

Das Ich und die Dinge (1992)

Kommentare zu einem philosophischen Text von Anna und Bernhard Blume in Form inszenierter Fotografien.

Anna und Bernhard Blume sind keine gewöhnlichen Künstler, sondern Philosophen-Künstler. Ihr Werk entspringt nicht allein der Anschauung, sondern auch der Arbeit am Begriff. Sie haben Zeichnung und Fotografie als bevorzugte Medien der Darstellung gewählt, weil beide ihrer Immaterialität wegen ideale Medien sind, um die Bewegung des Denkens zu veranschaulichen, und um die Dynamik der Begriffe in Szene zu setzen. Durch die fotografische Inszenierung wirkt real, was visualisiert wird, das Abstrakte, und wird visuell, was unsichtbar ist, die Ideen.

Was sagen uns Anna und Bernhard Blume, indem sie uns Fotografien zeigen. Sie sagen uns etwas, das offenbar nur im Zeigen zum Sprechen gebracht werden kann. Eine Rede, ihre Bilder, steht für eine andere Rede, die Sprache. Mir bleibt daher nichts anderes übrig, als die eine Rede in die andere zu übersetzen, die Bildersprache der Blumes in die Sprache der Schrift.

Ich versuche also zu beschreiben, was mein Gehirn, das ja nicht so verschieden von anderen ist, denkt, wenn es die Bilder der Blumes sieht. Ich denke, dies wird einerseits nicht allzu unähnlich dem sein, was die Blumes dachten, als sie die Bilder erzeugten, andererseits weit gefehlt sein. Denn wir stehen zwar alle drei im gleichen kulturellen Kontext, beladen von der gleichen Geschichtlichkeit des Sozialen und der gleichen Begriffsgeschichte, sind aber dennoch als Individuen ursächlich und per definitionem zur Differenz verdammt. Ich ziehe es daher vor, als vorläufige, hinreichende, aber nicht ausreichende, hinweisende und nicht ausweichende Annäherung über eine Begriffsgeschichte die Bedeutung dieser Bilder zu begründen bzw. diesen Bildern (m)eine Bedeutung zu geben. Bei der begriffsgeschichtlichen Konstruktion der Bedeutung dieser fotografischen Bildnisse folge ich teilweise einer Spur, die Jean-Christophe Ammann selbst vorgelegt hat, der dieses vierteilige, monumentale fotografische Werk für das Museum für Moderne Kunst in

Das Ich und die Dinge Anna und Bernhard Blume. Vase - Extase: Museum für Moderne Kunst Frankfurt a. M.

Frankfurt, der Vorsteher, erworben hat: »Kongener ist diese Fotografie, weil sie mit fotografischen Mitteln die Erfahrungen von Raum, Zeit, Gegenstand und Malerei kontrolliert in die obsessive Dimension psychokinetischer Irrationalität überführt.«¹

L. 8 - 69

Die Debatte um die Dinge

Am Anfang waren die Dinge. Nicht die Einzahl, das Ding (res, ens), sondern die Mehrzahl, die Dinge. Nach dieser Entdeckung kamen die Zahlen und Zeichen, das Wort.

Die Frage war nur, wer entdeckte »das«, wer sah (die Dinge), wer sprach (die Worte). Alle wichtigen Fragen der Philosophie und der Kunst haben sich daran entzündet:

Was der Mensch sei, wie die Welt sei. Die Bestimmung des Menschen, der Endzweck der Geschichte, der Sinn des Lebens. Was die Natur aus dem Menschen macht. Was der Mensch aus der Natur macht. Was Form ist, was Materie ist. Wie Freiheit und Knechtschaft, Bewußtsein und Denken, wie Wirklichkeit und Wunsch, wie Erfahrung und Erkenntnis möglich sind.

An den Dingen reibt sich der Mensch. Er betrachtet sie, er reflektiert sie, er beobachtet sie, er produziert sie, er konsumiert sie, er begehrt sie, er verflucht sie. Der Zusammenhang von Ich und Gegenstandswelt, von Subjekt und Objekt als Folie der Erfahrung und der Erkenntnis, als Schnittstelle von Mensch und Welt ist in der Philosophie so traditionsreich und fundamental wie in der Kunst.

Sie meinen zu wissen, wer Sie sind? Sie sind gewiß, zu wissen, was ein Ding ist? Sie wissen zum Beispiel genau, was das hier ist? Eine Seite Papier, sagen Sie.

»Sie meinen dieses Stück Papier, worauf ich dies schreibe oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meinen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, sagen wollten, und sie wollten sagen, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen angehört, unerreichbar ist... daher, was das Unausprechliche genannt wird, nichts anderes ist als das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte.«

Dies sagt Hegel 1807 in der »Phänomenologie des Geistes«.² Die Wahrheit wird also aus dem Gegenstand vertrieben und das Ich zurückgedrängt. Weil die Sprache der symbolischen Ordnung angehört, »dem Allgemeinen, dem Bewußtsein«, kann das Ich als Subjekt des Bewußtseins, als Cogito, als sprechendes, denkendes Wesen, nur durch Sprache konstituiert werden.

A

In der Tat zeigt das erste Foto der 28-teiligen Sequenz Dinge. Die Foto-Serie beginnt mit Dingen, mit dem Bild zweier Vasen, die im Raume zu schweben scheinen, jenseits der Schwerkraft, gezeichnet von einer Ambivalenz: fliegen sie alleine oder werden sie geworfen, schweben sie kraft ihrer selbst und verstoßen sie gegen das Gravitationsgesetz, d. h., sind sie »überirdische Dinge«, oder sind sie geworfen von einer fremden, anderen Kraft, die im Bild nicht anwesend ist, d. h., sind sie in Form und Funktion Produkte des Menschen? Die anwesenden zwei Vasen bekräftigen durch ihre Doppelstruktur die binäre Deutung der Ambivalenz. Die Dinge sind – aber wie sind sie ins Sein gelangt, in den sozialen Raum, wer hat sie erzeugt?

B

Erst im zweiten Foto tritt ein Mensch auf, das Subjekt, das Ich, dargestellt von Bernhard Blume selbst. Ist er der Erzeuger der Dinge? Derjenige, der sie wirft? Handelt es sich um Selbstdarstellung, und haben wir es gleichzeitig mit einem Statthalter anderer Selbst zu tun, mit Ichdarstellung und Fremddarstellung? Ein leeres Ich, eine Variable, eine Substitution des Selbst? Schon gibt es eine zweite Ambivalenz, ein Schwanken, repräsentiert durch das Bild selbst. Es wird allenfalls jene Beziehung statuiert, die im Titel zum Ausdruck kommt, das Ich und seine Beziehung zu den Dingen. Die Dinge umgeben und umkreisen offensichtlich dieses Ich, das etwas verängstigt dazustehen scheint. Sie schließen das Ich ein, bedrohen es. Sie werfen im folgenden Bild »falsche« Schatten. Die »Unmittelbarkeit« und »sinnliche Gewißheit« der Dinge wird durch die fotografische Unschärfe in Frage gestellt. Die Ruhe ist scheinbar, alles ist in Bewegung, verändert sich, die Dinge und das Ich. Nichts bleibt bestehen oder bleibt. Das ist die

9

Ausgangspunkt = Aus Platzgründen würden Bildstrecken ohne Text nicht mit Kopiert!

Lehre des relativen Subjekts: Nichts ist an seinem Ort. Der Mensch ist nicht Herr in seinem Haus. Nichts war und nichts wird an seinem Ort sein.

C

Das Hier und Jetzt, die allgemeinen Kategorien von Raum und Zeit, werden durch eine Wohnung dargestellt, durch Zimmer. Die auf die ersten zwei folgenden fünf Fotografien der oberen Reihe zeigen uns ein kleinbürgerliches Interieur, aber nichtsdestotrotz eine moderne Wohnung. Denn die moderne Wohnung ist leer, kahl, unbeseelt. Die Gegenstände der Wohnung, die Einrichtung, erscheinen durch die kinetisch-fotografische Abstraktion dürrig. Die ganze Wohnung erfriert in einem Kalkül des Mangels, eines Mangels, den wir später als Geburtshelfer des Begehrens kennenlernen werden. Dieses Interieur verkörpert ein kahles Ding an sich, ein Zimmer an sich. Die Leere des Interieurs, dieser Nullpunkt an Wohnung, ist aber in seiner Abstraktion notwendig, um die Einheitlichkeit der Normen des sozialen Spiels zu verdeutlichen, dem das Subjekt dieser Wohnung gehorcht. Im leeren Kubus als Zimmer wird offenbar, daß die Kommunikation verschwindet, daß das bloß syntagmatische Kalkül die eigentliche Gesprächsform des modernen Bewohners geworden ist. Hier braucht man keinen Fernseher (zu sehen), weil dieser Mensch hat sich schon entfernt.

Nur in der Sphäre existiert das Wahre und die Vernunft. Die sinnliche Erfahrung ist aber für die Sprache unerreichbar. Hier ist also die Spaltung des Subjekts als Konstitution des Subjekts, die Spaltung zwischen Ich und Ding durch die Sprache, von der Lacan später ausgehen wird, schon angeführt.

»Die sinnliche Gewißheit erfährt also, daß ihr Wesen weder in dem Gegenstande noch in dem Ich und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des anderen ist; denn an beiden ist das, was Ich meine, vielmehr ein Unwesentliches, und der Gegenstand und Ich sind Allgemeine, in welchem dasjenige Jetzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht bestehen bleibt oder ist«, sagt Hegel weiter.³ Hegel verknüpft hier nicht nur in relativierender Weise Gegenstand und Ich, sondern er beschreibt die Sphäre der Gegenstände auch mit Jetzt und Hier, also mit den Kategorien Zeit und Raum, wo das Ich sich unweigerlich verändert.

Es war Kant, der in der »Kritik der reinen Vernunft« (1781) Zeit und Raum als die zwei fundamentalen Bedingungen all unserer Erfahrungen angegeben hat. Allerdings sind Raum und Zeit nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmungen anhängen würde, mithin von dem Subjekt subtrahierbar wäre.⁴

»Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt... so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der innern (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kann: alle äußeren Erscheinungen sind im Raume, und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des innern Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen notwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit.«⁵



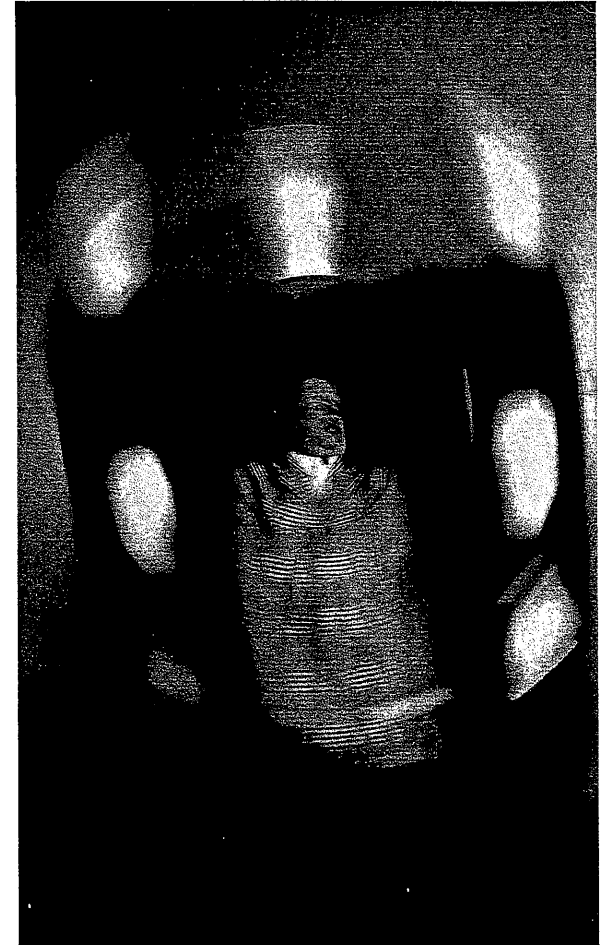
D

Die Zeit bestimmt die Bedingungen der Seele und Dinge. Alle Gegenstände und Subjekte sind von der Zeit abhängig, durchflutet, verwaltet, verformt. Der psychokinetische Ansatz in den Fotografien der Blumes, das In-beschleunigte-Bewegung-Setzen, sowohl der Dinge als auch des Subjekts, dieses Verschwinden der Dinge und des Ichs in der rasanten Kinetik der Kamera – es entstammt diesem Gesetz der Zeit, das für alle Gegenstände der Sinne, für die inneren wie äußeren Erscheinungen, für die Seelen wie für die Leiber seine Geltung hat. Alles leidet unter der Zeit, das Wirkliche, das Wahre, das Psychische, das Imaginäre. Insofern sind die Fotografien nur fotokinetische Verformungen des Kantschen Idealismus. Das Irrationale, das die Blumes selbst, wie auch einige ihrer Kommentatoren, gelegentlich beanspruchen, sehe ich nicht, höchstens als Widerstand gegen einen naiven Rationalismus und Realismus.

Das Ding an sich

Der Ding-Begriff entsteht formal aus der synthetischen Tätigkeit des Denkens, welche den Erfahrungsinhalt formt. Die Dinge sind also transsubjektiv, eine Art Gegen-Ich. Sie entziehen sich uns, indem wir sie nur auf die Art und Weise kennen, wie wir sie wahrnehmen und erkennen. Wie die Gegenstände an sich selbst sein mögen, entzieht sich unserer Erkenntnis. Die Geburt des berühmten Begriffs des »Ding an sich« entsteht bei Kant als logische Folge seiner Auffassung des Zusammenspiels von erkennendem Subjekt und Wirklichkeit.

»Wir haben also sagen wollen: daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß... was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntnis der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.«⁶



Das Ding an sich existiert unabhängig vom erkennenden Subjekt. Die Wirklichkeit ist außerhalb des erkennenden Bewußtseins, nicht in die Form desselben gekleidet. Das Ding an sich ist nicht selbst Objekt der Erkenntnis, sondern der postulierte trans-subjektive, »transzendente« Grund allen Seins, der aus dem reinen Bewußtsein nicht ableitbar ist.

Diese absolute Wirklichkeit ist nicht nur metaphysisch denkbar, sondern muß von Kant in logischer Konsequenz der angewendeten Begriffsapparatur auch gedacht werden, um den Schwierigkeiten der eigenen Erkenntnistheorie abzuhelfen, die zwischen reiner Anschauung a priori und empirischer Anschauung unterscheidet. Diese Schwierigkeiten gipfeln im berühmten »Beschluss der transzendentalen Ästhetik«:

»Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie: wie sind synthetische Sätze a priori möglich? nämlich reine Anschauungen a priori, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urteile a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, a priori entdeckt werden und mit jenem synthetisch verbunden werden kann, welche Urteile aber aus diesem Grunde nie weiter, als auf Gegenstände der Sinne reichen, und nur für Objekte möglicher Erfahrung gelten können.«⁷

E

Dieser transzendente Grund des Seins, auf die Wohnung (als Index der Erde) projiziert, ist aber schwankend. Wie schon gesagt, nichts ist an seinem Ort. Auf dem fünften Foto der oberen Reihe ist der Teppich nicht am Boden, sondern an der Wand. Die Wände und Möbel scheinen überall zu kippen. Die Schräge dominiert. Nicht nur die Objekte, auch die Wände fliegen und fliehen. Alle Erscheinungen entziehen sich dem Subjekt. Alle Dinge, ja selbst Raum und Zeit scheinen zu verschwinden. Das Ich findet keinen Halt. Das Ich kann sich genausowenig an die Dinge heften wie Raum und Zeit. Im Chaos, im Sturz der Dinge, beginnt das Ich zu verstehen, daß ihm das Absolute, das a priori, die reinen Formen nicht gegeben sind.

Dennoch schimmert Transzendenz durch diese Fotografien, auch wenn es »Transzendenz in der Immanenz« (Husserl) ist. Die transzendente Sehnsucht, die sich in diesen Bildern ausdrückt, geht eben gerade von dieser Erfahrung der Grenze aus, von der Erfahrung der Beweglichkeit im Raum und der Veränderlichkeit in der Zeit. Die Abstraktion in diesen Fotografien berichtet von der schmerzhaften Erfahrung der Grenze empirischer Anschauung des realen Ichs, aber gleichzeitig auch von dem Begehren des Ich-Ideals, des imaginären Ichs, die Grenzen der Sinne, der Wahrnehmung, des Denkens, der Lust, des Raums und der Zeit zu überschreiten. Gerade diese transzendente Sehnsucht nach einem Ich und einer Existenz jenseits der »Bedingungen der Sinnlichkeit«, die durch Bilder der Dinge jenseits der Schwerkraft artikuliert wird, gehört zum Wesen des Subjekts. Zum Subjekt gehört strukturell und konstitutiv jene Transzendenz, jener Impuls der Transgression, der die Grenzen der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung nicht an (Formen der) Gegenstände binden möchte. Insofern haben wir es hier mit einer transzendentalen Ästhetik zu tun.

F

Den Bereich der Objekte möglicher Erfahrung auszudehnen, ja sogar über die gegebenen Begriffe selbst hinausgehen zu wollen, obwohl dies a priori unmöglich ist, war sicherlich ein fundamentaler Impuls für die abstrakte Kunst der Jahrhundertwende, welche in der Ungegenständlichkeit jene Abstraktion von Raum und Zeit herstellen wollte, die von der transzendentalen Ästhetik gefordert wird. Die Dinge gleichsam nur durch die Vernunft und a priori erscheinen zu lassen, indem sie »das Geistige in der Kunst« (Kandinsky) betonte, forderte eine naive Spiritualität: die gegenstandslose Welt des »Suprematismus als reine Erkenntnis« (Malewitsch). Die Ungegenständlichkeit verkannte, daß die Verneinung des Gegenstands auch Negation der Erfahrung bedeuten kann, daß reine Formen und reine Farben noch nicht die reine Anschauung a priori darstellen, sondern erst recht zu primitiven, empirischen, wahrnehmungsphysiologischen, sinnlich-oberflächlichen Formen degenerieren können. Die Frage nach dem Geistigen in der Kunst ist daher ebenso paradox wie die Frage: »Sind synthetische Sätze a priori möglich?« Das Reine, das Abstrakte, das Absolute, das Geistige ist nicht eigentlich darstellbar. »Die Frage nach dem Undarstellbaren«, sagt daher J. F. Lyotard zu Recht, »... ist in meinen Augen... die einzige, die im kommenden Jahrhundert den Einsatz von Leben und Denken lohnt.« Malewitsch schreibt: »... in der Natur gibt es nichts Ideales, es sei denn in der Gegenstandslosigkeit.« Denn der ideale Gegenstand bleibt eine flüchtige Erscheinung: »ewig entgleitend, niemals greifbar, niemals physisch beherrschbar. Trotzdem versucht der Idealist immer wieder das Gegenstandslose gegenständlich zu machen.« (Malewitsch) Doch sagt man sich los »von der Sklaverei der Dinge« (Sklovskij), nur weil man sie ausspernt? Der abstrakte Maler wird erst

Transzendente Ästhetik

Weil im Raum, an sich selbst betrachtet, nichts Bewegliches ist, sondern nur im Raum durch Erfahrung gefunden wird, und weil die Zeit selbst sich nicht verändert, sondern nur etwas, das in der Zeit ist, kann eine transzendente Ästhetik eigentlich nur Raum und Zeit selbst als Abstraktion enthalten.

Die transzendente Ästhetik strebt also nach etwas, »was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt.«⁸ Sie strebt nach der Idealität von Raum und Zeit. Transzendente Ästhetik will die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit übersteigen, die Dinge gleichsam nur durch die Vernunft an sich erwägen.

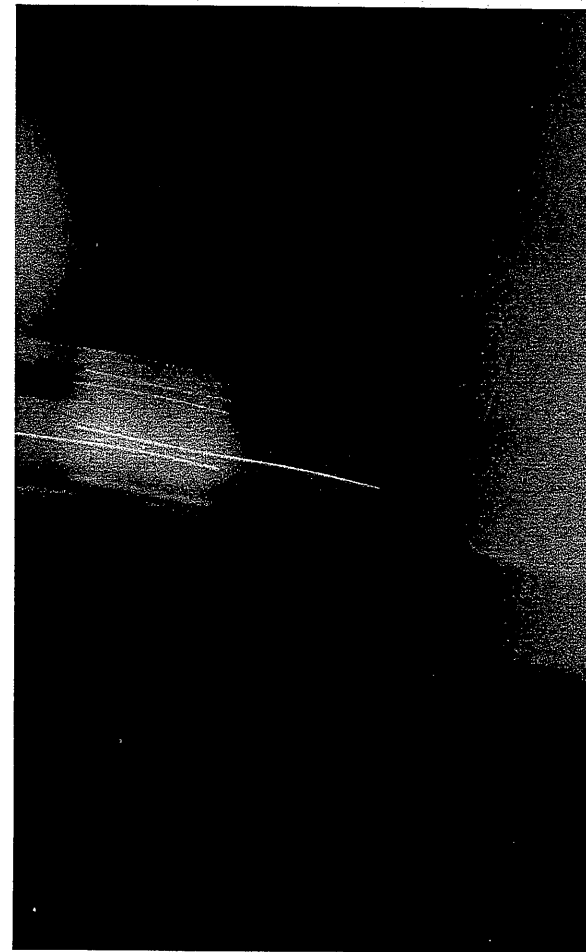
Die Gefahr dabei ist, daß Erfahrungsinhalte nicht nur negiert werden, daß nach ihnen nicht einmal gefragt wird, ja daß die transzendente Sehnsucht des Menschen die konkrete »Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen« will.⁹

Die Erscheinung der Dinge ist also kritisch zu betrachten, da sie stets anders erscheinen können. Um die Erscheinungen zu erretten, bedarf es eines transzendentalen Begriffs der Erscheinungen, der eine »kritische Erinnerung« daran ist, »daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt sein, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sein, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.«¹⁰

Das absolute Ich, das Ding und das Unbedingte

Das Unerkennbare (das Unbewußte), das Unerreichbare, das Absolute, das Unendliche als das Unbedingte sind die verdeckten Signifikate, die sozusagen als Topoi der Zeit neu auftauchen, wenn vom absoluten Ich und vom Ding an sich als Signifikanten die Rede ist.

F. W. J. Schelling schreibt in »Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen« (1795):



recht zum Sklaven der Formen und Farben. Er unterstellt sich ihnen. Er gehorcht ihren Gesetzen, je mehr er sie ausarbeitet. Er gibt ihnen die Einheit und Reinheit als Täuschung, weil das Subjekt sie verloren hat. Erst im symbolischen Tod stirbt der Vater real. Gegenstandslos heißt noch nicht, den Gegenstand wirklich los zu sein. »Der Künstler ist immer ein Anstifter zum Aufstand der Dinge«, sagt Sklovskij im Artikel »Die Parallelen bei Tolstoj«. Anna und Bernhard Blume sind solche Idealisten, welche das Gegenstandslose, das Abstrakte, das Absolute, das Geistige gerade gegenständlich darstellen wollen. Ihre gegenständliche transzendente Ästhetik (statt der gegenstandslosen abstrakten) weist einen neuen Weg im Problem der Darstellung der Undarstellbarkeit. Die gegenstandslose Kunst verwerfen sie, weil in der Verwerfung des Gegenstands der Widerstand des Gegenstands, die konkreten Bedingungen der menschlichen Erfahrung, das Wesen der menschlichen Erfahrung geleugnet werden. Der Gegenstand wird in der malerischen Abstraktion bis dato nur scheinbar befreit, so wie der Herr den Gegenstand nur fre genießen kann, weil die Widerstandsseite des Gegenstandes vom Knecht abgearbeitet wurde. Erst der (gegenständliche) Aufstand gegen den Gegenstand bricht den Widerstand des Gegenstands. Der Gegenstand im Exil verliert seine symbolische Macht keineswegs.

Der produktivistische Zweig der russischen Avantgarde hat dem schiefen psychologischen Spiritualismus der gegenstandslosen Abstraktion mißtraut und daher eine Kunstzeitschrift mit dem Titel »Ding« (Vešč) herausgegeben (Hrsg. Lissitzky und Ehrenburg). S. Tretjakov schrieb 1929 eine »Biographie des Dings«, wo das Ding statt des Subjekts die zentrale Rolle im Roman einnimmt. Das Ding wird in der Faktographie des LEF zum PRODUKT, zum

»Eben des Ich, weil das Subjekt nur im Bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar ist, kann keiner von beiden das Unbedingte enthalten; denn beide sind wechselseitig durcheinander bedingt, beide einander gleich gesetzt.«¹¹

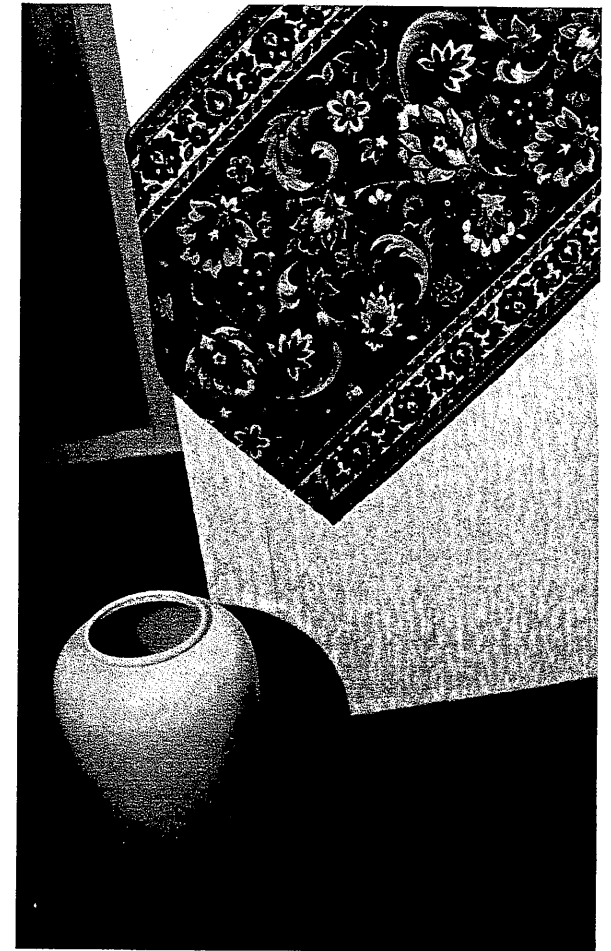
Das Objekt setzt sich seine Realität niemals selbst, denn »es ist nur insofern Objekt, als ihm seine Realität durch etwas anderes bestimmt ist, ja insofern es Objekt ist, setzt es nothwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es Objekt ist, d. h. ein Subjekt.«¹² Hegels Knecht-Herr Dialektik und Lacans Dialektik des Begehrens, die wir noch genauer besprechen werden, nämlich die Selbstbestimmung durch den Anderen, »schimmern schon durch. Da Objekt und Subjekt derart einander bedingen und das Unbedingte eigentlich auch durch das Ding bedingt wird, aber theoretisch nicht darf, muß ein Ich erfunden werden, das kein Objekt werden kann, das absolute Ich.

»Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein absolutes Ich gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Objekt werden kann.«¹³

Zwischen Ich und Ding, eben weil sie einander bedingen, entsteht und entschwindet das Unbedingte.

Aus dieser Logik der Setzung der Dinge durch das Ich entsteht die Dialektik von Thesis und Antithesis (die Dialektik des Widerspruchs zwischen Ich und Nicht-Ich), wo Synthesis (des Seins und Nicht-Seins) die Möglichkeit heißt, das Nicht-Ich durch Aufnahme ins Ich als Objekt zu setzen.¹⁴ Die wechselseitige Setzung von Ich und Ding, von Subjekt und Objekt, taucht aber diesen Zusammenhang in die Sphäre der Abhängigkeit, aus der allein das »absolute Ich« den Menschen erlösen kann. Wir werden sehen, wie Hegel hier einhakt. Aus dieser Setzung von Ich und Objekt entsteht auch der Begriff der Freiheit als Transzendenz.

»Das empirische Ich existiert nur mit und durch Objekte. Aber Objekte allein würden niemals ein Ich hervorbringen... Den Objekten aber verdankt es nichts als seine Schranken und die Endlichkeit seiner Causalität... Daß sie Causalität



durch Freiheit verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten [Causalität], daß sie transzendente ... Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit.«¹⁵

Wenn das Ich auf die Schranken stößt, welche ihm die Dinge setzen, entsteht die transzendente Freiheit eines empirischen Ichs. Endlichkeit und Negation der Objekte sind also Geburtshelfer der Freiheit.

»Teilnehmer des Produktionsprozesses«, zum sozialen »Sieg über die Natur«. Duchamps Dinge, industrielle Produkte als künstlerische Fertigware bzw. industrielle Massenware als künstlerische Fertigprodukte, waren allerdings die eigentlichen Vorboten einer neuen dramatischen Objektkultur des 20. Jahrhunderts jenseits aller idealistischen Sentimentalitäten. Duchamp hat die Lektion der industriellen Revolution, das Verdampfen des Seinsgeprägtes, als absolut schmucklose unterkühlte Objektästhetik, deren ästhetischer Tauschwert unterhalb ihres Gebrauchswertes liegt, ausformuliert. Aktuelle Künstler wie Katharina Fritsch, und Allan McCollum, welche die Duchamp-Linie weiterführen, haben allerdings die minima aesthetica der Readymades gegen den perfekten Glamour des Konsumgegenstands eingetauscht. Wenn wir »perfect vehicles« (1986) oder die »Maquette für ein Zeichen« (1983/84), eine Art Vase, von Allan McCollum und die »Vase mit Schiff« (1987/88), ein Siebdruck auf Kunststoff von Katharina Fritsch oder ihre »Schwarze Vase« (1984), »Sträube in Vasen« (1979), »Wandvase« (1980) mit den »Vasen-Extasen« von Anna und Bernhard Blume vergleichen, so erkennen wir einen Generations- und Strategien-Unterschied. Die Aufladung des Gegenstands mit den Charakteristiken der Warenästhetik, das gleichsam Religiös-Kultische des Warenfetischs ist Blumen Kaugummi nicht. In den Arbeiten der jüngeren Generation objektiviert sich das Ding zu einem Produkt ohne jeden persönlichen und subjektiven Gestus. Die ältere Generation kann in die Akzeptanz der Waren- und Konsumwelt nicht einstimmen. Ihre Gegenstände zeigen keinen latenten Warencharakter. Das subjektive Moment auch des Dings, ohne den ja das Ding nicht existieren kann, bleibt bestehen, ohne in einen naiven Idealismus zu

verfallen. Das Ding zirkuliert noch nicht als übersinnliche Erscheinung, als faszinierendes »Geheimnis des Warenfetischs«, im ewigen Kreislauf der Lust.

Ist bei Duchamps Readymades noch das Residuum eines Rätsels, ähnlich wie das Lächeln der Mona Lisa, zu verspüren, ein Rätsel über ihre Identität, so ist in der zweiten Stufe der Transformation der Objektkultur im 20. Jahrhundert der soziale Charakter des Dings eindeutig definiert: im Ding als Produkt gibt es keine Rätsel mehr. Das Produkt ist eindeutig gesellschaftliches Artefakt. Die dritte Stufe, das Objekt mit symbolischer Funktion der Surrealisten, verrät das Ding wieder, damit es im Ding die Sprache des Unbewußten, das Verdrängte, das Andere des Dings, hervorbringen kann. Die vierte Stufe der Transformation, das Ding als Ware in der Pop Art, hat jene kritische Differenz oder jene dandyhafte schöne Indifferenz nicht mehr, wie es die Dada-Objekte noch hatten, sondern ist eine Verteidigung des Konsumenten, eine Affirmation der Ware, eine Verklärung der Banalität. Pop ist die Konterstrategie der Abstraktion. Im Grunde ist der Gegenstand in der Pop Art durch seine Isolation, durch seine Anbetung als Fetisch, fast genauso abstrakt ungegenständlich wie in der gegenstandslosen Abstraktion. Die fünfte Transformationsstufe, »der befreite Gegenstand«, die Objektskulptur der Gegenwart, definiert das Objekt als Zeichen, als Logo, als Code. Dadurch wird der Gegenstand von seiner Funktion befreit. Der Weg ist bekannt: Von der Möbelskulptur (Artschwager) führt er zu den Skulptursokkeln als Sockelskulpturen. Hat also zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Kunst sich vom Gegenstand befreit (in der gegenstandslosen Abstraktion, in der ungegenständlichen Malerei etc.), so hat die Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts den Gegenstand selbst befreit und ihm eine neue

Würde und Souveränität gegeben. Gegenstandslose Kunst als Kunst konvertierte zum kunstlosen Gegenstand als Kunst.

Die gegenständliche Abstraktion von Anna und Bernhard Blume, die eine dynamische Gleichgewichtung von Ding und Ich bekundet, wo das Subjekt das Ding hält, wo das Ich das Ding wegwirft, aber auch das Ding das Ich schleudert, stellt das einzigartige Schauspiel einer Transzendenz dar, die in der Immanenz des Gegenstands triumphiert, weil sie den sozialen Charakter der Produkte des Menschen, der Dinge, nicht leugnet, noch idealistisch, d. h. erhaben, oder kapitalistisch, nämlich fetischhaft, erhöht. Deshalb wirkt der Schausteller des Ichs wie ein Clown und die Vase wie der Ball auf seiner Nase.

Die Fotografie wurde von den Blumes zu jenem idealen künstlerischen Medium entwickelt, das diese gegenständliche Abstraktion ermöglicht, eben durch die Anwendung spezifisch fotografischer Verfahren, wie Unschärfe, Perspektive, Reißschwenk, bei der Konstruktion der Bilder.

Ich und Selbstbewußtsein: die Dialektik des Anderen

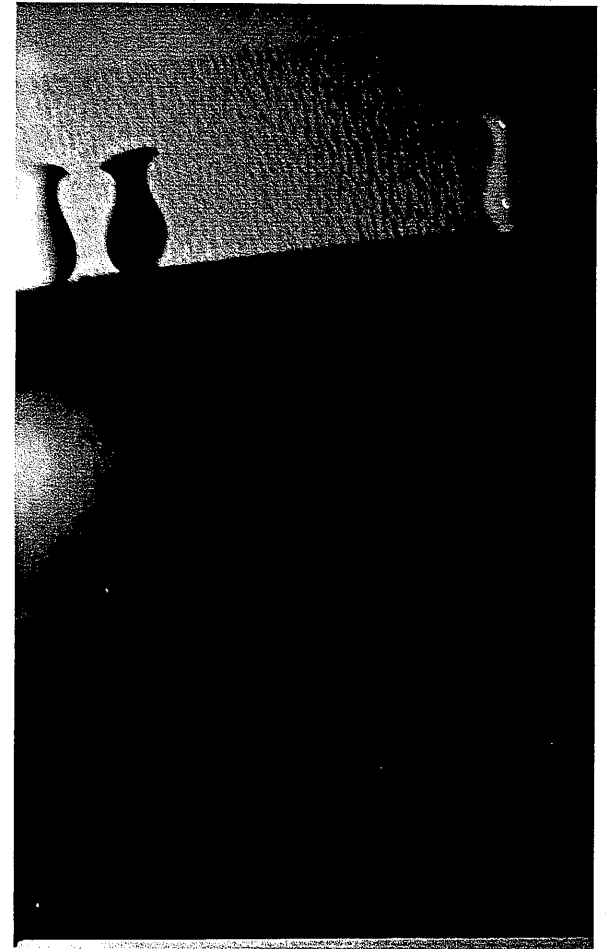
Hegel faßt alle diese Überlegungen zusammen und verleiht ihnen ein neues Kleid. Heißt es bei Schelling (offensichtlich über das absolute Ich, welches das Unbedingte rettet): »Das Ich ist bloß durch sich selbst. Es setzt alles als reine Identität, d. h. alles gleich mit sich selbst. Seine Urform ist die des reinen Seins.«¹⁶ Heißt es bei Fichte: »Ich bin Ich und setze mich selbst. Das Ich setzt schlechthin sich selbst.« So heißt bei Hegel Selbstbewußtsein »reines Fürsichsein«.

Hegel erkennt aber, daß dieses Fürsichsein als Identität des Subjekts nur durch die Negation der Objekte gelingt, wobei Objekte auch die anderen »Selbstbewußtseine« einschließt. »Das Verhältnis beider Selbstbewußtseine ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren.«¹⁷ Erst im Widerstand des Objekts konstituiert sich das Selbstbewußtsein des Subjekts.

Die Darstellung des Selbstbewußtseins als reine Abstraktion heißt immer auch reine Negation, somit auch des Anderen, weil »jeder an sich selbst durch sein eigenes Tun und wieder durch das Tun des anderen diese reine Abstraktion des Fürsichseins vollbringt.«¹⁸

Die Gewißheit, für sich zu sein, kann nur an Anderen als Wahrheit erprobt werden. Die Wahrheit des Anerkanntseins als ein selbständiges Selbstbewußtsein muß daher »auf den Tod des Anderen gehen« (Hegel). Hegel hat daher bereits vor Marx den deutschen Idealismus vom Kopf auf die Füße gestellt, indem er die Dialektik des Anderen in die Identitätsproblematik, in die Beziehung des Ichs und der Dinge einbrachte. Aus dem Begriffsgefüge von Bewußtsein und Sein, von Endlichkeit und Freiheit, von Selbst und Anderen, von Ich und Ding, von Negation und Absolutheit hat Hegel das berühmte Beispiel von Herr und Knecht entwickelt, an dem er die Dialektik der Freiheit und der Macht aufzeigte.

»Im unmittelbaren Selbstbewußtsein ist das einfache Ich der absolute Gegenstand, welcher aber für uns oder an sich die absolute Vermittlung ist und die bestehende Selbständigkeit zum wesentlichen Momente hat. Die Auflösung jener einfachen Einheit ist das Resultat der ersten Erfahrung; es ist durch sie ein reines Selbstbewußtsein und ein Bewußtsein



Nichts, was raum-zeitlich angeschaut wird und werden kann, ist »Ding an sich«. Die Erscheinungsformen der Dinge werden vom Subjekt bestimmt, das anschaut, sagt Bernhard Blume. Sogar »die Zeit hängt nicht an dem Gegenstand selbst, sondern bloß am Subjekte, welches Sie anschauet«, sagt Kant. Wegen dieser ur-sächlichen Verknüpfung von Ding und Subjekt kann Blume überzeugend behaupten: »Ich sehe die Gegenstände immer vor mir.« Was einerseits sagt, ich erreiche sie nie. Das Ich kann sich die Gegenstände nicht einverleiben, was es aber dialektisch anstrebt. Andererseits besagt dies, daß Blume die Gegenstände als intendiertes Objekt immer vor Augen hat, im »Ichblick« Husserls. Sein notorischer Satz besagt diese alte Einsicht in den konstruktiven Zusammenhang von Subjekt und Objekt.

Die scheinbar subjekt-unabhängige Gegenstandswelt ist also durch die »Dinge an sich« und durch das wahrnehmende, denkende und tätige Subjekt zugleich verursacht. Damit sind aber in jeder Art von Gegenständlichkeit die Motivationen, Affekte, Triebe als Momente der Psyche des Subjekts ur-sächlich. Die Gegenstände formen sich eben nach der Morphologie unseres Begehrens und Willens. Die (Gegenstands-)Welt als Wille und Vorstellung. Schopenhauers Wille als Ding an sich. Das Ding ist die Erscheinung des Willens. Der Wunsch, der Wille, der Trieb als Seite des Subjekts ist insofern nicht nur ursprüngliches Sein, sondern (im Zeugungsakt) Erzeuger des Seins, ja eigentliche Ursache, Grund des Seins über die eigene Existenz hinaus.

So wirken unsere subjektiven Bedürfnisse nach innen und außen: als Affekt- und Willensgrund und als Ding, Gegenstand. Das Subjekt als Summe der Bedürfnisse ist also zugleich Gefangener der Gegenstandswelt wie auch deren

gesetzt, welche nicht rein für sich, sondern rein ein anderes, d. h. als seiendes Bewußtsein oder Bewußtsein in der Gestalt der Dingheit ist. Beide Momente sind wesentlich; – da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind und ihre Reflexion in die Einheit sich noch nicht ergeben hat, so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist; jenes ist der Herr, dies der Knecht.

Der Herr ist das für sich seiende Bewußtsein, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seiendes Bewußtsein, welches durch ein anderes Bewußtsein mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbständigem Sein oder der Dingheit überhaupt synthetisiert ist. Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein Ding als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtsein, dem die Dingheit das Wesentliche ist; und indem er a) als Begriff des Selbstbewußtseins unmittelbare Beziehung des Fürsichseins ist, aber b) nunmehr zugleich als Vermittlung oder als ein Fürsichsein, welches nur durch ein Anderes für sich ist, so bezieht er sich a) unmittelbar auf beide und b) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben erwies. Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Anderen ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Anderen unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht sich als Selbstbewußtsein überhaupt auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur. Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittlung die unmittelbare Beziehung als die reine Negation desselben oder der Genuß.«¹⁹

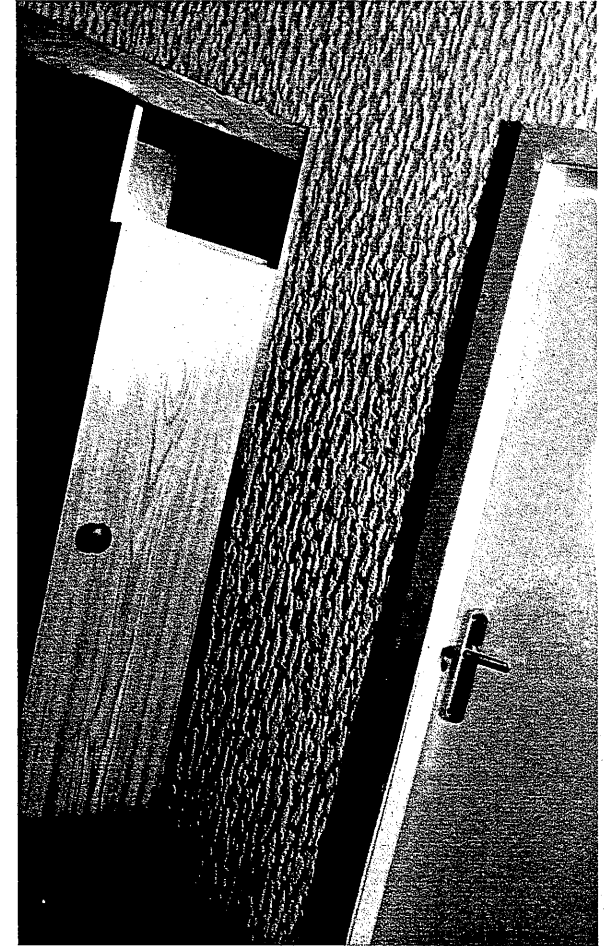
Hegel geht es also nicht mehr um die Errettung der Erscheinungen, sondern des Bewußtseins, um den Schutz des Bewußtseins vor der Verdinglichung. Er beschreibt den Prozeß der Verdinglichung des Subjekts im Monopolkapitalismus, dessen Bewußtsein ein Bewußtsein für ein anderes ist, d. h. ein Bewußtsein in der Gestalt der Dingheit. Mit Hegel erhebt sich die Stimme der Vernunft gegen den Prozeß der Verdinglichung und die Stimme des Protestes gegen das gegenständliche Sein. Das unselbständige Bewußtsein findet in den Knechten des Kapitalismus, die für den Herrn arbeiten müssen, und deren Wesen das Sein für einen Anderen ist, seine Entsprechung. Im Kapitalismus haben sich erstmals die »zwei entgegengesetzten Gestalten des Bewußtseins« veräußert, leibhaftige Form angenommen. Die Technik als Herr über das Subjekt ist auch die Macht über das Sein.

Hegel unterscheidet auch zwischen den psychischen, bewußtseinsmäßigen Momenten des Gegenstands und zwischen den dinghaften, ontologischen. Er bringt auch Triebmomente ins Spiel: das Ding als Gegenstand der Begierde. Der Gegenstand als Affekt, Wille des Herrn – und das Bewußtsein, der Affekt des Knechts, als bloßes Ding. Ähnlich wie Schopenhauer den Willen als Ding an sich definierte, nennt Hegel das Begehren, den Wunsch das Ding als solches.

Das Elend des Subjekts im Zeitalter des Monopolkapitalismus und des totalitären Staates, ein »Fürsichsein« zu sein, »welches nur durch ein Anderes« und in bezug auf ein Anderes »für sich ist«, das Elend des Subjekts als Knecht der Dinge, als gegenständliches Sein, als ohnmächtiges Ich unter der Macht der Dinge, mit ausgelöschter oder gelenkter, durch Andere bedingte Begierde, kann nur aufgehoben werden durch die »Arbeit am Begriff«.

Aus dem Verhältnis von Knechtschaft und Herrschaft führen Arbeit und Denken. Nur »das arbeitende Bewußtsein« kommt »zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst.«²⁰ Im Begriff des selbständigen Bewußtseins wurzelt die Freiheit.

»Indem ... im Begriffe des selbständigen Bewußtseins das Ansichsein das Bewußtsein ist, so ist die Seite des Ansichseins oder der Dingheit, welche



Schöpfer und Befreier, deren Verursacher und Beweger. So transzendiert das Subjekt seine Vergegenständlichungen. Somit ist die Summe der Bedürfnisse nicht gleich der Summe der Gegenstände. Es bleiben a priori Raum und Zeit für Fluchten, Phantasien, Vorstellungen, Ideen, Utopien. Im Spiel zwischen Ich und Gegenstand hissen Anna und Bernhard Blume die Fahne der Subjektivität. Die gegenständliche visuelle Referenz ihrer Fotos wird nach innen verschoben. Der äußere Referenzrahmen wird nicht wie in der abstrakten Malerei vollkommen durch einen inneren Referenzrahmen ausgetauscht, zwischen extern und intern wird der Schirm ihrer Bilder gespannt. Von den Gegenständen zu den Triebmomenten, und zurück. Im Sinne Schopenhauers: »Die Motivation ist die Kausalität, von innen gesehen.« Indem die Blumes das Pigment und den Pinsel durch Möbel und Kamera ersetzen und damit die Ich- und Ding-Beziehungen fotografisch inszenieren, gelingt ihnen eine Malerei von ontologisch anderer Art.

Anders als die Abstrakten, anders auch als bloß abbildende Kunst, welche das Bild unserer Erfahrung verengt, beschwören die Blumes mit ihrer wahrhaft gegenständlichen Kunst transzendente Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit.

die Form in Arbeit erhielt, keine andere Substanz als das Bewußtsein, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewußtseins geworden; ein Bewußtsein, welches sich als die Unendlichkeit oder reine Bewegung des Bewußtseins das Wesen ist; welches denkt oder freies Selbstbewußtsein ist.

Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst.«²¹

Wichtig für spätere philosophische Transformationen des Objektbegriffs ist, jetzt schon bei Hegel zu sehen, daß durch die Dialektik des Anderen, die Dialektik von Herr und Knecht nicht nur die Freiheit des Selbstbewußtseins herausgearbeitet wird, sondern auch eine Theorie der Begierde und Arbeit, der Furcht und des Genusses. Lacan wird davon später bei der Begründung seiner Psychoanalyse Gebrauch machen.

Das Begehren des Ichs: das als Gegenstand der Begierde

Die Begierde im Bewußtsein des Herrn behält sich die »reine Negation« des Gegenstandes vor. »Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet.«²²

Die Furcht ist notwendig als Folge der eigenen Negativität, die anerkannt werden muß, bevor der Knecht daran gehen kann, das, was er im Herrn, jenem fremden Wesen, vor dem er erzittert, sieht, nämlich das Fürsichsein, auf sich selbst zu beziehen. »In den Bildern wird das Fürsichsein als sein eigenes für es, und es kommt zum Bewußtsein, daß es selbst an und für sich ist... Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst eigener Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu sein schien.«²³ Die Rhetorik der Entfremdung schlägt hier ihr geschichtsmächtiges Kapitel auf.

Das entfremdete Subjekt, gekennzeichnet durch die »eigene Entäußerung und Entwesung des Selbstbewußtseins« (Hegel), führt zur »Verwüstung«. Aber Entfremdung ist die Substanz des Selbst, sagt Hegel. Diese Schizo-Struktur des Selbst, die Spaltung, wie Lacan sagen wird, denn »das unmittelbar, d. h. ohne Entfremdung an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz... seine Substanz ist also seine Entäußerung selbst«²⁴, ist es, wodurch die Welt des Geistes wirkliche Welt wird. Die wirkliche Welt kann nur eine entfremdete sein. »Das Ganze ist daher wie jedes einzelne Moment eine sich entfremdete Realität.«²⁵ Was Hegel uns lehrt, ist eine Botschaft des Schreckens, die niemand glauben mag, die Schizo-Struktur, die Doppelstruktur der Welt, nämlich daß es keine andere Welt als die »des sich entfremdeten Geistes« geben kann: Denn... das Selbstbewußtsein ist nur etwas, es hat nur Realität, insofern es sich selbst entfremdet.«²⁶ »Die Welt dieses Geistes zerfällt in die gedoppelte: die erste ist die Welt der Wirklichkeit oder seiner Entfremdung selbst; die andere aber die, welche er, über die erste sich erhebend, im Äther des reinen Bewußtseins sich erbaut.«²⁷ Diese (z. B. der Glaube) ist aber »nur die andere Form der Entfremdung«, genauso wie das ätherische Bewußtsein des Sublimen, das Pathos des Erhabenen, der Reinheit, wie wir es bei vielen historisierenden Künstlern finden.

Eine weitere Form der Entfremdung, der Flucht aus der wirklichen Welt, wäre das

H

Auf dem achten Foto der oberen Reihe taucht die perfekte Allegorie dieser »entfremdeten Persönlichkeit« auf, im Gerangel mit dem Gegenstand, im Kampf mit der Vase, von Gegenständen (dem Mobiliar) bedrängt, umstellt. Nach den Bildern der Leere, der Nullzone, plötzlich ein Bild der Fülle. Sessel, Tisch, Wandschrank, der Hausrat per se, und das Subjekt in der Mitte. Dieses Subjekt befindet sich aber offensichtlich in einem Zustand des Schwankens inmitten der Welt der Gegenstände, eine Vase emporhaltend und sich gleichzeitig an ihr festhaltend, eingekerkert in eine Kette von Produkten, welche der Mensch selbst erzeugt hat. Die Dinge bemächtigen sich dieses Ichs, das selbst einmal die Macht hatte, die Dinge hervorzubringen. Wir sehen keine Wirklichkeit à la Kant, unabhängig vom Bewußtsein, sondern in die Form eben dieses Bewußtseins gekleidet. Diese Möbel sind aus dem Bewußtsein ableitbar, hélas: schiefe Möbel aus einem falschen Bewußtsein. Als Grund allen Seins, als Boden des Heims taugen sie nicht viel, aber so schauen eben jetzt die synthetischen Sätze a priori als synthetische Möbel im Hier und Heute aus. Nur mit Schmierseife (ideologischen Fantasien) kann man über diesen Grund transzendental hinwegschlittern. Wegen dieser transzendentalen Seife scheint Blume die Vase aus den Händen zu gleiten. Die gesamte Sequenz »Vasen-Extasen« von Anna und Bernhard Blume zeigt uns nichts anderes als diese Welt des entfremdeten Geistes. »Aber das Dasein dieser Welt sowie die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins beruht auf der Bewegung, daß dieses seiner Persönlichkeit sich entäußert, hierdurch seine Welt hervorbringt und sich gegen sie als eine fremde so verhält, daß es sich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat. Aber die Entsagung seines Fürsichseins ist selbst die Erzeugung der Wirklichkeit, und durch sie be-

mächtigt es sich also unmittelbar derselben.« (Hegel) Indem das Subjekt die Dinge hervorbringt, bemächtigen sich die Dinge seiner. Indem das Ich sich selbst aufhebt, gewinnt es wieder Macht über die Dinge. Diese dialektische Bewegung zwischen Ding und Ich, diese Welt der Entfremdung ins Lächerliche verfremdet, wegen ihrer Dramatik ins Komische verzerrt, zeigen uns die »Vasen-Extasen«. Die Vase steht stellvertretend für Mobiliar, dies wiederum für Wohnung, und die Wohnung ist Index für Welt. Die Gegenstände vor unseren Augen, wenn wir Blumen Satz »Ich sehe die Gegenstände immer vor mir« paraphrasieren dürfen, nehmen eine allegorische Konfiguration an, die man als Zuhause bezeichnet. Aber welches Zuhause schaut uns da an? Ein entäußerlichtes, das uns fremd anmutet, in dem wir uns nicht heimisch fühlen. Das Geheure wird ungeheuer: »Möbelungeheuer« nennt sich diese vertraute Fremde. Auf den einfachsten Entwurf reduziertes Lebensgefüge. Die düstere Moral gebrauchter Serien-Möbel. Diese dürftige, abstrahierte Dingwelt bzw. Wohnung ist Heimat und Fremde zugleich. Darin wiederholt sie die dialektische Doppelstruktur der Entäußerung, der Entfremdung. Ein starrer Grundriß, eine moralische und mobiliare Enge machen ächzend die Gebundenheit des Subjekts an die Gegenstände und an die Gesellschaft bewußt. Die abgeschlossene Transzendenz dieser kahlen Räume mit sachlich-objektiver Einrichtung, wo die Gegenstände wie Hausgötter, aber auch wie Möbelmonster leben, verkörpert eben nicht nur erkenntnis- und erfahrungsmäßige Bindungen an die Gegenstände, sondern auch affektive Bindungen an das moralische und geistige Milieu, welches dieses Mobiliar repräsentiert, bürgerlich-kleinbürgerliche. In dieser abgeschlossenen Transzendenz ist nur eine »profane Erleuchtung« (Benjamin) mög-

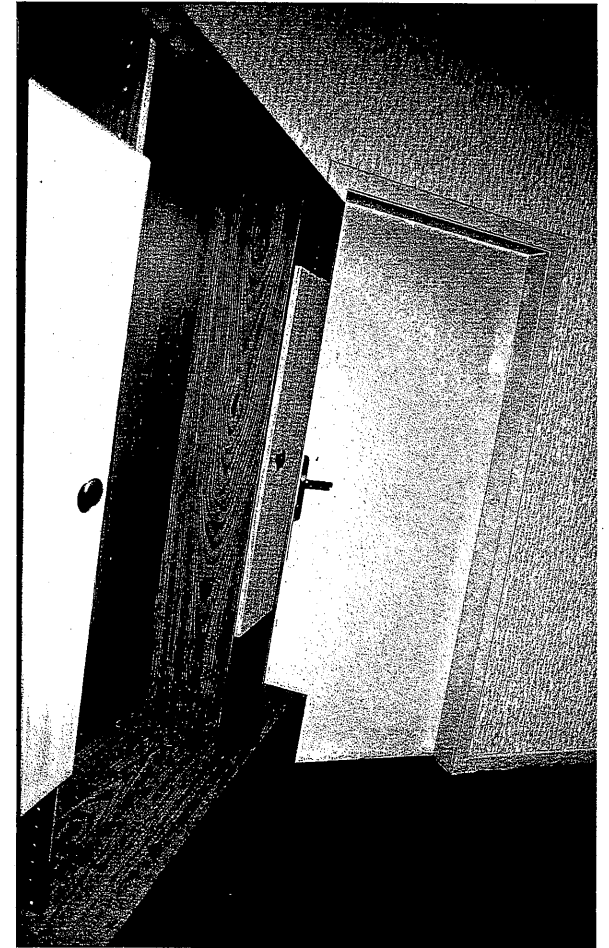
bewußtlose die Narkose des dinghaften, vergegenständlichten Glücks im Konsum, das im momentanen Vergessen des Verhältnisses von Herr und Knecht zwischen den Subjekten und Dingen und zwischen den Subjekten selbst besteht. Nicht Glück, sondern »absolute Furcht« ist notwendig. Denn ohne sie bleibt der eigene Sinn nur Eigensinn, der nicht über das Ganze und das Allgemeine mächtig ist. Eigensinn ist demnach »eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft steht.«²⁸

Noch eine weitere Gefahr besteht, wenn das Verhältnis von Herr und Knecht im Bewußtsein nicht aufgehoben wird. Die spezifischen Formen des Selbstbewußtseins sind normalerweise an zwei Einzelne, an den Herrn und den Knecht, gekoppelt bzw. verteilt. Wenn aber diese Verdoppelung in Eines einkehrt, die Verdoppelung des Selbstbewußtseins in sich selbst stattfindet, statt sich auf zwei zu verteilen, entsteht das »unglückliche Bewußtsein«. Dieses »unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein ist das Bewußtsein seiner als des gedoppelten, nur widersprechenden Wesen, das in dem einen Bewußtsein immer auch das andere haben muß.«²⁹ Jeder Sieg (des einen) ist daher ein Unterliegen (des anderen widersprechenden Bewußtseins). Das unglückliche Bewußtsein findet sich daher als solches, das nur begehrt und arbeitet, ohne zu genießen. »Die Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuß erhalten würde, ist darum eine ebensolche gebrochene.«³⁰ Es findet nur die Bewährung seiner Entzweiung. Denn für dieses gedoppelte, nur widersprechende Wesen ist Genuß gleichzeitig Nichtgenuß. »Die Wirklichkeit, gegen welche sich die Begierde und die Arbeit wendet«, Freuds späteres Lust- und Realitätsprinzip, Lacans Imaginäres und Symbolisches, ist diesem Bewußtsein eine »entzweigebrochene Wirklichkeit«, einerseits »an sich nichtig, aber auch eine geheiligte Welt«.



lich. Kein Abheben ins Pathos oder Sublime, aber auch kein Baden in der Banalität (der »Warenkunst«).

In den Fotos von Anna und Bernhard Blume sieht man kein Tier, also keinen unmittelbaren Signifikanten der Natur. Dennoch geht es auch um Naturphilosophie in diesen Bildern. Aufgrund der gekennzeichneten Position des Dings als Gegenstand des Ichs, wobei beide nicht voneinander zu trennen sind, kann das Ding nur als soziales Produkt gezeigt werden. Die Dinge schweben in diesen Fotografien, weil hier das Ding genausowenig als Ding wie das Ich als Ich genommen wird, sondern beide nur als in der Schwebe ihrer wechselseitigen Erzeugung und Befindlichkeit existieren. Ist das vielleicht auffallendste und singulärste Merkmal dieser Fotografien der Levitationscharakter, der »heilige« Flugschein, der die abgebildeten Phänomene enthält, so ist diese universale Levitation (»alles fliegt«) perfekter künstlerischer Ausdruck von »Schweben« und »profaner Erleuchtung«. Die frohe Botschaft, die Bernhard Blume, plötzlich, statisch und scharf inmitten des fotografischen Bildertaumels, im doppelten Sinne verkörpert, indem er der Vase entsteigt, nämlich als Blume wie auch als Botschaft, verkündet diese profane Erleuchtung und erzeugt die Ekstasen. Dadurch wird der Gegenstand bei den Blumes auch davor geschützt, zum Warenfetisch zu verkommen, oder als Animalum bzw. als Anima archaisiert, oder als heilige Reliquie auratisiert zu werden. Das Tier einzuführen in das System der Gegenstände, in dieser Debatte um das Subjekt, ist sinnlos, weil das Tier kein Ding ist, auf das sich das Subjekt in seiner Spaltung beziehen kann, außer es sei denn, gerade um diese Spaltung (z. B. als knechtisches bzw. unglückliches Bewußtsein) zu exemplifizieren. Wenn andere Künstler das Tier als Symbol der Natur (statt als Signifikat der Spaltung des Subjekts) benutzen, bezeugt dies nur ihren oberflächlichen Kunst- und Naturbegriff.



Hier ist nun der Moment gegeben, das Werk der Blumes auch kritisch zu betrachten, nämlich das Versagen und Entsagen der Ekstase selbst, als Endpunkt der medialen Selbstaufhebung. Das Subjekt in ihrem Werk strahlt gerade in seiner symbolischen Dimension jene kleinbürgerlich puritanische Jenseits-Ideologie und asketische Verwerfung des Diesseits aus, die immer noch Reste des knechtischen Bewußtseins verrät. Wenn man nun einwendet, die Subjekte in diesen Bildern vertreten eben die Ideologie dieser sozialen Klasse, die sie repräsentieren, und das Werk der Blumes besteht darin, diese Ideologie sichtbar zu machen, so hält dieses Argument einer genaueren Analyse nicht stand. Denn es sind gerade die Vorteile der ihnen einvernehmlich zugeschriebenen transzendentalen Ästhetik, welche sich logischerweise zu ideologischen Nachteilen verkehren müssen. Es ist eine logisch werkimmanente Konsequenz der transzendentalen Ästhetik, daß sie sich das Genießen versagt. Die Blumes ironisieren die lustfeindliche Moral der mittelständischen Askese genausowenig wie die transzendentale Ästhetik selbst. Sie sind beide Träger derselben. Sie sind von beiden affiziert. Sie sind nicht nur Rollenträger, sondern auch Mitbeteiligte. Zu sehr ist ihr Subjekt Knecht der Dinge, Opfer der Last des Lebens, zerrissen von der Macht der Dinge, in ihrem Strudel herumgewirbelt. Furcht, wenn auch in die Groteske gewendet, herrscht in diesen Bildern. Der Vater ist noch nicht symbolisch getötet.

Das Entsagen des Genießens als Ausdruck obskurer Heilshoffnungen – und zahlreich sind die Belege, mit denen Heilsgesten im Werk der Blumes auftreten – ist auch für jenen pseudoreligiösen, irrationalen Zug verantwortlich, der in den Bildern der Blumes gesehen wird. Das Ver-

Diese entzweierte Welt des unglücklichen Bewußtseins, welche ziemlich genau die Welt von heute ist, sehnt sich daher nach einer Macht, worin die Wirklichkeit sich auflöst. Für ein Bewußtsein, welchem das Wesen ein ihm Anderes ist, ein gespaltenes Bewußtsein also, kann diese Macht nur das Jenseits seiner selbst sein. Die Kantische Transzendenz verkommt zu einer irrationalen Jenseits-Sehnsucht, zur Anbetung einer heiligen Macht, zur Verklärung der Macht als Absolutes, weil nur eine »absolute Macht« die Wirklichkeit und die Widersprüche auflösen kann.

Hierin liegt der Grund, warum Teile des Bürgertums immer wieder anfällig sind für absolutistische Herrschaftssysteme, seien sie religiöser oder politischer Natur, oder für obskure irrationale Heilslehren, seien es künstlerische, philosophische (westliche und östliche), oder für Größenwahn und Allmachtsphantasien, oder aber auch für den kleinbürgerlichen Mief des Puritanismus. Das sich Versagen von etwas, die Askese, das Wesen des Tuns von sich ab und dem Jenseits zuwenden, das Sehnen nach dem Jenseits seiner selbst, ist eine verdoppelte Negation der eigenen Ohnmacht, eine Verkehrung des Verlustes in einen Triumph, typisch für die Logik des Phantasma im »unglücklichen Bewußtsein«. Wohingegen die Befriedigung des Bewußtseins der Selbständigkeit zur Wirklichkeit der Freiheit gehört und zur Bewegung des Bewußtseins selbst: »denn es (dieses Bewußtsein) ist Begierde, Arbeit und Genuß; es hat als Bewußtsein gewollt, getan und genossen.«³¹ Wer die Furcht fürchtet und ihr ausweicht bzw. davonläuft, wirft den Herrn ebenso wenig ab, wie der, welcher sich das Begehren und das Genießen versagt, ebenfalls aus Furcht (!), aus Schuldgefühlen, welche die mögliche Strafe des Herrn antizipieren. Wer auf den Genuß als Frucht seiner Arbeit verzichtet, leistet im Grunde Verzicht auf seinen eigenen Willen und »seine in der Arbeit und im Genusse enthaltene Wirklichkeit.«³² Das Telos einer Politik des Sich-Versagens ist im Grunde Unterwerfung. Im bloßen Jenseitstaumel steckt Wirklichkeitsverzicht, der nicht nur selbstzerstörerisch ist, sondern auch allgemein zerstörerisch. Im Wirklichkeitsverzicht wird auch »in Wahrheit und vollständig das Bewußtsein der inneren und äußeren Freiheit« aufgegeben.³³

Jede Verzichtspolitik grenzt Selbstentäußerung. Wirklichkeitsverzicht ist Unterwerfungsideologie. »Durch diese Momente des Aufgebens des eigenen Entschlusses, dann des ... Genusses ... und der Wirklichkeit als seines Fürsichseins« hat das Bewußtsein die Gewißheit, »in Wahrheit seines Ich sich entäußert und sein unmittelbares Selbstbewußtsein zu einem Dinge, zu einem gegenständlichen Sein gemacht zu haben.«³⁴

Die Selbständigkeit der Dinge leistet dem Ich Widerstand, hindert es, sich im Genusse zu befriedigen. Deswegen schiebt der Herr den Knecht dazwischen, der die Selbständigkeit der Dinge bearbeitet. Der Herr möchte durch diese Zwischen-Schaltung (der Abarbeitung) den Dingen als unselbständige begegnen und als solche rein genießen. Aber mit der von einem Anderen erarbeiteten Unselbständigkeit der Dinge versagt sich der Herr selbst den absoluten Genuß, indem er ohne Bewährung bleibt. Er konsumiert nur, das heißt, genießt nur oberflächlich, ohne die eigene Arbeit und Leistung, bleibt also in der Abhängigkeit von einem bestimmten Dasein, nämlich dem Knecht, der die Dinge für ihn durch seine Arbeit in unselbständige verwandelt. Der Herr bleibt also selbst unselbständig, kann nicht über das Sein Meister werden. Das Konsumverhalten des Spätkapitalismus bezeichnet genau jene Unselbständigkeit des Subjekts, seines Begehrens und Genießens, das abhängig ist von der Arbeit anderer. Konsumsucht ist also nicht eigentliches Genießen, sondern falsches oberflächliches Genießen eines knechtischen Bewußtseins. Der Konsument ist der Knecht, der glaubt, der Herr zu sein, bzw. er ist der Herr, der nicht weiß, daß er Knecht ist. Konsumsucht ist Genießen als Selbstentäußerung, als Aufgabe seines Selbstbewußtseins. In der Konsumsucht wird das Selbstbewußtsein zu einem gegenständlichen Sein. Das Ich entäußert sich in die Dinge. Es wird selbst dinghaft. Konsumsucht tilgt die Furcht und ist somit das Glück eines unglücklichen, verdinglichten Bewußtseins. Der Glamour der Warenkunst leistet dieser Illusion Vorschub, indem er sie bejaht. Wenn Schelling geschrieben hat: »Das empirische Ich existiert nur mit und durch Objekte«, dann sagte er bereits im nächsten Satz: »Aber Objekte allein würden niemals ein Ich hervorbringen.«³⁵

weigern des Begehrens erzeugt die latente jenseitige Stimmung und übersinnliche Religiosität im Werk der Blumes. Irgendwie glaubt man zu spüren, daß in einer Ecke dieser Räume eine kleine Madonna aus Plastik steht. Diese »Übersinnlichkeit«, welche ihre Fotografien gerade wegen der angewandten fotografischen Technik ausstrahlen, betonen dieses Jenseits-Phantasma kleinbürgerlich irrationalen Zuschnitts. Eben weil die Gegenstände in den Fotografien so unglaublich herumfliegen, so unirdisch der Schwerkraft und der sinnlichen Anschauung trotzen, zeugen sie von unirdischen, übersinnlichen, jenseitigen Eigenschaften und Botschaften. Ihre Fotografie hat dadurch etwas »Mediumistisches«. Die Gegenstände erscheinen, aber nicht als Gespenster einer abgestorbenen bürgerlichen Welt. Sie erscheinen als Geister, als Botschaften von noch lebenden Geistern aus einer anderen besseren Welt. Kants »Erscheinungen« bekommen durch das Versagen des Genießens eine spiritualistische Verzerrung.

Die Stellungnahme der Blumes gegen die Begierde und für das Versagen des Genusses in ihrem künstlerischen Werk bedeutet natürlich eine Einschränkung. Denn wie Hegel ausführt, gehören Genießen und Begehren zur Arbeit des Bewußtseins. Verzicht auf die Lust der Begierde und des Genießens bedeutet daher Schwächung und partielle Verweigerung der Befriedigung des Bewußtseins. Entsagen des Genießens bedeutet, einen Teil der Erfahrungs- und Erkenntnismöglichkeiten zu negieren, eine Verengung, wie ich es von Anfang an als Gefahr der transzendentalen Ästhetik beschrieben habe. Das Genießen auszuschließen, bedeutet tendenziell Betrug am Bewußtsein, Knebelung der Selbständigkeit und Einschränkung der Freiheit aus Angst vor künftiger Strafe, aus Angst vor dem absoluten Willen des Herrn, bedeutet heimliche Un-

terwerfung unter die Totalität des gegenständlichen Seins, bedeutet eine Verwerfung des Ichs als verdinglichtes Subjekt. Die Entsagung des Genießens bewirkt gerade das Gegenteil des ursprünglichen Ziels. Deshalb wäre eine Heiterkeit wünschenswert, die der Ausdruck eines furchtlosen Glücks ist, die das Fürchten nicht fürchtet. Dieses Versagen der Lust des Subjekts ist schon im Titel der Arbeit selbst abzulesen. So wie, gemäß der transzendentalen Philosophie, die Zeichen des Ichs und der Anwesenheit des menschlichen Körpers an die Objekte delegiert wurden, so auch das Wollen, Tun und Genießen des Bewußtseins. Daher lautet der Titel nicht »Ich-Extasen«, sondern »Vasen-Extasen«. In den »Vasen-Extasen« kommt also das Versagen der Ekstasen selbst zum Ausdruck. Die Selbständigkeit der Dinge, an der das Ich sich reibt, wird aufgewertet zu einer gleichsam religiösen Ekstase, statt dem Ich das Genießen zu gewähren, durch welches der Widerstand der Dinge aufgearbeitet wird.

So ist das Bewußtsein als Zeichen des Ichs zwar anwendend auf diesen Bildern, aber indem es nicht genießt, arbeitet es nicht. Die Ursache dafür ist ein ambivalenter Phallogozentrismus, der vielleicht auch erklären mag, wieso mit wenigen Ausnahmen keine Frau, z. B. Anna Blume, die Leerstelle des Ichs und die Rolle des Subjekts in den Foto-Inszenierungen übernimmt. Dieser erstaunliche Mangel wird aber später noch behandelt.

Das Ich und die Waren

Durch die Arbeit, das Begehren und das Genießen, durch Eigensinn und Eigentum, sind die Dinge in die Sphäre der Waren eingetaucht. Marx hat auf den Fundamenten Hegels die Kantsche Philosophie der Dinge einer Kritik unterzogen. Auf Kants »Kritik der reinen Vernunft« (1781) und die »Kritik der praktischen Vernunft« (1788) folgt 1859 »Zur Kritik der politischen Ökonomie« von Marx, welche das erste Kapitel seines Werkes »Das Kapital« (1867) bildet, mit dem berühmten Abschnitt und Abschluß »Der Fetischcharakter der Ware«.

War der Gegenstand bisher eher ein Abstraktum, an dem sich Perspektiven des Bewußtseins, der Freiheit, der Ich-Identität, des Absoluten, der Erfahrungs- und Erkenntnismöglichkeit entwickelten, so hat Marx den Gegenstand seines metaphysischen und idealistischen Kleides beraubt und unmittelbar in die Wirklichkeit der realen Bedingungen der Menschen gestellt. In dieser Welt, wo die Dinge als Waren zirkulieren, stellt er aber weiterhin die gleichen Fragen nach Freiheit, Bewußtsein, Arbeit etc., nur unter etwas umgekehrten Vorzeichen. Daher hat das erste Kapitel von »Das Kapital« die Überschrift: »Die Ware«. Die Ware wird zunächst definiert als »ein äußerer Gegenstand, ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt.«³⁶ (Nochmals das Befriedigen eines Begehrens.) Dann unterscheidet er bekanntlich zwischen Gebrauchswert und Tauschwert der Ware und wirft dadurch über die bürgerliche Metaphysik der Dinge den Todeshauch. Im »Produktionsprozeß des Kapitals«, so der Titel des ersten Buches, erscheint die Welt der Dinge als gespenstisches Reich von Toten. Im Produktionsprozeß des Kapitals als Wille und Vorstellung der Welt erlischt nämlich im Warenwert der eigentliche Dingcharakter. Die Dinge verlieren ihren sinnlichen oder menschlichen Charakter, so wie sie ihren Gebrauchswert verlieren, da ja in der betrachteten Gesellschaftsform nur der Tauschwert der Ware zählt. Indem alle Dinge zu Waren und Waren zu Geld werden, wird ein ungeheurer Abstraktionsprozeß eingeleitet, an dessen Ende eine universale Verzeitlichung der sozialen Prozesse steht. (»Time is money.«) Die Dinge verschwinden gleichsam im Prozeß der Abstraktion der Warenwerte. Im Barock, der Morgendämmerung des Monopolkapitalismus, wurde daher die Allegorie hervorge-

bracht, um diesen Verfall der Zeit (»Fugit irreparabile tempus«) ihr Fliehen, diese Abstraktion durch Verzeitlichung, Zeitmessung aller Lebensvorgänge aufzuhalten.

»Sieht man nun vom Gebrauchswert der Warenkörper ab, so bleibt ihnen nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten. Jedoch ist uns auch das Arbeitsprodukt bereits in der Hand verwandelt. Abstrahieren wir von seinem Gebrauchswert, so abstrahieren wir auch von den körperlichen Bestandteilen und Formen, die es zum Gebrauchswert machen. Es ist nicht länger Tisch oder Haus oder Garn oder sonst ein nützlich Ding. Alle seine sinnlichen Beschaffenheiten sind ausgelöscht. Es ist auch nicht länger das Produkt der Tischlerarbeit oder der Bauarbeit oder der Spinnarbeit oder sonst einer bestimmten produktiven Arbeit. Mit dem nützlichen Charakter der Arbeitsprodukte verschwindet der nützliche Charakter der in ihnen dargestellten Arbeiten, es verschwinden also auch die verschiedenen konkreten Formen dieser Arbeiten, sie unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allzusammen reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit. Betrachten wir nun das Residuum der Arbeitsprodukte. Es ist nichts von ihnen übriggeblieben als dieselbe gespenstische Gegenständlichkeit, eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d. h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung. Diese Dinge stellen nur noch dar, daß in ihrer Produktion menschliche Arbeitskraft verausgabt, menschliche Arbeit aufgehäuft ist. Als Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz sind sie Werte – Warenwerte.«³⁷

Die Gegenstände segeln als Gespenster in der Welt des Kapitals herum, wo auch die menschliche Arbeit zu einem Abstraktum wurde, nicht zu einer Arbeit des Selbstbewußtseins, sondern zur Selbstentäußerung. Daher heißt das bedeutendste ökonomische Werk des 20. Jahrhunderts auch »Warenproduktion durch Waren« von Piero Sraffa. Die Warenform der Dinge stellt eine radikale Transformation der Gegenstände und der philosophischen Betrachtung der mit ihnen verbundenen Begriffe wie Freiheit, Bewußtsein, Ich, Arbeit, Macht, Genießen, Begehren etc. dar. Das Ding als Ware gibt neue Geheimnisse und Rätsel auf. Diese haben mit dem fundamentalen Grundgesetz der neuen

J

Die Selbständigkeit der Waren, mit eigenem Leben begabte Wesen zu sein, kein lebloses Nicht-Ich, sondern selbst eine Art lebendiges Ich zu sein, was eben das Geheimnis ihres Fetisch-Charakters ausmacht, widersetzt sich dem idealistischen Glauben an die Setzung der Dinge durch das Ich. Der Fetisch-Charakter der Dinge als Ware ist die erste Verletzung der idealistischen Ich-Philosophie, die Entdeckung des Unbewußten, ihr Waterloo.

Die selbständige Entwicklung und Bewegung der Ware im Tausch macht sie den Lebewesen der Natur oder den Göttern vergleichbar. Dadurch bleibt die Ware einerseits als Gegenstand sinnlich, als Ware selbst wird sie übersinnlich. Dieser auratische sakrale Fetischcharakter der Ware ist aber von ihr nicht zu trennen, wie Marx selbst sagt, da er die Ware als Ware gleichsam konstituiert. Bei der Evolution der Maschinen wird diese Selbsttätigkeit (Automaten) und Selbständigkeit (intelligente Maschinen) noch zunehmen. Insofern ist eine Ästhetik notwendig, welche diese Produkte des menschlichen Geistes nicht überfetischisiert und mit übersinnlichen Attributen versieht, sondern im Gegenteil die religiöse Fetischisierung des Gegenstands unterkühlt. Wenn die Gegenstände bei den Blumen wie UFOs, unidentifizierte fliegende Objekte, schweben, dann nähern sie sich dieser Gefahr, dem Glamour des Gegenstands zu erliegen, nicht im Warenfetisch, wie die Objekte der Warenkunst des Neo-Pop, sondern gerade durch die übersinnlich-überirdische Sakralisierung. Antithetisch kann dadurch der gleiche Pseudogebrauch des Lebens, ein sich der Erfahrung verweigerndes Pseudoleben entstehen wie beim Spektakel. Das mönchische Leben wie das Konsumleben können beide, wenn auch antithetisch, ein Pseudoleben sein. Es verbindet sie die gleiche »Verbannung der menschlichen Kräfte ins Jenseits«.

Dingwelt in Form zu tun, nämlich mit der absoluten Unabhängigkeit des Tauschwertes einer Ware von ihrem Gebrauchswert. Auf dem Markt verlieren die Dinge ihre Unschuld und Identität. Sie spalten sich in Gebrauchs- und Tauschwert. Als Waren überleben die Dinge nur durch ihren Tauschwert. Ihre Ontologie, ihre Metaphysik ist durch diese doppelte Existenz, Ding (im Gebrauch) und Nicht-Ding (im Tausch) zugleich zu sein, gebrochen. Galt bisher die Dialektik von Ich und Ding (als Nicht-Ich), kann nun das Ding selbst (wie das Ich) gespalten werden in Ding und Nicht-Ding. Die Entzweiung des Subjekts (im unglücklichen Bewußtsein) wird auf die Objekte selbst übertragen. Diese »unglücklichen Dinge« heißen Waren. Sie zählen nun nicht mehr wegen ihrer Nützlichkeit, ihr Wert wird nicht mehr durch ihre Brauchbarkeit bestimmt, durch ihre Dinghaftigkeit, sondern durch einen abstrakten Tauschwert. Daraus entsteht eine neue Qualität der Dinge: der Fetischcharakter der Ware.

**Der Glamour des Gegenstands:
die Ware – die Ware:
die Geburt des Spektakels**

Wir müssen uns endgültig bewußt werden, die Dinge gibt es nicht mehr. Wir leben in einer Welt der Waren. Auch das Land, die Natur sind Waren geworden. Was uns umgibt, worauf wir unser Ich beziehen können, sind Waren. Was wir erzeugen, sind Waren. Was wir setzen, sind Waren. Das Geheimnis der Warenform verformt auch unsere Ichformen, unsere Vorstellungen von Souveränität, Subjekt und Selbstbewußtsein.

Marx schreibt in »Das Kapital«: »Eine Ware scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, daß sie ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken. Soweit Gebrauchswert, ist nichts Mysteriöses an ihr, ob ich sie nun unter dem Gesichtspunkt betrachte, daß sie durch ihre Eigenschaften menschliche Bedürfnisse befriedigt oder diese Eigenschaften erst als Produkt menschlicher Arbeit erhält. Es ist sonnenklar, daß der Mensch durch seine Tätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert. Die Form des Holzes z. B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres

sinnliches Ding. Aber sobald die Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf, und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne. Der mystische Charakter der Ware entspringt also nicht aus ihrem Gebrauchswert.«³⁸

»Woher entspringt also der rätselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es Warenform annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst.

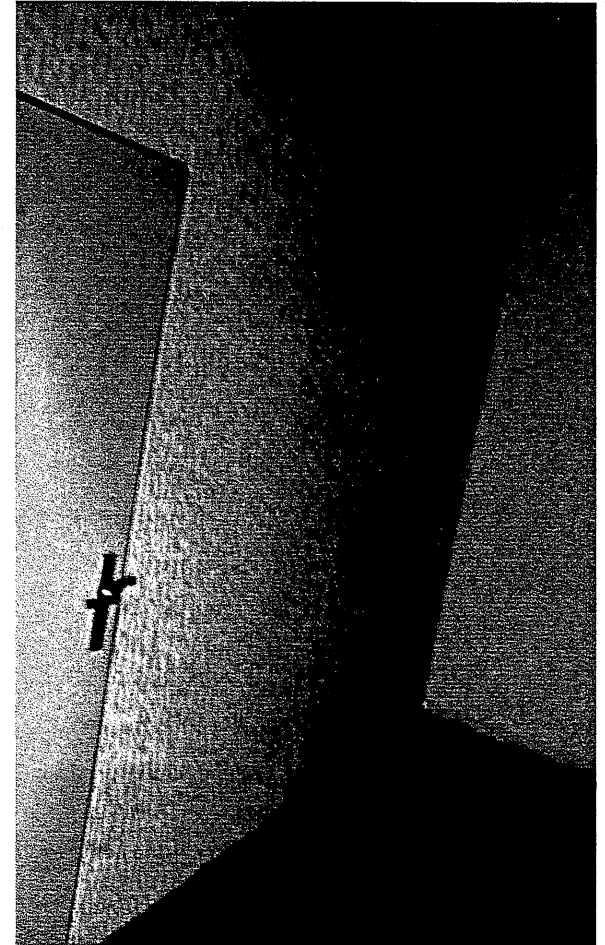
Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt.«³⁹

Wenn die Eigenschaften sozialer Produkte und Prozesse, die veränderbar sind, eben weil sie sozial sind, als Eigenschaften von Dingen oder gar der Natur ausgegeben werden, dann deswegen, um die Idee der Veränderbarkeit unmöglich zu machen, und um die endgültige Unterwerfung des Ichs unter das Ding als absolut und unabwendbar zu stabilisieren. Das Ding wird zum Gott.

»Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.«⁴⁰

Marx verwehrt sich also gegen »den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit«. Der Universalismus des Warenfetichs, das Vordringen der Warenform in alle Bereiche des Lebens, heißt Reifikation (Verdinglichung). Dann, wenn eben alle sozialen Beziehungen des Menschen wie Dinge behandelt werden. Er wehrt sich somit gegen ein Selbst und ein Bewußtsein als Ding, gegen ein gegenständliches Sein, gegen den Prozeß der universalen Verdinglichung.

Die Herrschaft der Ware nimmt das ge-



Durch die Erzeugung der Dinge durch die Menschen haben die Dinge auch Eigenschaften ihrer Erzeuger: durch die beabsichtigte Delegation menschlicher Triebmomente und Eigenschaften an die Objekte selbst, benehmen sich die Dinge scheinbar wie Menschen. Man baut viele Maschinen, damit diese menschliche Funktionen übernehmen. Man konstruiert viele Dinge, um menschliche Bedürfnisse besser zu befriedigen. Jedes Ding ist grundsätzlich anthropomorph. Die Dinge geben auch Auskunft über ihren Produzenten. Die Dinge in »Vasen-Extasen« bewegen sich so, als glaubten sie an die Auferstehung. Die Verbannung der menschlichen Kräfte und Hoffnungen ins Jenseits, die im Entsagen der Lust artikuliert wird, überträgt sich auf die Dinge. Wenn sie wie UFOs erscheinen, wie übersinnliche Dinge aus einer anderen Welt, aus dem Jenseits, dann eben deswegen. Die Erlösungssehnsucht der Subjekte in den Werken der Blumen wird sogar von den abgebildeten Objekten geteilt. Dies ist ebenfalls eine Konsequenz der idealistischen Philosophie und Ästhetik. Die Fotos bilden gleichsam die ekstatischen Zustände eines Chors ab, der aus Dingen und Subjekten besteht, die alle an die Wiederauferstehung glauben.

samte gesellschaftliche Leben in Beschlag. Sie verwandeln nicht nur die menschliche Arbeit zur Ware Arbeit, zur Lohnarbeit, sondern sie verwandeln auch die künstlerischen Produkte in Ware. »Die Kultur, die ganz und gar zur Ware geworden ist, muß auch zur Star-Ware der spektakulären Gesellschaft werden«, schreibt daher 1967 Guy Debord, die Zentraalfigur der internationalen Situationisten, der vielleicht wichtigsten Kunstbewegung Ende der 50er Jahre, in seinem einflußreichen Werk »Die Gesellschaft des Spektakels.«⁴¹ Jedes Erlebnis, jede Erfahrung wird in der totalen Warenwelt zum Spektakel. »Die zugleich anwesende und abwesende Welt, die das Spektakel zur Schau stellt, ist die jedes Erlebnis beherrschende Warenwelt.«⁴² Im Spektakel beschlagnahmt die Ware das gesamte gesellschaftliche Leben.

Der gegenständliche Schein fällt auf die Gesamtheit der sozialen Prozesse, auf die Verhältnisse zwischen Personen und Dingen, wie auf die Verhältnisse zwischen Personen und Personen. Das Spektakel, das die Wirklichkeit verkehrt, »ist eine Anschauung der Welt, die sich vergegenständlicht hat.«⁴³ Das Spektakel ist »die Behauptung jedes ... gesellschaftlichen Lebens als eines bloßen Scheins.«⁴⁴ »Das Spektakel ist nicht nur der Diener des Pseudogebräuchs, es ist bereits in sich selbst der Pseudogebrauch des Lebens.«⁴⁵ »Das Spektakel unterjocht sich die lebendigen Menschen. Es ist der getreue Widerschein der Produktion der Dinge und die ungetreue Vergegenständlichung der Produzenten.«⁴⁶ »Das Spektakel ist die technische Verwirklichung der Verbannung der menschlichen Kräfte in ein Jenseits; die vollendete Entzweiung im Inneren des Menschen.«⁴⁷

Wir sehen, wie die Denkfiguren von Hegel bis Marx wiederkehren und weiterleben, zu Ende gelesen werden, allerdings als verdoppelte Kritik, als negative Dialektik.

In der Warengesellschaft gibt es also weniger Erkenntnis der Dinge, als verdinglichte Erkenntnis, werden die Erscheinungen nicht mehr gerettet, sondern jede Rettung ist Schein. Die Gegenstände der Erfahrung werden zur Vergegenständlichung der Erfahrung. Die Selbstreflexion wird zum Spektakel von Waren, die sich selbst anschauen. Auch Raum und Zeit werden zu Warenformen. War bei Kant die Zeit »die wirkliche Form der inneren

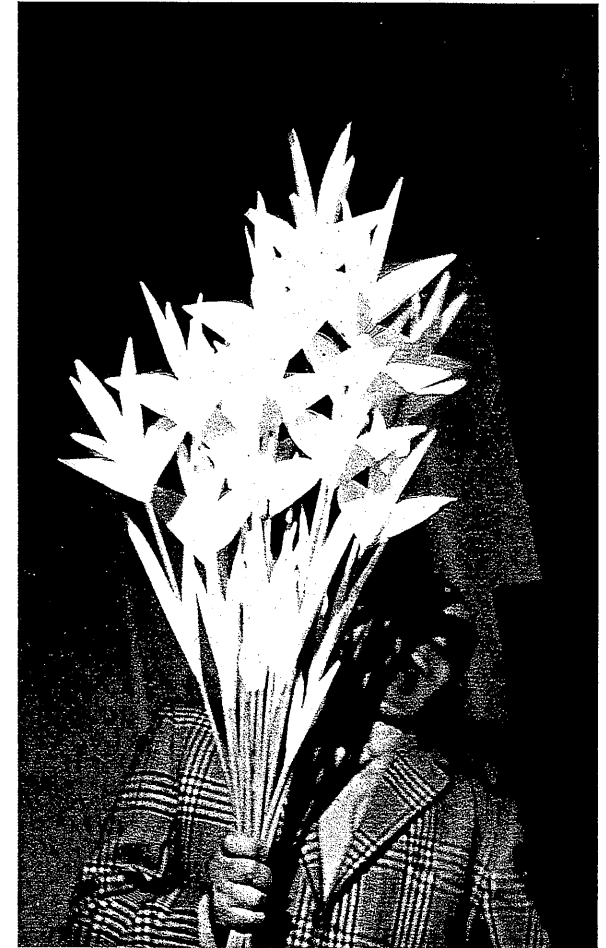
Anschauung«, so sagt Debord über den Hochkapitalismus: »Die pseudozyklische Zeit ist in Wirklichkeit nur die konsumierbare Verkleidung der Zeit der Produktion, der Zeit als Ware. Die Zeit, die ihre Basis in der Produktion der Waren hat, ist selbst eine konsumierbare Ware.«⁴⁸ Die zyklische Zeit der Natur wird von der pseudozyklischen Zeit der Wirtschaft überlagert und durchbohrt. Die Warenzeit, gekennzeichnet von den Spiralen des Tauscherts, die neue begehrte Unendlichkeit, triumphiert über die Zeit des Körpers und dessen Endlichkeit. Monopol auf (geschichtliche und wirtschaftliche) Zeit bedeutet Herrschaft über das Sein, daher tendieren die Meister des Seins danach, Zeit als Ware zu verkaufen (z. B. Kredite) und erlebbare Zeit im pseudozyklischen Warenkonsum sozial abzuschaffen. Erlebbare Zeit wird zur Zeit der Produktion und zur Zeit des Konsums entfremdet. Daher: »Die Wirklichkeit der Zeit ist durch die Werbung für die Zeit ersetzt worden.«⁴⁹ Chronokratie als Warenzeit.

Bei dieser gesellschaftlichen Herrschaft der Zeit als Ware ist »die Zeit alles, der Mensch nichts mehr; er ist höchstens noch die Verkörperung der Zeit.« (Das Elend der Philosophie.) Es ist die entwertete Zeit, die vollständige Umkehrung der Zeit als »Raum der menschlichen Entwicklung«.⁵⁰

Das Ich und die Medien: die Zeichen als Waren

Der Ort, wo die Gesellschaft des Spektakels sich ständig erneuert, sind die Massenmedien. Dort erhält der Konsument die Produkte seiner Enteignung als Überfluß der Enteignung zurück. Der Patient wird in der Konsumgesellschaft an den Wunden seines knechtischen Bewußtseins operiert, indem er noch für das bezahlt, was ihm ohnehin schon geraubt worden ist; seine Rendite ist die Narkose Konsumsucht, das Genießen ohne Wissen.

»Die Entfremdung des Zuschauers zugunsten des angeschauten Objekts (welches das Ergebnis seiner eigenen bewußtlosen Tätigkeit ist) drückt sich so aus: je mehr er zuschaut, um so weniger lebt er; je mehr er sich in den herrschenden Bildern des Bedürfnisses wiederzuerkennen akzeptiert, um so weniger versteht er seine eigene Existenz und seine eigene Begierde. Die Äußerlichkeit des Spektakels im Verhältnis zum tätigen



Menschen er...nt darin, daß seine eigenen Gesten nicht mehr ihm gehören, sondern einem anderen, der sie ihm vorführt.«⁵¹ Dies ist eine Zustandsbeschreibung der Funktion des Fernsehens, der wenig hinzuzufügen wäre. Die Massenmedien als neue Kategorie der Warenform enteignen und kolonisieren das Subjekt auf sanfte Weise, fast im Schein der Wunscherfüllung.

Der enteignete Mensch, solcherart narkotisiert durch das Spektakel, fühlt seine Enteignung nicht mehr. Was man ihm gestohlen hat, verkauft man ihm wieder. Wir sind im Reich der Hyperrealität gelandet, wo der Unterschied zwischen Land und Landkarte, zwischen Wirklichkeit und Medien verschwunden ist.

»Die ganze Zeit und der ganze Raum seiner Welt werden ihm bei der Akkumulation seiner entfremdeten Produkte fremd. Das Spektakel ist die Landkarte dieser neuen Welt, eine Landkarte, die genau ihr Territorium deckt.«⁵² Von hier aus startet Baudrillard mit der Beschreibung der Massenmedien als hyperreale Landkarte, die das Land selbst zudeckt.

Den Begriff der Hyperrealität als totale Simulation, als totale »Agonie des Realen« hat Jean Baudrillard eingeführt und ausgearbeitet, der übrigens eine Zeitlang Weggefährte von Guy Debord war. 1968, ein Jahr nach Debord, veröffentlichte Baudrillard das Buch »Le système des objets« (Das Ding und das Ich), eine Untersuchung über die Gegenstände und den Verbrauch. Hat Marx Kant umgedreht, so veröffentlichte Baudrillard 1972 »Pour une critique de l'économie politique du signe«, eine Replik auf Marx' »Zur Kritik der politischen Ökonomie« (1859).

In diesen wie in den späteren Werken »Le miroir de la production« (1973) und »L'échange symbolique et la mort«, 1976 (Der symbolische Tausch und der Tod) hat Baudrillard versucht, mit einer »politischen Ökonomie des Zeichens« eine Ausdehnung des Wertgesetzes der Ware auf der Stufe des Zeichens nachzuweisen. Diese strukturelle Revolution beruht im Prinzip darauf, zu zeigen, wie die Marxsche Spaltung der Ware in Gebrauchs- und Tauschwert 50 Jahre später von der Saussureschen Spaltung des Zeichens in Signifikat und Signifikant wiederholt wurde. Der Austausch der sprachlichen Zeichen in der Zirkulation des Sinns folgt dem Austausch der Waren im Kreislauf des Geldkapitals. Saussure setzte bereits die Natur des Zeichens mit dem Tausch,

dem allgemeinen Wertgesetz, dem Geld in Beziehung. »Auch außerhalb der Sprache werden alle Werte... immer gebildet: 1. durch etwas Unähnliches, das ausgewechselt werden kann gegen dasjenige, dessen Wert zu bestimmen ist. 2. durch ähnliche Dinge, die man vergleichen kann mit demjenigen, dessen Wert in Rede steht. So muß man zur Feststellung des Wertes von einem Fünfstück wissen: 1. daß man es auswechseln kann gegen eine bestimmte Menge einer anderen Sache, z. B. Bröt, 2. daß man es vergleichen kann mit einem ähnlichen Wert des gleichen Systems, z. B. einem Einmarkstück, oder mit einer Münze eines anderen Systems, z. B. einem Franc. Ebenso kann ein Wort ausgewechselt werden gegen etwas Unähnliches: eine Vorstellung, außerdem kann es verglichen werden mit einer Sache gleicher Natur: einem anderen Wort.«⁵³

Diese bedeutsame Passage – aus ihr hat sich in der Folge eine Affinität zum Marxschen Wertgesetz ergeben – hat zusammen mit Saussures Vergleich des Geldes mit der Sprache den späteren Denkern ermöglicht, das Warengesetz auf die Zeichen auszudehnen. Die doppelte Erscheinungsform des Zeichens als Signifikat und Signifikant wird mit der doppelten Erscheinungsform der Ware als Gebrauchswert und Tauschwert in Beziehung gesetzt. Auch die Zeichen gehorchen und stehen unter dem Gesetz der Ware. Marx hat beschrieben, wie das Produkt zur Ware wird, zu einem bloßen Moment des Austauschens. Das Produkt wird zur Ware und die Ware zu einem Tauschwert verwandelt. Nur im Austausch realisiert sich der (Tausch-)Wert der Waren. Damit die Ware ihrem Tauschwert gleicht, wird sie für ein Symbol ausgetauscht, das ihren Tauschwert symbolisiert. So funktioniert auch das Zeichen als Symbol. Als symbolischer Tauschwert kann sie für jede andere Ware getauscht werden. Da das Produkt eine Ware wird und die Ware ein Tauschwert, erhält das Produkt, zuerst nur im Kopf, eine doppelte Existenz, die vorstellungsmäßige (entspricht dem Signifikat) und die materiale (entspricht dem Signifikant). Diese Verdoppelung gelangt aber zu dem Punkt, wo die Ware (und das Zeichen) im realen Austausch doppelt erscheint: als ein natürliches Produkt auf der einen Seite und als unsinnlicher Tauschwert auf der anderen. Deswegen ist Ware Geld. »Das Rätsel des Geld-



fetisch ist da-
für das sichtbar gewor-
dene, die Augenblende Rätsel des
Warenfetischs.«⁵⁴

Die klassische Gestalt des linguistischen Zeichens ist eben durch Baudrillard diesem Wertgesetz der Ware unterstellt worden. Der Austauschbarkeit aller Waren entspricht die Austauschbarkeit aller Zeichen. Unter funktionaler Dimension der Sprache versteht man die Beziehung des Ausdrucks auf das, was dieser Ausdruck bezeichnet, die Beziehung des Signifikanten auf sein Signifikat, so wie sich ein Geldstück auf das bezieht, was man im Austausch dafür erhalten kann. Doch die Beziehung des Signifikanten auf sein Signifikat ist unterbrochen, gebrochen, wie der Aufstand der Abstrakten seit 1910 bezeugt, die Kappung der Referenz auf das Reale wurde als Folge der fortschreitenden Technologisierung unserer Lebenswelt verursacht. So wird die strukturelle Dimension der Sprache mehr und mehr zum Begriff des Wertes, womit die Beziehung aller Ausdrücke aufeinander gemeint ist, die dem Gesamtsystem inne-wohnt und sich aus distinktiven Oppositionen herleitet. Das ist die strukturalistische Sprachlehre von Roman Jakobson, auf die sich auch Lacan bezieht. Man könnte sagen: »Der Referenzwert wird abgeschafft, und übrig bleibt allein der strukturelle Wertzusammenhang.« (Baudrillard) In dieser totalen Beziehbarkeit und allgemeinen Austauschbarkeit, Kombinatorik und Simulation korrespondieren die Signifikanten mit den Tauschwerten, und das Signifikat erhält die Rolle des Gebrauchswertes. Der abstrahierten totalen Austauschbarkeit der Waren im Kapitalismus entsprechen derart die »frei flottierenden Signifikanten«, welche die semiokratische Katastrophe des Kapitalismus erzeugen, das Nihil des Todes am Ende der Tauschkette als letzter, nicht transzendierbarer Wert.

Der Ozean dieser frei flottierenden Signifikanten ist die Logo-Kultur. Die Zeichen als Waren erzeugen eine neue spezielle Zeichenklasse, nämlich die Warenzeichen, die Logos. Diese ersetzen die bisherigen Zeichen, Ikon, Index, Symbol, wie die Waren selbst die Gegenstände substituieren. Wir sagen ja auch nicht Klebstoff, nennen also den Gegenstand nicht bei seinem Gebrauchsnamen, sondern nennen die Ware bei ihrem Logo (dem Warenzeichen, dem Tauschnamen). Allerdings ist hier ein Mapping zwischen Landkarte und Land, zwischen Zeichen

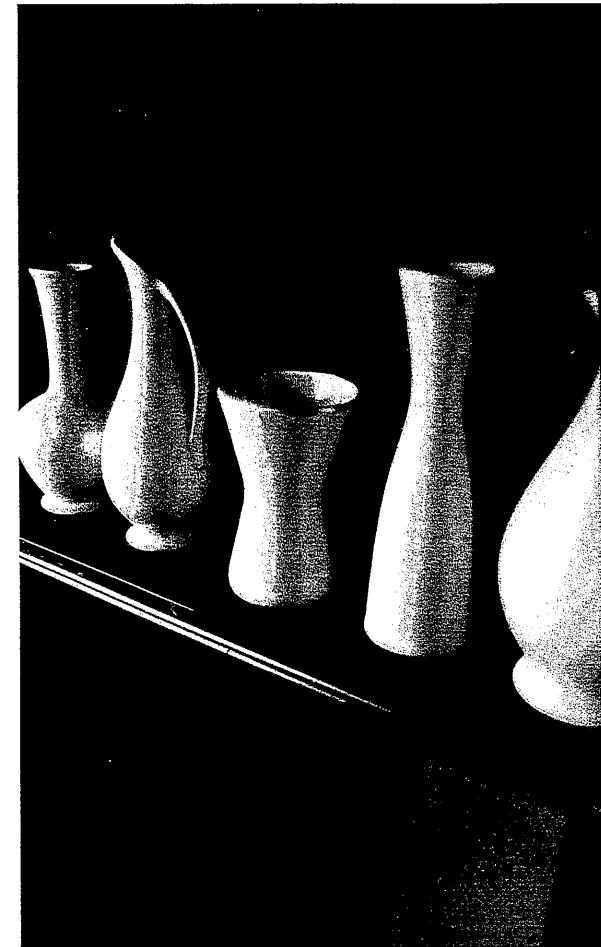
und Dingen, zwischen Logos Waren durch Anwendung linguistischer Gesetze wie distinktive Opposition möglich. Die Logokultur, die Welt der Warenzeichen, ist eine weitere Station der von der Ware ausgelösten Abstraktion und Verspektakulisierung sozialer Prozesse.

Aber flottieren die Signifikanten wirklich so frei wie die Währungen? Was bedeutet die Dominanz des Tauschwertes und der Signifikanten über den Gebrauchswert und die Signifikate für unsere Gesellschaft? Baudrillard antwortet: die totale Agonie des Realen, das Ende der Geschichte, das Ende der Referenz. Die Simulation der Hyperrealität ist nicht mehr von der Realität zu unterscheiden. Die universale Reifikation ist so weit gediehen, daß nur mehr aus dem Horizont der Objekte selbst, in ihren Duellen, die Gestalt des Menschen gesichtet und gerettet werden kann.

Für die Problematik des entfremdeten Menschen, den sozialen Klon, »dem seine eigenen Gesten nicht mehr gehören, sondern einem anderen, der sie ihm vorführt«, wie Debord ihn beschrieben hat, erzählt Baudrillard folgende Geschichte:

»Sie ereignete sich im 18. Jahrhundert. Ein Zauberer, sehr bewandert auf dem Gebiet der Uhrmacherskunst hatte einen Automaten konstruiert. Die Maschine war ihm so gut gelungen, ihre Bewegungen waren so geschmeidig und natürlich, daß die Zuschauer, als beide auf der Bühne erschienen, sie nicht voneinander unterscheiden konnten. Um dem Schauspiel einen Sinn zu geben, sah sich der Meister veranlaßt, seine eigene Bewegung und darüber hinaus seine ganze Erscheinung zu »mechanisieren«, denn die Zuschauer überkam immer stärker das beklemmende Gefühl, sich nicht für den »Echten« entscheiden zu können, und es war immer noch besser, sie hielten den Menschen für den Automaten und vice versa.«⁵⁵

Die Dinge werden durch die Technik so perfektioniert, daß sie den Menschen in seinen Leistungen übertreffen und der Mensch sie nur noch simulieren kann. Die hohe Perfektion seiner eigenen Produkte zwingt den Menschen – eben weil der gesellschaftliche Charakter seiner Produkte im Warenhandel verlorengeht und als Warenfetisch regiert – sich diesen Pseudo-Eigenschaften einer Pseudo-Welt anzupassen. Soziale Klons dieser Warenwelt beherrschen besonders die Welt des Samstag-Nacht-Fiebers.



Um die pessimistischen Folgen der Hegel-Linie zu vermeiden, kam es immer wieder zu Versuchen der Umkehr und der Umwertung. Die einflußreichste Gegenbewegung ist die »phänomenologische Reduktion« geworden, die »Wesenskenntnisse« feststellen will und durchaus keine »Tatsachen«. Diese neue Methode, 1907 von Husserl formuliert⁵⁶, will als »Wesenswissenschaft« vom psychologischen Phänomen zum reinen »Wesen« bzw. im urteilenden Denken von der tatsächlichen (empirischen) Allgemeinheit, zur »Wesens«-Allgemeinheit überführen. »Nicht eine Wesenslehre realer, sondern transzendental reduzierter Phänomene soll unsere Phänomenologie sein.«⁵⁷

Anfänglich folgt auch die Phänomenologie in der Beziehung Ich und Ding noch der idealistischen Spur. »Was finde ich vor als Ich und was als Ichgegensatz, als Nichtich, als ichfremd? Die Dinge sind mir gegenüber, Nichtich, ichfremd.«⁵⁸ Doch sogleich wird eine Wesenheit eingeführt, der Leib, welche die uns schon bekannte Doppelstruktur, denn sie läßt sich nicht vermeiden, weiterführt. Der Leib wird zum Ausdruck der Dinge wie der Subjekte.

»Auch mein Leib ist mir gegenüber als Körper, aber nicht als Leib; der Stoß, der meine Hand, meinen Leib trifft, trifft »mich«. Mein Leib ist einmal ichfremdes Objekt, mir gegenüber so gut wie andere Dinge, wenn er eben als Leibkörper, als das Ding da, das in der Tat Ding ist wie ein anderes, genommen wird. Der Leib ist aber auch Träger von Empfindungsfeldern etc. Der Leibkörper als Träger von Empfindungsdaten, die in ihm »lokalisiert« sind, als Substrat von Empfindungsfeldern ist in übertragenem Sinne subjektiv.«⁵⁹ Indem das Ichfremde, das Ding, und meine subjektiven Empfindungen ein gemeinsames Medium haben, den Leib, kann der Leib für die Konstruktion des Ichs nicht ausreichend sein, obwohl er Teil davon sein muß. Das Subjekt begleitet zwar den Leib bei seinen Tätigkeiten, Ichakten (»Ich als Subjekt des willkürlichen oder unwillkürlichen »ich tue.«)⁶⁰, muß aber mehr sein als bloß ein Subjekt der »Akte« (»Ich merke auf, ich glaube, ich zweifle...«). Es wird also die Unterscheidung zwischen einem reinen Ich und einem persönlichen Ich

notwendig. Da das Ich in seiner Akten lebt und vermöge derer seine Beziehung zur Umwelt schafft, heißt das: das reine Ich ist das Subjekt eines jeden Cogito in der Einheit des Erkenntnisstromes, ist aber ohne Realität. Da aber jedes Cogito (ich denke) ein gegenständliches Korrelat hat, das im Cogito als sein Cogitatum bewußt ist, haben wir auch zum Wesen des reinen Ichs gehörige Beziehungen auf Gegenständlichkeit, der wir das persönliche Ich entnehmen.

»Für das persönliche Ich, das sich als comprehensive Einheit konstituierende, besagt das, daß Ich und Umwelt zusammen gehören und voneinander untrennbar sind. Das Ich hat die Umwelt sich gegenüber, und zwar als naturhafte Sachenwelt und als persönliche Welt, deren personales Glied es ist.«⁶¹

Hier sehen wir deutlich, wie die Marxsche Analyse umgangen wird. Da nicht zu leugnen ist, daß die Umwelt, die Dinge auch Produkte des Menschen sind, spricht Husserl von einer persönlichen Welt, damit bezeichnet er den Beitrag der Konstruktion und Konstitution der Welt durch den Menschen, deren Glied er ist. Dieser in Ansätzen vorhandene Konstruktivismus wird aber sogleich geschwächt, indem der soziale Charakter auch der allgemeinen Dinge wieder als »naturhafte Sachenwelt« ausgegeben wird. Die Welt der Dinge wird also teilweise durch die Subjekte konstruiert, als »Wirkungssphäre der Personen«. Dieser Welt steht aber fein säuberlich getrennt die Welt der Natur gegenüber. Das Ich als Person und als Mitglied der sozialen Welt drifft schließlich durch den »doppelten Leib« doch ab zum Ichsubjekt als Natur, weil »die tragende Grundsicht aller Realität die Körperlichkeit ist.«⁶²

Die Verführung der Phänomenologie besteht darin, durch eine »Transzendenz in der Immanenz« die metaphysischen Fallen der Kantischen Philosophie als einer kaum einlösbaren Ich-Idealität zu vermeiden, aber gleichzeitig den Verfall des Subjekts, die Relativierung des Ichs und seiner absoluten Souveränität, die der Hegel-Linie entspringt, aufzuschieben. Im »phänomenologischen Residuum« kann das Bewußtsein nochmals als absolutes Sein gesetzt werden. Über den Leib schlägt das Ich seine Brücke zum Leben.

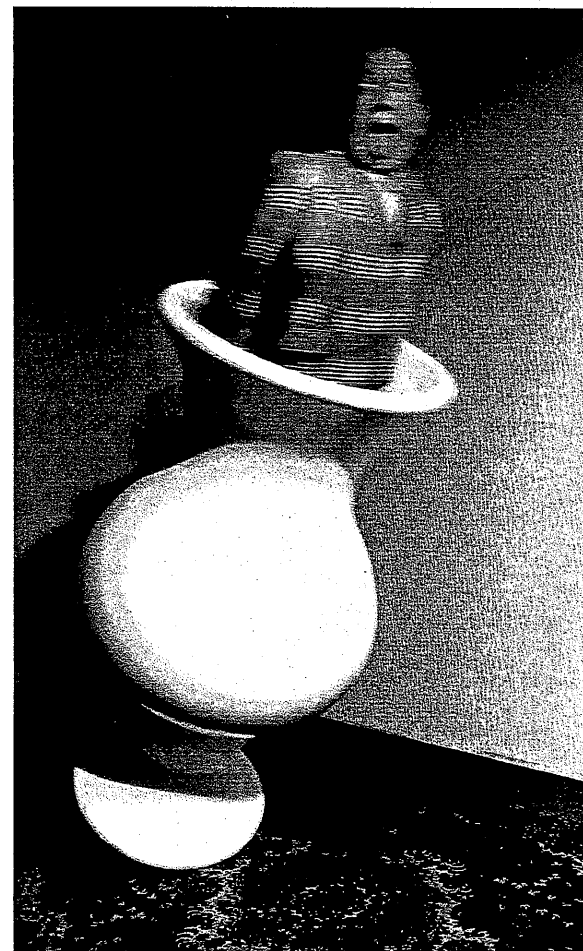
Dies anders zu sehen wäre natürlich dumm. Doch die Phänomenologie

verkehrt im Tripel Sein, Leben, Leib (»Ich bin, dieses mein Leben ist, Ich lebe: cogito«)⁶³ heimlich auch das Cogito, und damit das Ich, das Subjekt, in ein Naturfaktum. Die von Marx beklagte und in seiner erwähnten Geschichte bezeichnete Umkehrung der Verhältnisse von Natur und Geschichte, von Natur und Gesellschaft, von natürlicher und sozialer Konstruktion der Welt, nämlich den Widerschein der menschlichen Produkte in der Umwelt als natürliche Eigenschaften der Dinge auszugeben, also Geschichte in Natur rückzuverwandeln, gilt letztlich auch für die Phänomenologie, eben durch ihre problematische Setzung von Ich und Leib.

»Was das meint, Mensch und menschliche Seele als Natur (das Menschliche möge uns als Repräsentant des Animalischen überhaupt genügen), das halten wir fest fixiert. Wir finden dann keine Schwierigkeiten darin, daß die menschliche Seele unter anderen seelischen Zuständen sozusagen ichliche Zustände hat, Vorkommnisse des Typus cogito. Sie werden, wie Seelisches überhaupt, in der naturalistischen Erfahrung dem physisch erscheinenden Leibe bei- bzw. »eingelegt«, mit ihm in der bekannten Weise lokalisiert und temporalisiert. Sie gehören in den Verband der realen (substantialkausalen) Natur. Das betrifft mit das in diesen Zuständen lebende empirische Ich. Dieser Mensch dort sieht und hört, vollzieht auf Grund seiner Wahrnehmungen die und die Urteile, die und die Wertungen und Wollungen in vielgestaltigem Wechsel. Daß »in« ihm, diesem Menschen dort, ein »Ich denke« auftaucht, das ist ein Naturfaktum, fundiert in dem Leibe und leiblichen Vorkommnissen, bestimmt durch den substantialkausalen Zusammenhang der Natur, die eben nicht bloße physische Natur ist, während doch die physische die alle sonstige Natur begründende und mitbestimmende ist.«⁶⁴

Das Ich, »bloß als Bewußtsein betrachtet und abgesehen vom Leibe und den Leibesorganen«, dieses Ich ohne Leib und Natur (die Gesellschaft erscheint nicht als Faktor der Konstruktion), erscheint »wie etwas in sich Wesenloses, ein leeres Hinsehen eines leeren »Ich«.«⁶⁵ Das Wesen des Ichs ist also der Leib. Ohne den Leib ist das Ich leer. Damit werden »Bewußtsein und Dinglichkeit« wieder eins, wieder »ein verbundenes

physisches und nur so konkretes Ganzes.«⁶⁶ Dies ist nur möglich vermöge ihrer Wesensgemeinschaft, da »Einheit eines Ganzes« nicht »anders sein kann als einig durch das eigene Wesen seiner Teile, die somit irgendwelche Wesensgemeinschaft statt prinzipieller Heterogenität haben müssen.«⁶⁷ Die Unterdrückung der Heterogenität, die Beschwörung der Wesensgemeinschaft hat ja dann im Nationalsozialismus seine fatalen sozialen Auswirkungen gehabt.



K

Es war, so hoffe ich, zu erkennen, daß die Bildphilosophie der Blumes dem idealistischen Ursprung der Ich-Philosophie gerne gefolgt ist, aber daß ihr die vom »linken« Hegel eingeführte, eiskalte Entwicklungslinie über Marx, Debord und Baudrillard etwas fremd blieb. Die phänomenologische Leib-Philosophie kommt ihr da viel eher entgegen. Denn hier scheint der alte Dualismus zwischen Ding und Ich, der nur durch alle möglichen Verabsolutierungen wie »Ding an sich«, »abstraktes Ich« etc. zu kitten war, durch den Leib, der sowohl Ding als auch Ich ist, aufgehoben. Die Denunzierung des Ichs, als bloßes Bewußtsein, als leeres Ich, und die gleichzeitige Deklaration des Denkens als Naturvorgang würden die Blumes aber kaum mittragen, zu sehr wäre dies Verrat am transzendentalen Erbe. Eine Verbindung von Hegel und Phänomenologie via Freud ergibt daher noch am ehesten einen Referenz-Rahmen, der paßt. Wir landen also bei Lacan.

Das Subjekt in »Vasen-Extasen«, diese leere Form des Ichs (subjektiv, irrational, dysfunktional) in einem leeren Zimmer ist dergestalt ein Klon und Zauberer, wie ihn Hegel, Debord und Baudrillard beschrieben haben: ein entfremdetes, entäußertes, verdinglichtes Pseudo-Subjekt, das sich an das Nicht-Ich, die Dingwelt, angepaßt hat, wie die Fotos zeigen, sogar so weit, daß die Vase als »Ding an sich« dieses Subjekt schließlich verschluckt, einverleibt, konsumiert. Nicht das Subjekt verleibt sich also das Nicht-Ich, Objekt, durch Anpassung und Synthese im Sinne Schellings als Ich ein, sondern der Gegenstand verleibt sich das Ich ein, wie das letzte Foto der Serie zeigt. Was geschieht aber, wenn sich herausstellen sollte, daß die Entäußerung als Nicht-Ich (als Objekt) zur Struktur und Konstituierung des Ichs selbst gehört und von ihm untrennbar ist?

Eine ähnliche, aus der gleichen Quelle stammende Suche nach dem Authentischen, nach den Ursprüngen, nach dem Wesen des Wirklichen »unter der Herrschaft der Technik« und in einer »Welt als die Verwahrlosung der Dinge«, hat ja bekanntlich auch zu fatalen Verwechslungen geführt, nämlich Heideggers Versuch der ontologischen Umkehr.

Nach Heidegger bedeutet Technik Aufhebung der Natur und des Leibes. Daher zerbricht die Technik die Struktur des Subjekts. Durch die technische Umformung des Körpers (Funk, Film, Fernsehen, Telefon, Telegrafie, Auto etc.) wird der Körper tendenziell ersetzt, vergessen. So wie die Technik insgesamt Seinsvergessenheit betreibt. Die Technik verstellt uns den Zugang zu den Dingen, zur Natur, zur Welt. Aber sie verstellt auch noch dieses Verstellen. Die Natur und das Sein werden vergessen. Der Prozeß des Vergessens läßt auch dieses vergessen.

Mit dem Vergessen der Natur gerät auch der natürliche Körper in Vergessenheit. Das Ich, das den Leib, den natürlichen Körper braucht, verliert so seinen Halt. Seine technische Deterritorialisierung durch die Teletechnologie hat das Ich in eine neue Kategorie der res extensa aufsteigen lassen, nämlich in das Infinite, wo es sich technisch immaterialisiert verflüchtigt.

In der technischen Welt, wo der Körper technotronisch immaterialisiert wird, verliert das Ich seinen Grund. Mit der Natur und dem Körper wird auch das Ich ausgetrieben und ersetzt. Die Grundlosigkeit ist das Wesen der Technik, die eben nicht in der Natur vorgezeichnet ist. Sie setzt die Möglichkeiten der Natur nicht frei, sie entbirgt die Wahrheit nicht, sondern stellt die Natur bloß ins Gestell. Dadurch entstellt sie die Natur.

Worauf wäre dann das Ich, das Subjekt zu gründen, wenn alles Sein technisches Sein, grundlose Seinsvergessenheit geworden ist, wo Natur und Leib kaum mehr vorkommen, und wenn die Einheit von Natur und Mensch, von Sein und Subjekt zerfallen ist?

Die Technik ist also die totale Bedrohung und Gefahr. Da das Wesen der Technik, das ist die Kehre, aber das Wesen des Seins selbst ist – das gehört zu den Geheimnissen des Seins, die gleiche Kategorie wie einst das Geheimnis der Ware und des Geldes – erscheint dort

auch das Rettende. Heidegger selbst hat aber diesen Weg nur angedeutet und ist vielmehr den anderen gegangen, den Weg der Archaisierung. Er stellt die Frage nach dem Ding in bezug auf das Sein und nicht auf das Ich. Das Ding, um es zu retten, wird also noch weniger soziales Produkt als es bisher war, sondern das Dinghafte des Dinges wird noch mehr zurückgeschraubt und im Sein verankert.

Die idealistische Philosophie hat das Ich mit dem Sein in Beziehung gesetzt. »Reines Seyn nämlich ist ursprünglich nur im Ich«, sagt Schelling⁶⁹, die »Urfom des Ichs ist die des reinen Seyns.«⁷⁰ Heidegger bezieht hingegen das Ding auf das Sein, was letztlich zur Exklusion des Ichs führt. Das Ding als Träger von Merkmalen, als Einheit von Empfindungen, als geformte Materie – diese traditionellen Definitionen der Dinge lehnt Heidegger als Vorgriffe ab, weil sie »die Besinnung auf das Sein des jeweilig Seienden« unterbinden. Er situier das Ding zwischen Zeug und Werk. Das Zeug ist das Seiende, das »dem Vorstellen der Menschen in einer besonderen Weise nahe ist, weil es durch unser eigenes Erzeugen ins Sein gelangt.«⁷¹ Das Ding wird bestimmt als soziales Produkt des Menschen, aber es gelangt nicht in die Gesellschaft, sondern ins Sein. Dort dient es, hat Funktion, nämlich Verlässlichkeit, Vertrauen und Geborgenheit zu erzeugen. »Das Zeugsein des Zeuges besteht zwar in seiner Dienlichkeit, aber diese selbst ruht in der Fülle eines wesentlichen Seins des Zeuges. Wir nennen es die Verlässlichkeit. Kraft ihrer ist die Bäuerin durch dieses Zeug eingelassen in den schweigenden Zuruf der Erde, Kraft der Verlässlichkeit des Zeuges ist sie ihrer Welt gewiß ... die Verlässlichkeit des Zeuges gibt erst der einfachen Welt ihre Geborgenheit. ... Das Zeugsein des Zeuges, die Verlässlichkeit, hält alle Dinge je nach ihrer Weise und Weite in sich gesammelt.«⁷² Wird das Zeug im Tausch zur Ware, »abgenutzt und verbraucht«, »so kommt das Zeugsein in die Verödung, sinkt zu bloßem Zeug herab.«⁷³ Hegels Verwüstung kommt zur Sprache.

Das Ding als Ware ist also verödetes Zeug für das leere Ich, ohne Aura und Archaik, von blanker Dienlichkeit. Nicht die »Gebrauchsdinge« mit ihrer »langweiligen aufdringlichen Gewöhnlichkeit« zeigen uns das Wesen des Zeugseins. Nicht die Herstellung, die Produktion von Schuhzeug, auch nicht der Gebrauch, die Verwendung von Schuhzeug, auch nicht

Kann das Schlußbild, das Versinken des Ichs im Ding nicht auch als narzißtische Vereinigung mit dem Objekt gesehen werden? Die Vase selbst ist symbolisch ambivalent. Klarerweise ist sie zuerst einmal ein Gefäß, ein Uterus. Man sagt sogar von manchen Wesen, sie seien eine »Vase der Innerlichkeit«. Die Vase ist deswegen eine künstlerisch hervorragende Wahl, weil im Grunde alle Möbel neben ihrer praktischen Aufgabe die Funktion haben, in der Vorstellung als Gefäß zu dienen.

Die Form, welche Innen und Außen abgrenzt, zwischen Ich und Gegenstand, baut also Behälter, die jeweils ein Innen und Außen haben. Dadurch entstehen zwischen den diversen Behältern (Dingen) transzendente Entsprechungen. Das Haus (mit seinem Interieur und seiner Umwelt) wird zum symbolischen Äquivalent des menschlichen Körpers, aber auch die Vase selbst kann mit dem menschlichen Leib korrespondieren. Wenn das Subjekt in der Vase verschwindet, wird es nicht allein durch das Objekt ausgelöscht, sondern verschmilzt auch mit seinem symbolischen (transzendenten) Ich. Es ereignet sich eine Transsubstantiation der Natur. Da jeder Gegenstand sowohl als Produkt des Menschen als auch der transzendentalen Korrespondenzen wegen grundlegend anthropomorph ist, was natürlich ebenfalls für die Ware gilt, ist der Mensch mit den ihn umgebenden Dingen fast auf die gleiche Weise verbunden wie mit den Organen seines eigenen Körpers, der ja auch Ich und ichfremd zugleich sein kann (wie Husserl sagt). Das Verschwinden im Gegenstand hat also auch ein Verschwinden im sich entäußerten Ich zu bedeuten, das seine Wirklichkeit hergestellt hat, ein verqueres Inbesitznehmen des Gegenstandes durch orale Einverleibung. Das Ziel ist offensichtlich die orale Form der Vase, die Öffnung, der Uterus, der Behälter, das psy-

chische Interieur. Es ist der Gegenstand, der sich durch den Mund das Subjekt oral einverleibt. Ist es also in einem schizoiden Narzißmus das Ich selbst, das sich verzehrt?

Diese narzißtische Verschmelzung mit dem (Ich-)Objekt, wobei das Subjekt zum Opfer wird, das Ich verschwindet, und wobei das Objekt als entäußertes Ich fast identisch mit dem Subjekt ist, rührt von der erwähnten funktionellen Ambivalenz der Vase her, nämlich auch von ihrer phallischen Funktion.

Es handelt sich um eine phallozentrische narzißtische Projektion. Die narzißtische Komplizität in Verbindung mit einem Gegenstand exkludiert aber offensichtlich in diesen Bildern eine Übertragung auf das Paar-Verhältnis, auf das Andere, auf das andere Geschlecht.

In ihrer phallischen Funktion verstärkt die Vase den ohnehin schon latenten Phallozentrismus, der auch noch durch die fliegenden Objekte – denn jede Geschwindigkeit (siehe Auto) hat phallische Funktion – unterstützt wird. Die fliegenden Vasen sind also Phallo-Vasen, die »Vasen-Extasen« sind phallische Ekstasen. Die Vase ist also nicht nur Uterus, vaginales Objekt, sondern auch phallisches Objekt. Sie ist nicht nur oral (natürlich), sondern auch anal. Im syntagmatischen Kalkül, in der Kühle und Leere der Wohnung, in ihrer Reduzierung, ihrer Funktionalität, ihrer Strenge, ihrer Sauberkeit – wobei die Kamera die Funktion eines Lappens hat, der einfach über die Dinge hinwegwischt, um die peinliche Ordnung der Dinge durcheinander zu werfen, so daß die Wohnung wie ein Auto erscheint, das durch die Kurven fliegt (Symbol phallischer Geschwindigkeit), und alles wirkt, als wäre es nicht an seinem Ort, aber in Wahrheit bleibt alles an seinem Ort – kann auch eine phallische Ordnung erblickt werden, ja sogar eine anale, wie in den meisten kleinbürgerlichen

Ichakte und Bindungen des Bewußtseinsstroms geben uns zu wissen, was das Zeug in Wahrheit ist. »Vielmehr kommt erst durch das Werk und nur im Werk das Zeugsein des Zeuges eigens zum Vorschein. Im Werk ist, wenn hier eine Eröffnung des Seienden geschieht in das, was und wie es ist, ein Geschehen der Wahrheit am Werk.«⁷⁴ Es handelt sich also bei der Wahrheit nicht um eine Eigenschaft von Sätzen, sondern um eine Eigenschaft des Seins. Es handelt sich im Werk »um die Wiedergabe des allgemeinen Wesens der Dinge.«⁷⁵ Die alten Kategorien und Begriffe wie Wahrheit, Wesen, Allgemeinheit tauchen wieder auf, nur umgestellt.

Was geschieht aber bei dieser Begründung der Dinge auf das Sein statt auf den Leib, die Erfahrung, die Erkenntnis, die Ichakte, die Wahrnehmung (all das, was Heidegger gleichsam verachtet), die soziale Produktion? Was wird aus dem Ich, wenn der Ichgegensatz nicht mehr der Gegenstand ist, weil dieser nicht mehr das Bewußtsein affiziert, sondern als Agent des Seins auftritt? Was geschieht, wenn das Sein sagt, was ich sei? Wenn nicht die Dinge sagen, was ich sei, und ich den Dingen, was sie sind. Das Ding gebiert nicht mehr das Ich, sowenig wie das Ich die Welt setzt. Sondern »das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt.«⁷⁶ Bei der Begründung des Ichs durch das Sein verschwindet das Ich im Sein. Im Herstellen des Werkes wird das Ich zurückgestellt. Das Werk stellt die Erde her und eine Welt auf. »In-sich-auftragend eröffnet das Werk eine Welt...«⁷⁷, die »das immer Ungegenständliche ist, dem wir unterstehen, solange die Bahnen von Geburt und Tod, Segen und Fluch uns in das Sein entrückt halten.«⁷⁸ Das Sein entrückt und verstellt das Ich. Im Gegensatz zur verheißenden Erlösung, den Weg aus dem allgemeinen Verderben zu weisen und den Absturz des Ichs zu verhindern, wird das Subjekt nicht gerettet, sondern verschwindet in der »Lichtung des Seins«. Die ontologische Struktur des Dings, des Zeugs, des Werkes eliminiert das Subjekt, den Produzenten. Das Werk stellt zwar eine Welt her, sie bleibt aber paradoxerweise ungegenständlich, d. i. absolut, überbelichtet vom Sein. Das Sein ist gleichsam der Tod des Ichs wie der Dinge.

Das hat ja die politische Ontologie Heideggers so anfällig für die schrankenlos unmenschlichen Interessen des Naziregimes gemacht. Das Ich verschwindet

ontologisch in der Welt. Die Verweisungen des Seins treiben das Ich wertloses, weil seinsverlorenes Ding erst recht in die Welt der Dinge. Die Lichtung des Seins programmiert den Absturz des Ichs in das Reich der Dinge, die schließlich auch verlöschen im reinen Sein.

Das Subjekt und die Spaltung: Ich ist ein Anderer

Die Furcht des Herrn
ist der Anfang der Weisheit. •
G. W. F. Hegel⁷⁹

Der Ausweg ist schrecklich, aber zumindest nicht eine derart schreckliche Täuschung wie die hermeneutische Phänomenologie, nicht so trostlos wie die politische Ontologie. Eine komplizierte Kreuzung von Hegel und Kant, gelesen durch de Saussure, Saussure und Jakobson und auf Freud angewandt, allerdings mit Phänomenologie abgesichert, weist auf eine mögliche Richtung des Auswegs des Ichs aus dem Reich der Dinge. Der Fluchtpreis ist allerdings paradox. Der Absturz des Subjekts wird ausgerechnet durch die Abdankung des Ichs gemildert, und der Zwang der Dinge wird ausgerechnet durch ein neues Objekt gelockert. Der Name dieses Dings ist »Objekt klein a«, und die Rede ist von Jacques Lacan.

Von Anfang an ist das Subjekt auf der Suche nach jeweils spezifischen Objekten, die sein Begehren befriedigen. Primär liegt also ein Verlust, ein Mangel vor, den der Wunsch des Subjekts füllen möchte. Die Wunscherfüllung konstituiert das Reale, dort, wo Phantasie und Realität zusammenfallen. Das Reale ist also nicht zu verwechseln mit Realität. Der Wunsch will deshalb immer mehr als die reale Befriedigung des Jetzt, weil die Phantasie jenen Aspekt des Subjekts darstellt, der »das ins Unendliche fast nicht Objektive« (Schelling) verkörpert. »Alle Lust will Ewigkeit« – mit dieser Formel hat Nietzsche der Endlichkeit der Hegelschen Freiheit die Unendlichkeit des Wunsches gegenübergestellt, Lacans Mehrlust. Der Mangel wird also für das Ich nie gelöscht, sondern ist im Gegenteil für die Konstruktion des Ichs notwendig, natürlich auch das Ertragen des Mangels. Durch die Ewigkeit der Mehrlust, die das Weiterleben des Ichs garantiert, wird aber auch der Mangel verewigt. Daher ist das Genießen als Abarbeiten dieser Unendlichkeit für das Subjekt absolut notwendig.

sauberen Wohnungen. In der inszenierten Abstraktion der Fotografie kann also auch eine anale Aggressivität, eine Ordnung der Fäkalität zum Ausdruck kommen.

In dieser oralen Einverleibung des Ichs durch die Vase ist nicht nur ein Regreß in den Uterus, in den Mutterleib zu sehen, sondern ihrer gleichzeitigen phallischen Funktion wegen auch eine Angst, nämlich die Angst vor dem Fremden. In dieser Angst des Ichs, von Objekten aufgesaugt zu werden, drückt sich die Angst aus, das Eigene werde im Fremden aufgehen, verschwinden. Die freiwillige Selbstaufhebung ist vorausseilende Abwehr der Erniedrigung durch das Fremde. In dieser Angst artikuliert sich die Abwehr des Anderen. Die Rolle des Anderen, des Unbewußten, des Verdrängten fehlt in diesen Werken. Darum fehlt auch die Frau. Oder bedeutet die Abwesenheit der Frau, des Anderen, gerade den Hinweis auf das Verdrängte, das Unbewußte, also die Aufarbeitung der Verdrängung? Die Verwerfung des Anderen kommt durch den phantasmatischen Regreß in den Mutterleib, die orale Einverleibung durch die Vase, zum Ausdruck. Aus der Erfahrung des Mangels, die verdrängt wird, entsteht der Wunsch nach einer organischen, anthropomorphen Totalität zwischen Ich und Ding, die aber nur imaginierbar ist. In so einem (Wunsch-)Denken muß der Andere verworfen bleiben, auch der Andere in sich selbst. Da der Andere (im Namen des Vaters) aber trotzdem bleibt, kommt es zu »ödipalen Komplikationen«, wie eine Arbeit von Bernhard Blume heißt – (allerdings von ihm selbst mit einem Fragezeichen versehen).

Die verdrängte Kastrationsangst, die aus dem Schrecken der Einverleibung durch das Andere spricht, verursacht auch das Versagen des Genießens. Das Verdrängen wird verdrängt und das Genießen wird versagt. Das Ver-

drängen ist beim Subjekt dieser Fotografien nicht anwesend, ist aber ein Ergebnis der Verdrängung. Verdrängung und Verwerfung des Anderen stehen deshalb in ursächlichem Zusammenhang, weil im Entsagen des Genießens auch das Eingeständnis des Mangels versagt wird. In der Abwehr des Fremden wird die Angst ausgedrückt, die verdrängte Angst, das Fehlen des Anderen als Ursache des Begehrens einzugestehen.

Der Andere wird als Ursache des Begehrens verdrängt und verworfen und mit ihm das Begehren selbst. Ich begehre, daher bin ich, und ich bin, daher begehre ich – diese Dialektik existiert im Subjekt dieser Bilder nicht, sondern nur das Cogito. Es wird verdrängt, daß wir nicht nur Gefangene der Gegenstände, sondern auch des Begehrens sind, gefesselt an den Mangel. Im Fehlen der Begierde wird der Mangel verewigt statt der Mehrlust. Genießen wird versagt, statt dessen gibt es Mehrverlust. (Man könnte daher auch von »Vasen-Verlusten« sprechen.)

Dadurch wird die Spaltung des Subjekts auf eine Spaltung zwischen Ich und Ding reduziert. Denn im Verdrängen des Mangels als Ursache des Begehrens, aus dem die Spaltung des Menschen als Subjekt und Objekt des Begehrens erwächst, wird auch die Spaltung des Subjekts verdrängt, das sich als Mangel erfährt, als Wesen, welches das Sein aufhebt. Die Spaltung des Subjekts, das sich im Begehren des Anderen erfüllt, zumindest symbolisch, wird ausgesetzt, weil nicht akzeptiert wird, daß seit der Entdeckung des Unbewußten das Ich sich selbst nicht mehr setzen kann. Daher wird der Andere ausgelöscht, fehlt die Frau. Daher regressiv, daher Vase, daher Mutterleib, daher Verschwinden in den Dingen statt in Personen.

Die phallische Ordnung wird deshalb so anal aggressiv, weil das Subjekt die Bedrohung der Spaltung nicht ertra-

Der Mensch, B. die Mutter, ist das erste Objekt des Begehrens des Subjekts. Das Ich setzt also nicht sich selbst, es setzt auch nicht das Nicht-Ding, das Objekt, wie die klassische Philosophie idealistischen oder phänomenologischen Zuschnitts, sondern im Begehren des Subjekts wird das andere Ich zum Objekt, d. h. entwickelt sich wieder die Hegelsche Dialektik von Knecht und Herr, die Macht. Das Ich setzt also das Andere, den Anderen. »Das Ich (je) ist nicht das Ich (moi)«, sagt Lacan. »Ich bin Ich und setze mich selbst«, sagte noch Fichte. Das Ich setzt sich aber nicht selbst als Ich, sondern konstruiert sich durch den Anderen. »Ich ist ein Anderer« – diesen Topos der Moderne hat Rimbaud eröffnet. Das fundamental Schizoide im Homo sapiens durch seine Subjekt-Objekt-Beziehung ist ein Riß, der nur auf dem Feld des Realen, der imaginären totalen Wunscherfüllung, also in der Psychose, verhüllbar ist. Das Subjekt konstituiert sich also aus diesem Riß.

Eine aufmerksame Lektüre von Kant hätte das aber schon angedeutet. »Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt.« Das Ich als Cogito ist das Subjekt, die Person. Das Ich als Cogitatum, als intentionales Objekt des Bewußtseinsaktes, ist Objekt der Anschauung. Das Denken, das »Ich denke«, erzeugt schon die Spaltung im Subjekt selbst. Das Ich ist also nicht nur das Denken. Die Spaltung gehört zum Wesen des denkenden, sprechenden Ichs. Das Begehren spaltet das Ich ebenso. In der Reflexion macht sich das Subjekt zum Objekt seiner Selbst. Im Begehren, im »Ich wünsche«, macht sich das Subjekt zum Objekt des Anderen, in dessen Macht die Befriedigung des Begehrens liegt. In der Wunscherfüllung bin ich abhängig vom Anderen, denn nicht ich selbst kann meinen Wunsch erfüllen. Das Wesen des Wunsches besteht ja darin, über das Feld meines Ichs hinauszugehen. Ich wünsche ja, weil ich selbst mir nicht genügend bin, ich wünsche mir nur etwas, das außerhalb meines Ichs liegt. Im Wissen wie im Begehren erzeuge ich also den Anderen, die Macht des Anderen.

Aus der Macht des Anderen über das Ich konstituiert sich also das Subjekt. »Am Nebenmenschen lernt darum der Mensch erkennen«, schreibt Freud. Er ist »das erste Befriedigungsobjekt, im fernem das erste feindliche Objekt«, wenn er die

Befriedigung nicht gewährt, oder versagt, aber auch dritte, die einzige helfende Macht.«⁸⁰ Durch das Begehren wird das Subjekt abhängig vom anderen. Die Objekte des Begehrens haben die Macht, die Befriedigung zu gewähren oder zu versagen. Die Dialektik des Begehrens wiederholt also die Dialektik des Herrn und Knechts. Der Wunsch, der das Subjekt konstituiert, ist immer eingebettet in diese Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, von Ich und dem Anderen. Auch wenn man sich selbst die Befriedigung versagt, um der Macht des Anderen die Wunscherfüllung zu versagen, vorzubeugen, also das Genießen ausschlägt, steht man daher noch immer in der Macht des Anderen.

Daher greift die klassische, humanistische, rational idealistische Idee des Subjekts nicht mehr, die bei Descartes begonnen hat. Auf das Cartesianische »Cogito, ergo sum«, auf das sich selbst Husserl noch bezieht, obwohl er Descartes' universellen Zweifelsversuch anzweifelt, repliziert Lacan: »Ich denke, wo ich nicht bin, also bin ich, wo ich nicht denke.« Zwar gibt es für Husserl auch das Cogito im Sinne »Ich vollziehe einen Bewußtseinsakt«, »ich vollziehe cogitationen«. Aber diese Cogitatio, »Ich nehme wahr, ich habe Bewußtsein von etwas, ich urteile, ich begehre«, ist nicht von ihrem Cogitatum, Wahrgenommenen, zu trennen.

Im Erlebnis des Cogito richtet sich das Ich auf das intentionale Objekt. »Zum cogito selbst gehört ein ihm immanenter ›Blick-auf‹ das Objekt, der andererseits aus dem ›Ich‹ hervorquillt, das also nie fehlen kann.«⁸¹ Dieses Objekt hat Lacan zum berühmten »Objekt klein a« weiterentwickelt, als »kleines Etwas vom Subjekt, das sich ablöst, aber trotzdem ihm zugehörig ist, von ihm bewahrt wird.« Dieses Objekt erfüllt für das Subjekt das Phantasma des Genießens, d. h. die unmöglich erreichbare Funktion, seinen Mangel zu decken. Das Begehren ist das Phänomen einer Spaltung, in Ablösung und Zugehörigkeit, in Anwesenheit und Abwesenheit (des geliebten Objekts z. B.), in Erfüllung und Versagung (die Macht des geliebten Objekts). Die Erfahrung des ursprünglichen Mangels (z. B. ein Mann zu sein und keine Frau), der im Subjekt selbst geboren wird, macht aus dem Wunsch das Begehren des Anderen, macht die Subjekte zu »Statthaltern für die Ursache des Begehrens« (Lacan). Die unendliche Bewe-

gen kann. Seit aber das Unbewußte Sein geworden ist, ist das Ich nicht mehr Herr im eigenen Haus. Man muß also Hegels Worte: »Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Anderen bin« umdrehen und sagen: »Im Denken bin ich nur frei, wenn ein Anderer in mir ist.« Nur wenn ich nicht »schlechthin bei mir selbst bleibe«, und der Gegenstand, der mein Wesen ist, getrennt »mein Für-mich-sein ist«, dann erst kommt das Ich zu sich.

Die Wohnung als allegorische Inszenierung der Korrespondenz von Welt und Ich, Leib und Subjekt, wird deshalb so durcheinandergewirbelt – zumindest inszenatorisch, d. h. in der Psychose, denn der Psychotiker ist derjenige, welcher das Reale nur inszeniert –, um diesen Zustand des Ichverlusts, d. h. des Kontrollverlusts des Ichs anzuzeigen, wodurch aber auch offenbar wird, daß sich dieses Ich eben nur durch Kontrolle über das Andere (Subjekte und Dinge) definiert. Weil aber das Ich Herr im eigenen Haus sein möchte, gibt es von der abgebildeten Wohnung auch Bilder einer fäkalischen Ordnung der Sauberkeit und Strenge, welche die phallische Aggressivität, die angetreten ist, die allseitige Herrschaft des Ichs zu verteidigen, karikieren. Seit der Entdeckung des Unbewußten ist es im Heim des Ichs unheimlich geworden. Jedes Heim ist für das Subjekt gleichzeitig unheimlich geworden, seitdem Ich ein Anderer ist. Daher ist nur ein verstümmeltes Ich zu sehen. Hier herrscht noch immer das Cogito, das Unbewußte spricht nicht. Fichtes Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich hat das Unbewußte als Nicht-Ich nicht wissen können. Aber ohne diese Einsicht, daß das Ich spricht, wo Es ist und dort wo Es ist, Ich werden soll, ist diese Unterscheidung nur eine weitere Kontroll- und Kolonisations-Instanz, die das Fremde, das Andere ausschließt.

Es geht also darum, die Spaltung zuzulassen, auf sich zu nehmen und zu ertragen. Denn die Spaltung des Subjekts durch das Denken und Begehren bewirkt nicht das Verschwinden des Ichs in den Dingen. Im Gegenteil, das Ich entsteht dort. Deswegen muß das Begehren zugelassen werden, denn im Begehren steckt auch das Aufbegehren des Subjekts, der Widerstand gegen den Gegenstand. Die Meuterei der Möbel, die in den Fotos inszeniert wird, wäre Ausdruck dieses Triebmoments, dieser Motivation, dieser Bewegung des Begehrens, das Unbewegte (Immobilien) in Bewegung (Mobiliar) zu versetzen.

Die Fotos zeigen daher keinen Aufstand der Abstrakten, sondern einen (gegen-ständlichen) Auf-stand des Subjekts gegen den Gegenstand. Da es sich um unser aller bürgerliches Subjekt handelt, schrumpft die Gegenstandswelt zum bürgerlichen und kleinbürgerlichen Wohnzimmer. Ontologie und Metaphysik des abendländischen Groß- und Kleinbürgers werden folgerichtig im Wohnzimmer abgehandelt: Möbel-Moral, Möbel-Metaphysik. Der leere Sessel als das »Selbst«, der Tisch als Opfergabe, die Tapete als Welt-Anschauung. Ersehnte Übereinstimmung mit der Natur wird zur Karikatur durch Übereinstimmung mit den Möbeln: der Urlaubstraum zu Hause. Der Kanapeebezug ersetzt den Sinnbezug. Die kleinkarierte Möbelwelt wird schicksalhaft, und die Kredenz wird zum Altar, auf dem Existenz und unbegrenzte Erfahrung dem Anpassungszwang und der Normalität geopfert werden. In diesem Wahnzimmer der Metaphysik werden die Möbel zu Draperien eines Psycho- und Sozialdramas. Das bürgerliche Leben ist eine embryonale Reise vom Schwangerschrank der Mutter, über den Wohnzimmer-schrank, zum Sargschrank der Vase.

Im Begehren steckt auch das Aufbegehren gegen das

gung von Me und Erfüllung treibt das Begehren zum atthalter-Sein des Begehrens selbst, zum Begehren des Begehrens.

Das »Ich denke« begründet also nicht die Einheit des Subjekts, da die Dialektik des Begehrens, wie auch der Reflexion das Subjekt auf den Anderen verweist, sondern bezeugt im Gegenteil seine Spaltung im Sinne »das Ich ist ein Anderer«. Das »Objekt klein a« – das bloß imaginierte Objekt, das reale Folgen hat – ist das eigentliche Objekt, welches die Fallhöhe des Subjektes bestimmt. Die Identität des Ichs wird nämlich auf der Spaltung aufgebaut, welche das »Objekt klein a« als Objekt des Begehrens bewirkt, auf dem »anderen Schauplatz« des Unbewußten. Dort spricht das Ich als ein Anderer. Das Unbewußte ist der tödliche Schlag gegen die idealistische Philosophie des Ichs als Selbsterzeuger des Ichs. Die Geschlechterdifferenz weist z. B. stets darauf hin, daß dem jeweiligen Ich selbst etwas fehlt, das im Anderen existiert. Dieser Ort des Anderen ist das Unbewußte, wo der Mangel, das Verdrängte, das Andere sich artikuliert. Dieser Mangel ist aber, wie wir gesehen haben, untrennbar mit dem Subjekt verbunden, gehört zum Erzeugerprinzip des Ichs. Also ist das Unbewußte, wo das Nicht-Ich schließlich gelandet ist, notwendiger Teil des Subjekts. Angeblich ist Freud durch die Bemerkung Schellings: »Unheimlich nennt man Alles, was im Geheimnis, im Verborgenen bleiben sollte und hervorgetreten ist«, angeregt worden, sich dem Verdrängten, dem Unbewußten zuzuwenden. Das Unbewußte als das neue, eigentliche Nicht-Ich zertrümmert die Einheit, die Identität des Ichs. Wenn Denken mit Bewußtsein identifiziert wird, wie es in der idealistischen Philosophie der Fall war, das »Ich bin«, dann ist das Unbewußte das »Ich denke nicht«, die Negation des Cogito. Das Ich ist mehr als das Cogito, weil zum Ich das Unbewußte gehört. Daher sagt Lacan:

»... also bin ich, wo ich nicht denke«, weil der Ort des Ichs das Andere, das Unbewußte auch ist. Wo das Ich denkt, verliert es sich, unterdrückt, verdrängt es sich, ist es nicht wirklich. Daher: »Ich denke, wo ich nicht bin, ...«

Das Ich kann sich seit der Entdeckung des Unbewußten nicht mehr selbst setzen und denken. Im Unbewußten, strukturiert wie eine Sprache, findet der Diskurs des Anderen statt, auf dem das Subjekt

aufgebaut ist. Nur dort spricht und denkt das Subjekt, wo es sich in der Sprache des Anderen erfährt. Die Idee des Subjekts wird zur Farce, weil das Ich selbst dezentriert und gespalten ist. Das neue Subjekt gewinnt seine Selbstgewißheit nur im Unbewußten (nicht im Sein, nicht im Cogito), damit in der Täuschung. Nicht eine Heideggersche Überdosis an Sein, sondern ein »Entzug an Sein« rettet also das Subjekt. Das Sein ist nicht dort, wo die Wahrheit ist, wo ich denke – und wo ich denke, daß die Wahrheit ist, ist sie auch nicht. Das ist die Hegelsche Bewegung des Denkens, angereichert um das Unbewußte (als das Nicht-Ich). Auch das Ich ist nicht dort, wo das Sein ist und wo die Wahrheit ist. Das ist die eigentliche Botschaft der Lehre von der Macht des Unbewußten, von der Rede des Anderen im Unbewußten. Es gibt also einen Ausweg, aber nur ohne alle Ausflüchte.

Das neue Subjekt ist aus der Debatte um die Dinge mehrfach dezentriert und abgestürzt hervorgegangen. Die Setzung des Ichs als Ich ist gescheitert, da Ich ein Anderer ist. Die Struktur des Selbstbewußtseins entlarvt sich als imaginär. Am Ort des Anderen, in der symbolischen Ordnung, wirft sich das Subjekt unter, findet sich als sprechendes Wesen wieder, dort wo das Ich nicht weiß, weil das Unbewußte als Diskurs des Anderen spricht. Das wahre Subjekt ist das »Es spricht«. Im Ursprung des Begehrens als Begehren des Anderen ist das Subjekt für immer an einen Mangel gefesselt, den es nur als Täuschung stillen kann, oder symbolisch, d. h. in der Sprache. Allerdings muß dieses neue schwankende Subjekt, das sich zwischen Entfremdung und Einheit, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Herr und Knecht, zwischen Ich und Anderem, zwischen Eigen und Fremd, zwischen Bewußt und Unbewußt sprachlich konstituiert, also die Spaltung auf sich nimmt, sich von der Identifikation mit den Dingen (der realen Befriedigung des Begehrens) und von der Identifikation mit dem Begehren selbst, der imaginären Verhaftung am Anderen, lösen und in das Symbolische eintreten. Das Subjekt muß seine Allmachtsphantasien aufgeben, das Eintauchen in die Totalität des Seins und des Wunsches vergessen und eine neue Distanz, einen neuen Abstand zum Sein und Ich, zum Realen und Imaginären einnehmen, weil nur im Symbolischen das Ich unter

Subjekt des Begehrens, aber auch gegen das Objekt des Begehrens. Das Aufbegehren ist der Beginn des Aufstands. Das immanent fortschrittliche Moment im Warenfetisch könnte daher gerade diese Umformung des Gegenstands zum Tauschwert sein, nämlich in einen von seiner Funktion befreiten Gegenstand. Hat Heidegger als Funktion des Gegenstands seine Verlässlichkeit, sein Dienen angeben, verweist Baudrillard darauf, daß der moderne Gegenstand von seiner Funktion befreit ist, also nicht dient. Das Verhältnis zwischen Ich und Ding ist also nicht mehr ein einfaches Verhältnis zwischen Herr und Knecht. Denn ein derart befreiter Gegenstand könnte mit einem Ich, das von seiner Funktion als Leib, als Ding etc. befreit ist, korrespondieren. Ein Aufbegehren gegen Einrichtungsgegenstände könnte dann ein Votum für das Genießen von Mehrrichtungsgegenständen, von pluri-funktionalen Operationen sein. Dann würden wir auch lernen, nicht mehr nur (wie der Psychtiker) in verworfenen Signifikanten (dem Namen des Vaters, des Gesetzes, und in seinem Widerstand dagegen) im Realen zu sein. Dann erst, in dieser Entblößung eines (erzwungenen) Sinns, würden wir lernen, »ödipale Komplikationen« aufzuheben.

Die Entzweiung von Ich und Ding, von Ich und Nicht-Ich und schließlich die Entzweiung des Subjekts selbst sind ein fortlaufendes Begehren der Differenz. Diese unendliche, sich spiegelbildlich vervielfachende Bewegung der Spaltung, deren Opfer und Meister wir sind, hat Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 bereits als Schweben begriffen. Zwischen Subjekt und Objekt und danach zwischen Objekt und Subjekt hin- und hergerissen wie zerrissen, »vervierfacht« sich das Ich: »schwebend wiederum zwischen dem zwiefachen Schweben« (Fichte). Eben

darum schwebt alles in den Fotografien von Anna und Bernhard Blume.

Die Tiefe des Kunst-Werkes von Anna und Bernhard Blume kann an dieser formalen und philosophischen Präzision ermessen werden, d. h. an der Höhe der Problematik, auf der es angesiedelt ist. Diese Höhe ist die Falltiefe des Subjekts in der Neuzeit. Die Qualität dieses Werkes wird daher auch von den Fragen bestimmt, die es erhebt. Wird das Subjekt weiterhin durch Schweben in seinem Fall aufgehoben werden können, oder durch Arbeit und Genießen im Fallen gehemmt? Wird der Fall zum Halten gebracht durch Festhalten an den Dingen, durch narzisstische Vereinigungen mit Dingen, durch Verschwinden in den Dingen, oder durch symbolische Morde an Dingen und Entzug von Sein?

Wenn der Mensch das Wesen ist, welches nur ist, wenn es das Sein aufhebt, bedeutet das, nicht das Ich soll im Sein verschwinden, sondern das Sein im Ich. Seinsentzug.

Vermittlung d... deren zur Sprache kommt. Durch einen Mord am Sein und am Ding kann das relativierte Subjekt seine symbolische Souveränität erlangen, diesseits des Realen und jenseits des Imaginären. Durch den Tod des Dings kann das Symbolische entstehen, auf welchem Feld das Ich zu retten ist, wenn auch als Symbol des Mangels, aus dem das Infinite des Begehrens erwächst. Jacques Lacan schreibt: »Das Symbol stellt sich so zunächst als Mord der Sache dar, und dieser Tod konstituiert im Subjekt die Verewigung seines Begehrens.«⁸²

Die Beschreibung der Beziehungen zwischen dem Ich und den Dingen endet also mit einem Mord an den Dingen, denn der Mensch ist »das negative Wesen, welches nur ist, insofern es Sein aufhebt.« Nicht das Ich soll im Sein verschwinden, sondern das Sein im Ich. Seinsentzug.

Anmerkungen

- 1 J.-Ch. Ammann, in: 2. Informationsheft zur Architektur und Sammlung. Museum für Moderne Kunst, Frankfurt am Main 1989, S. 62
- 2 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp TB, Frankfurt am Main 1986, S. 91-92
- 3 op. cit., S. 87
- 4 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Band 1. Suhrkamp TB, Frankfurt am Main 1974, S. 75:
 - a) Der Raum stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.
 - b) Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist.« op. cit., S. 80:
 - a) Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhing, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert.
 - b) Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt, oder Lage etc., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserm innern Zustande.«
- 5 op. cit., S. 81
- 6 op. cit., S. 87
- 7 op. cit., S. 96
- 8 op. cit., S. 76
- 9 ibid.
- 10 op. cit., S. 78
- 11 F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Band 1, 1794-1800. Suhrkamp TB, Frankfurt am Main 1985, S. 165
- 12 op. cit., S. 55

- 13 op. cit., S. 13:
- 14 op. cit., S. 13:

»Reines Seyn ist nämlich nur im Ich denkbar. Das Ich ist schlechthin gesetzt. Das Nicht-Ich aber ist entgegengesetzt dem Ich, mithin ist es seiner Urform nach reine Unmöglichkeit, d. h. schlechterdings nicht im Ich setzbar. Nun soll es aber doch im Ich gesetzt werden, und dieses Setzen des Nicht-Ichs im Ich vermittelt nun die Synthesis dadurch, daß sie die Form des Nicht-Ichs selbst mit der Form des Ichs zu identificiren, d. h. das Nicht-Ich des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs zu bestimmen strebt.

Da nun reines Seyn Urform aller Setzbarkeit im Ich ist, die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich aber nur durch Synthesis vermittelt wird, so ist die Form des reinen Seyns, insofern sie dem Nicht-Ich zukommen soll, nur als Angemessenheit zur Synthesis überhaupt denkbar (nach Kantischer Sprache: objektive Möglichkeit, d. i. Möglichkeit [Setzbarkeit im Ich], die einem Objekt, als solchem, zukommt, ist nur in der Angemessenheit zur Synthesis enthalten).«
- 15 op. cit., S. 127
- 16 op. cit., S. 106, 111
- 17 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 148-149
- 18 op. cit., S. 148
- 19 op. cit., S. 150-151
- 20 op. cit., S. 154
- 21 op. cit., S. 156
- 22 op. cit., S. 153
- 23 op. cit., S. 154
- 24 op. cit., S. 360
- 25 op. cit., S. 361
- 26 op. cit., S. 363
- 27 op. cit., S. 362-363
- 28 op. cit., S. 155
- 29 op. cit., S. 163
- 30 op. cit., S. 170
- 31 op. cit., S. 172
- 32 op. cit., S. 175
- 33 ibid.
- 34 op. cit., S. 175-176
- 35 F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Band 1, S. 126
- 36 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. Dietz Verlag, Berlin-Ost 1962, S. 49
- 37 op. cit., S. 52
- 38 op. cit., S. 58
- 39 op. cit., S. 86
- 40 op. cit., S. 85-87

- 41 Guy Debord, *Die Gesellschaft des Spektakels*. Ed. Nautilus, Hamburg 1978, S. 108
- 42 op. cit., S. 18. Debord beschreibt in seinem Werk, das im Untertitel »Zu einer ökonomischen Kritik der Kultur« heißen könnte, den religiösen Charakter der Ware und die religiöse Ekstase beim Kauf von Waren sehr treffend: »Die Befriedigung, die die Ware im Überfluß durch den Gebrauch nicht mehr schaffen kann, wird in der Anerkennung ihres Wertes als Ware gesucht: dies ist der Gebrauch der Ware, der sich selbst genügt; und dies ist für den Konsumenten der religiöse Erguß vor der souveränen Freiheit der Ware. So breiten sich mit großer Geschwindigkeit Begeisterungswellen für ein mit allen Informationsmitteln gestütztes und angekurbeltes bestimmtes Produkt aus. Ein Kleidungsstil entsteht aus einem Film, eine Zeitschrift lanciert Klubs, die ihrerseits verschiedenen Ausrüstungen lancieren. An den Werbeschlüsselringen z. B., die nicht mehr gekauft werden, sondern als Zugabe bei dem Kauf von Prestigegegenständen geschenkt werden, oder die durch Austausch aus ihrer eigenen Sphäre herkommen, läßt sich die Äußerung einer mystischen Selbsthingabe an die Transzendenz der Ware erkennen.

Der verdinglichte Mensch trägt den Beweis seiner Intimität mit der Ware zur Schau. Wie bei dem krampfhaften Tummeln oder den Wunderheilungen der Schwärmer des alten religiösen Fetischismus, gelangt auch der Warenfetischismus zu Momenten schwärmerischer Erregung. Der einzige Gebrauch, der sich hier noch äußert, ist der grundlegende Brauch der Unterwerfung.« Op. cit., S. 32

- 43 op. cit., S. 7
- 44 op. cit., S. 8
- 45 op. cit., S. 23
- 46 op. cit., S. 9
- 47 op. cit., S. 11
- 48 op. cit., S. 86-87
- 49 op. cit., S. 89
- 50 op. cit., S. 86
- 51 op. cit., S. 15
- 52 ibid.
- 53 Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. (Lausanne/Paris 1916) De Gruyter, Berlin 1967, S. 137

- 54 Karl Marx, *Das Kapital*, S. 108
- 55 Jean Baudrillard, *Das Ding und das Ich* (Le système des objets) Europaverlag, Wien 1974, S. 74
- 56 Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen, gehalten 1907 als Einleitung zu »Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft«. Husserliana, Band II. Martinus Nijhoff, Den Haag 1950
- 57 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch. Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, S. 6
- 58 Edmund Husserl, *Ideen...*, 2. Buch. 1952, S. 316-317
- 59 op. cit., S. 317
- 60 ibid.
- 61 op. cit., S. 326
- 62 Edmund Husserl, *Ideen...*, 1. Buch, S. 88
- 63 op. cit., S. 106
- 64 Edmund Husserl, *Ideen...*, 2. Buch, S. 180-181
- 65 Edmund Husserl, *Ideen...*, 1. Buch, S. 89
- 66 op. cit., S. 88
- 67 ibid.
- 68 Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. Neske, Pfullingen 1962, S. 46
- 69 F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Band 1, S. 112
- 70 op. cit., S. 111
- 71 Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*. Reclam, Stuttgart 1962, S. 27
- 72 op. cit., S. 30-31
- 73 op. cit., S. 31
- 74 op. cit., S. 32-33
- 75 op. cit., S. 34
- 76 op. cit., S. 47
- 77 op. cit., S. 44
- 78 op. cit., S. 45
- 79 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 153
- 80 Sigmund Freud, *Entwurf einer Psychologie* (1895). In: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. Fischer, Frankfurt am Main 1962, S. 337
- 81 Edmund Husserl, *Ideen...*, 1. Buch, S. 81
- 82 Jacques Lacan, *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*. In: *Schriften I*. Walter Verlag, Olten/Freiburg 1973, S. 166