen 1964 und 1967 an der Produktion eines 22-minütigen Stummfilms namens *Fuses* (Farbe, 16 mm), der sie mit ihrem damaligen Lebensgefährten James Tenney beim Sex zeigt. Wobei – und das ist das Erstaunliche – die Entblößung des sexuellen Akts nicht zu seiner Bloßstellung gerät. Die Nacktheit, die *Fuses* ausstellt, ist weder pornographisch noch schlechterdings demonstrativ. So sehr der Film mit einem gewissen Recht als Subversion patriarchaler Blickordnungen gelesen werden kann, als Selbstermächtigung einer Frau über das Bild von ihr, so wenig erschöpft er sich in feministischer Agitation. Noch das *Close up* der Geschlechter – die Vulva der Frau, der Penis des Mannes –, die Großaufnahme von Cunnilingus und sexueller Penetration wahren eine Diskretion, die der taktvollen Prüderie so fremd ist wie der taktlosen Übergriffigkeit. Der Film ist weder schamlos noch beschämend. Was er zu sehen gibt, ist die auf immer verstörende, betörende Intimität zweier Liebender, die sich ihre Scham offenbaren, ohne sie zu denunzieren, ohne ihr Liebesspiel zur Propaganda sexueller Libertinage herzurichten und ohne Zuschauer und Zuschauerin zu voyeurisieren.

Wie aber gelingt das? Tatsächlich traktiert Carolee Schneemann das Medium Film, seine Materialität und die im und durch dieses Medium exponierte Materialität des Fleisches mittels einer ‚künstlerischen Destruktivität‘, zu der das Lädieren, Zerkratzen, Ansengen und Übermalen des entwickelten Films ebenso gehört wie unscharfe, verwackelte, flackernde Aufnahmen, überlange Schwarzblenden, willkürlich anmutende Schnitte, ein ruckartiges Changieren der Einstellungsgrößen, die arhythmisierende Montage der Filmbilder und ihre Gegenmontage mit diversen Photographien, Naturdarstellungen, flüchtigen Aussichten aus dem Fenster, Aufnahmen vom Baden am Strand oder, als stetig wiederkehrendes Motiv, mit Bildern der Katze Schneemanns, die dem erotischen *Tête-à-Tête* scheinbar

teilnahmslos beiwohnt. Damit aber kommt nicht nur besagte Destruktivität als wesentliches Moment künstlerischer Praktik selbst zur Darstellung, die unermüdlich im Werk am Werk bleibt und dessen Vollendung ebenso hintertreibt wie sie den Begriff des Werks als solches ruiniert. *Fuses* zeigt das Geschlecht der Geschlechter – nicht oder nicht nur, um es zu politisieren,<sup>84</sup> und schon gar nicht, um es als luftiges Phantasma kultureller Zuschreibungen zu denunzieren. In *Fuses* geht es um *Geschlechter von Gewicht*, um die Rohheit von Fleisch und von Blut, das kocht und pocht und pulsiert; geht es um Klebrigkeit, Feuchtheit und das Flüssigwerden von Körpern; geht es um die Feier einer Lust, die nicht Ewigkeit will, sondern – in diesem einen, einzigen, endlichen Augenblick – Ewigkeit *ist*; die all das, was in diesem einen einmaligen Augenblick möglich scheint, *sein lässt*. Die Obliteration der Bilder Carolee Schneemanns wäre also ihre Weise, das Kaleidoskop zu zerschlagen, ihre Weise, das Glück dieses flüchtigen Moments festzuhalten, ohne seine Flüchtigkeit zu verraten. Denn das Glück ist so flüchtig wie das Bild des Glücks, das empfinden macht, was es zu sehen gibt:

*I wanted to see if the experience of what I saw would have any correspondence to what I felt – the intimacy of the lovemaking... And I wanted to put into that materiality of film the energies of the body, so that the film itself dissolves and recombines and is transparent and dense – as one feels during lovemaking...*<sup>85</sup>

84 Vgl. Scott MacDonald: »About Fuses. Interview to Carolee Schneemann«, in: *Cinema Comparat/ive Cinema*, Vol. IV (8), 2016, S. 10–11.

85 Carolee Schneemann, zit. nach: Marcos Ortega: »Radicales Libres – Carolee Schneemann: Dream, Love, War, and Cats« [2018], <https://expcinema.org/site/en/events/radicales-libres-carolee-schneeman-dream-love-war-and-cats> (letzter Zugriff 16.12.2021).

## QUELLENVERZEICHNIS

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik* [1966], Frankfurt a.M. 1980.

Agamben, Giorgio: »L'inappropriable«, in: ders.: *Creazione e anarchia.*

*L'opere nell'età della religione capitalista*, Vicenza 2017, S. 53–89.

– »Il capitalismo comme religione«, in: ders.: *Creazione e anarchia.*

*L'opere nell'età della religione capitalista*, Vicenza 2017, S. 113–132.

– *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, Frankfurt a.M. 2016.

– *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*, Berlin 2010.

– *Der Gebrauch der Körper* [2014], Frankfurt a.M. 2020.

– *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma (Homo Sacer II.2)*, Frankfurt a.M. 2016.

– »Lob der Profanierung«, in: ders.: *Profanierungen*, Frankfurt a.M. 2005, S. 70–91.

– *Was ist ein Dispositiv?*, Berlin, Zürich 2010.

– »Tiefe Langeweile«, in: ders.: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a.M. 2003, S. 72–80.

Armengaud, Françoise: *L'art d'oblitération. Essais et entretiens sur l'œuvre de Sacha Sosno*, Paris 2000.

Beierwaltes, Werner: »Trinität. Christliche Transformation des Bezugs von Identität und Differenz durch Marius Victorinus«, in: ders.: *Identität und Differenz*, Frankfurt a.M. 1980, S. 57–75.

– »Platons Metamorphosen in der Spätantike«, in: ders.: *Fußnoten zu Plato*, Frankfurt a.M. 2011, S. 3–25.

– *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihre Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985.

Benjamin, Walter: »Zentralpark«, in: ders.: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* [1937], in: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. I.2*, Frankfurt a.M. 1991, S. 655–690.

– *Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften Bd. V*, Frankfurt a.M. 1991.

– »Kapitalismus als Religion« [1921], GS, Bd. VI, S. 100–104.

Benneke, Johannes: »Vorwort«, in: Emmanuel Levinas: *Die Obliteration. Gespräch mit Françoise Armengaud über das Werk von Sacha Sosno*, über. v. Johannes Benneke, Jonas Hock, Berlin, Zürich 2019, S. 7–28.

Blanchot, Maurice: *Der literarische Raum*, Zürich 2012.

– »Das Athenäum« [1969], in: Volker Bohn: *Romantik. Literatur und Philosophie*, Frankfurt a.M. 1987, S. 107–120.

Braithwaite, John: *Regulatory Capitalism. How It Works, Ideas for Making It Work Better*, Cheltenham 2008.

Butler, Judith: *Marx ökologisch. Pariser Marxlektüren*, Wien 2021.

Christensen, Clayton M.: *The Innovator's Dilemma. When New Technologies Cause Great Firms to Fail*, Boston 1997.

Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a.M. 1995.

Esposito, Roberto: »Die Machenschaft«, in: ders.: *Zwei. Die Maschine der politischen Theologie und der Ort des Denkens*, Zürich 2018, 37–112.

- »Einleitung«, ebd., S. 7–25.
- »Souveräne Schuld«, ebd., S. 295–304.
- »Gestell«, ebd., S. 27–35.

Foucault, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik* [1978–79], Frankfurt a.M. 2004.

Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

Granel, Gérard: »Die totale Produktion« [1992], in: ders.: *Die totale Produktion. Technik, Kapital und die Logik der Unendlichkeit*, Wien, Berlin 2020, S. 259–267.

Guzzoni, Ute: »Was wird aus dem Seienden?«, in: *Heideggeriana* 25, 1986: *Saggi e poesie nel decennale della morte di Martin Heidegger* (1976–1986), S. 87–107.

Heidegger, Martin: »Das Ding« [1949], in: ders.: *Gesamtausgabe, Bd. 79*, Frankfurt a.M. 1994, S. 1–23.

- *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* [1936–38], *Gesamtausgabe, Bd. 65*, Frankfurt a.M. 1989.
- *Der Satz vom Grund* [1955/56], *Gesamtausgabe, Bd. 10*, Frankfurt a.M. 1997.
- »Die Zeit des Weltbildes« [1938], in: ders.: *Holzwege, Gesamtausgabe Bd. 5*, Frankfurt a.M. 1977, S. 75–113.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30, *Gesamtausgabe Bd. 29/30*, Frankfurt a.M. 1983.

Heinrich, Klaus: »Sucht und Sog« [1993], in: ders.: *Anfangen mit Freud. Reden und kleine Schriften 1*, Freiburg i.Br., Wien 2020, S. 39–67.

- *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* [1964], Freiburg i.Br. 2020.
- *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik* [1970]. Dahlemer Vorlesungen, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1987.
- *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft* [1972]. Dahlemer Vorlesungen 3, Freiburg i.Br., Wien 2021.

Hörl, Erich: »Die Problematik Granel«, in: Gérard Granel: *Die totale Produktion. Technik, Kapital und die Logik der Unendlichkeit*, Wien, Berlin 2020, S. 7–37.

Illich, Ivan: *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*, München 2006.

Jaekel, Michael: *Disruption durch digitale Plattform-Ökonomie. Eine kompakte Einführung*, Wiesbaden 2020.

Jung, Thomas: *Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen zum Posthistoire in kritischer Absicht*, Münster 1989.

Lazzarato, Maurizio: *Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Ein Essay über das neoliberale Leben*, Berlin 2012.

Levinas, Emmanuel: *Die Obliteration. Gespräch mit Françoise Armengaud über das Werk von Sacha Sosno*, übers. v. Johannes Bennke, Jonas Hock, Berlin, Zürich 2019.

MacDonald, Scott: »About Fuses. Interview to Carolee Schneemann«, *Cinema Comparative Cinema*, Vol. IV (8), 2016, S. 10–11.

Malabou, Catherine: »Kryptowährungen oder die anarchistische Wende des zeitgenössischen Kapitalismus«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 10(2), 2019, S. 97–108: <https://meiner.de/kryptowahrungen-oder-die-anarchistische-wende-des-zeitgenossischen-kapitalismus.html?previd=14791> (letzter Zugriff 15.1.2022).

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1: *Der Produktionsprozess des Kapitals* [1867], Marx-Engels Werke (MEW) Bd. 23, Berlin 1962.

Maye, Harun: »Die unsichtbare Hand – Zur Geschichte einer populären Metapher«, in: Hannelore Bublitz (Hg.): *Unsichtbare Hände. Automatismen in Medien-, Technik- und Diskursgeschichte*, München 2013, S. 21–40.

- Mayer, Michael: »Die Geldform als Botschaft (Kapital als Medium III)«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 6, 2020: *Digital / Rational*, Berlin, Boston 2020, S. 163–194.
- *Melancholie und Medium. Das schwache Subjekt, die Toten und die ununterbrochene Trauerarbeit*, Wien 2019.
  - »Medium Datur. Klaus Heinrichs Kritik der Identität als Initial einer religionsphilosophisch aufgeklärten Medienphilosophie«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 7, 2021: *Mediality/Theology/Religion*, Berlin, Boston 2021, S. 231–241.
  - »Die Diskretion des Digitalen (Kapital als Medium II)«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 4, 2018: *Ökonomie / Ökologie*, Berlin, Boston 2018, S. 25–53.
  - »Denn die Gestalt dieser Welt vergeht. Zu einer Kritischen Theorie des Medialen (Kapital als Medium II.1)«, in: Till A. Heilmann, Jens Schröter (Hg.): *Marx als Medientheoretiker. Marx, Geld, digitale Medien*, Wien 2018, S. 187–199.
  - *Tarkowskij's Gehirn. Über das Kino als Ort der Konversion*, Bielefeld 2012.
  - »Widerstand und Schöpfungskraft. Zur Negativität ästhetischen Denkens«, in: Silvia Henke, Dieter Mersch, Thomas Strässle, Nicolaj van der Meulen, Jörg Wiesel (Hg.): *Praktiken ästhetischen Denkens. 9 Essays zur Neuverhandlung von Kunst und Ästhetik*, Bielefeld 2023, S. 83–100.
- Mersch, Dieter: »Kreativität und künstliche Intelligenz. Einige Bemerkungen zu einer Kritik algorithmischer Rationalität«, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 21 (2), 2019, S. 65–74.
- »(Un)creative Artificial Intelligence. Zur Kritik ‚künstlicher Kunst‘: [https://www.academia.edu/42871759/Un\\_creative\\_Artificial\\_Intelligence\\_Zur\\_Kritik\\_k%C3%Bcstlicher\\_Kunst](https://www.academia.edu/42871759/Un_creative_Artificial_Intelligence_Zur_Kritik_k%C3%Bcstlicher_Kunst) (letzter Zugriff 16.12.2021).
  - »Dés-œuvrement. ‚Entwerkung‘ von Kunst«, in: Jörn Peter Hiekel, David Roesner (Hg.): *Gegenwart und Zukunft des Musiktheaters. Theorie, Analysen, Positionen*, Bielefeld 2018, S. 47–70.
  - *Ordo ab chao – Order from Noise*, Zürich 2013.
- Minsky, Hyman P.: »Finanzielle Instabilität: Die Ökonomie der Katastrophe« [1970], in: ders.: *Instabilität und Kapitalismus*, Zürich 2011, S. 67–137.
- Morozov, Evgeny: *To Save Everything. Click here: The Folly of Technological Solutionism*, New York 2013.
- Nancy, Jean-Luc: »Die entwerkte Gemeinschaft« [1983], in: ders.: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart 1988.

– *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Zürich, Berlin 2003.

Nachtwey, Oliver, Timo Seidl: »Die Ethik der Solution und der Geist des digitalen Kapitalismus«, in: *IFS Working Paper, Nr. 11, Institut für Sozialforschung*, Frankfurt a.M., Oktober 2017: <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/wp-content/uploads/IFS-WP-11.pdf> (letzter Zugriff 16.12.2021).

Nazianz, Gregor von: »Dritte theologische Rede. Über den Sohn«, in: ders.: *Orationes Theologicae. Theologische Reden*, Freiburg, Basel, Wien 1996, S. 169–221.

– »Fünfte theologische Rede. Über den Heiligen Geist«, ebd., S. 274–339.

Ortega, Marcos: »Radicales Libres – Carolee Schneemann: Dream, Love, War, and Cats« [2018], <https://expcinema.org/site/en/events/radicales-libres-carolee-schneeman-dream-love-war-and-cats> (letzter Zugriff 16.12.2021).

Pistor, Katharina: *Der Code des Kapitals. Wie das Recht Reichtum und Ungleichheit schafft*, Berlin 2020.

Rasch, William: »Schuld als Religion«, in: Dirk Baecker (Hg.): *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2003, S. 249–265.

Sahr, Aaron: *Das Versprechen des Geldes. Eine Praxistheorie des Kredits*, Hamburg 2017.

Schiller, Dan: *Digital Capitalism. Networking the Global Market System*, Cambridge 2000.

– *Digital Depression. Information Technology and Economic Crises*, Illinois 2014.

Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], Berlin <sup>3</sup>1979.

– *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* [1969], Berlin <sup>6</sup>2017.

Schneemann, Carolee: »Die Geschichte wird zurückgedreht«, Gespräch mit Carolee Schneemann, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31.5.2017.

Schumpeter, Josef: *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* [1912], Berlin 2006.

– »The Process of Creative Destruction«, in: ders.: *Capitalism, Socialism and Democracy* [1943], London, New York 2003, S. 81–86.

– »The Marxian Doctrine«, ebd., S. 1–58.

Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments* [1759] Oxford 1976.

Srnicek, Nick: *Plattform-Kapitalismus*, Hamburg 2018.

Staab, Philipp: *Digitaler Kapitalismus. Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit*, Berlin 2019.

Stimilli, Elettra: »Die ökonomische Macht: Die Gewalt eines ‚verschuldenden‘ Kultus«, in: Mauro Ponzi, Sarah Scheibenberger, Dario Gentili, Elettra Stimilli (Hg.): *Der Kult des Kapitals. Kapitalismus und Religion bei Walter Benjamin*, Heidelberg 2017, S. 55–70.

Taubes, Jacob: *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin 1987.

– *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg*, 23.–27.2.1987, München 1993.

Vogl, Joseph: *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich 2010/11.

– »Das seltsame Überleben der Theodizee in der Ökonomie«, Vortrag im Rahmen der Mosse-Lectures, HU Berlin, 7.7.2016: [https://www.mosse-lectures.de/wpms\\_programme/zukunftswissen/](https://www.mosse-lectures.de/wpms_programme/zukunftswissen/) (16.12.2021).

– *Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, München 2021.

Vobruba, Georg: *Kein Gleichgewicht. Die Ökonomie in der Krise*, Basel 2012.

Vries, Hent de: »Die erste und letzte Vermittlung: Notizen zum religiösen Dispositiv«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 7, 2021: *Mediality/Theology/Religion*, S. 23–61.

## FILME

*Fuses* (R.: Carolee Schneemann, 1964–1967).