

# Peter Weibel

Camera Austria, Nr. 38

C A 38 / APP 1/P2

p. 3-16

## DIE DINGE, DIE ZEICHEN, DIE WAREN. (1991)

## OBJECTS SIGNS COMMODITIES

Mein Beitrag geht von dem Modell aus, daß Philosophie und Ästhetik sich seit etwa 1800 unter dem Zwang der industriellen Revolution und der dadurch entstandenen Transformation der Dingwelt entwickelt haben. Ich versuche heute zu zeigen, daß die Fotografie und nach ihr Film, Video, Computer wahrscheinlich den wesentlichsten Beitrag dazu geleistet haben, daß die Objekte zu Zeichen und Waren geworden sind. Das heißt also, daß die Identität des Objekts und damit die Identität des Ichs, was ja kausal verbunden ist, eigentlich verloren gegangen sind.

Die Debatte um die Dinge geht davon aus, daß am Anfang nicht die Zeichen waren, und nicht die Zahl und nicht das Wort, sondern wirklich *die Dinge*. 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. Gerade daraus entsteht der Zusammenhang von Ich und Gegenstandswelt. Der Zusammenhang 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.

»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.«<sup>1</sup> Sie sehen, daß Hegel vollkommen ungeniert die Sprache der Objektwelt gleichzeitig mit der Sprache des Ichs anführt. Aber als Allgemeines bilden sie nicht das Eigentliche. 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, in denen 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 anhing, mithin von dem Subjekt subtrahierbar wäre. Kant sagt: »Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.« Der Raum als die reine Form aller äußeren Anschauung ist aber eine Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt.«<sup>2</sup> Hier ist der Versuch klar ausgesprochen worden, die Dingwelt zu objektivieren, was schon ein Paradoxon ist, weil objektivieren ja heißt, etwas zum Gegenstand zu machen. Wie kann ich versuchen, die Dinge als Dinge zu objektivieren? Kant hat diesen Widerspruch erkannt und hat zwei Möglichkeiten gesehen: hinter das zurückgehen, was die Dinge sind, sich auf die Suche nach dem *Ding an sich* begeben, das natürlich nicht existiert; oder auf die Erfahrungen, auf die Kategorien zurückgreifen, aus denen die Dinge entstehen: Zeit und Raum. Der berühmte Begriff »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 in der 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

*I shall base the following exposé on the premise that since about 1800 the development of philosophy and aesthetics has changed profoundly under the exigencies of the Industrial Revolution, and the transformation of the objective world it caused. I shall also endeavour to illustrate that photography, film, video, and the computer together probably constitute the decisive factor contributing to the transformation of objects into signs and commodities. Hence objects have in fact lost their identity, and the two being causally linked, so has the human Self.*

*The quest for the real nature of objects hinges on the proposition that in the beginning there were not signs, number, and the word, but really just things. Man is confronted by things, looking at them, pondering their nature, observing them, producing and consuming, desiring and damning them. Such interaction makes up the relation between Self and the objective world. Traditionally, the quest for the link between subject and object as a mirror of experience and knowledge has been fundamental in both philosophy and art.*

*»Sensual experience hence perceives that it derives its essence neither from the object nor from the Self: for what I am talking about is something inessential to either, the object and I are some general entity in which that Now and Here and I cannot be sustained.«<sup>1</sup> Hegel quite unflinchingly takes the language of the objective world to be one with the language of self-expression. However, encompassing only general terms, it cannot express anything specifically real. Not only does Hegel expound on the relationship between object and the Self, but he goes on to describe the objective Sphere as Now and Here where the Self must inevitably become mutable. It was Kant, who in his »Critique of Pure Reason« (1781) had marked Time and Space as the fundamental terms for our perceptive experience. He does not define them as autonomous entities, though, nor as determinant derivatives of the object and thus as something that could be substrated from the subject: »A priori time constitutes the formal condition for any phenomenon. Space as the pure form of external perception is confined to providing the a priori condition for just external apparitions.«<sup>2</sup> Here we have a clear attempt to objectify the world of things, which is itself a paradoxical notion, as to put into objective perspective (objectify) actually means turning something into an object. How can I attempt to perceive objectively a thing as a material object? Kant did recognize the contradiction and suggested two solutions: to go beyond extant physical objective presence in search of the »Thing-in-Itself«, that naturally does not exist, or to rely on the experience of those categories from which objects would seem to emanate, i.e. time and space. Kant's famous expression of the »Thing-in-Itself« arose logically from his conception of the interplay between cognitive subject and reality: »We have been meaning to say that all our intuitive perceptions are of nothing but the appearance of something imagined. The objects at which we are looking are not at all what we perceive them to be as such; nor are their pre-conditions in themselves really what they appear to us, and if we get rid of our own subject or even just the subjective nature of our senses, then all objective conditions in time and space, and even time and space themselves would disappear. As appearances they cannot exist by themselves, but only in our own selves. The real nature of things-in-themselves apart from any receptivity of our senses remains utterly unknown. We know nothing but our own way of perceiving them, which may not necessarily be the way of any other creature save man.«<sup>3</sup> The contradiction in terms is obvious. On the one hand the object is outside the Self's perceptive grasp, yet it can only be sited by and in relation to that Self. The thing may exist irrespective of its recognition by the subject, nonetheless objects are extant only as an activity on the part*

unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muß.<sup>3</sup> Hier wird der Widerspruch deutlich. Der Gegenstand einerseits ist durch das Ich nicht erreichbar, wird aber andererseits durch das Ich erst gesetzt. Das Ding existiert einerseits unabhängig vom Erkennen des Subjekts, andererseits existieren die Dinge nur als Tätigkeit des erkennenden Subjekts. Das »Ding an sich« ist nicht selbst Objekt der Erkenntnis, sondern geradezu die Voraussetzung, der transsubjektive, der transzendente Grund allen Seins, der aus dem reinen Bewußtsein nicht ableitbar ist. Die absolute Wirklichkeit ist nicht nur metaphysisch denkbar, sondern muß in logischer Konsequenz erfunden werden, um den Schwierigkeiten der eigenen Erkenntnistheorie abzuweichen.

Aus dieser Problematik entsteht ein ganzes Netz von Absolutheitsansprüchen: das absolute Ich oder das Ding an sich, das absolute Ding oder das absolute Sein. Schließlich entsteht der »Beschluß der transzendentalen Ästhetik«, deren berühmter Paragraph so lautet: »Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie: wie sind synthetische Sätze a priori möglich?« Kant sagt hier: unsere Urteile können nie weiter reichen als auf die Gegenstände unserer Sinne. Wie soll ich über etwas sprechen, das sich jenseits meiner O befindet? Wie kann ich die Anzahl der Objekte erweitern, sodaß sie über die Möglichkeiten meiner Erfahrung hinausgehen? Das wäre eine dankbare Aufgabe für die Fotografie: die Objektzahl der Welt so zu erweitern, daß sie über meine sinnlichen Möglichkeiten der Erfahrung in Raum und Zeit hinausgehen. Die meisten Fotografen jedoch geben lediglich das wieder, was sie sehen. Die transzendente Ästhetik behauptet die Identität von Raum und Zeit, welche damit abstrakte Größen sind. Beweglichkeit wird im Raum nur durch Erfahrung gefunden und in der Zeit nur durch die Objekte, die sich verändern. Das bedeutet, daß die Fotografie Raum und Zeit gar nicht abbilden kann wie sie existieren oder wie sie uns anmuten durch die sinnliche Anschauung. Sie sind nur als Abstraktion visualisierbar. Die Fotografie soll über die transzendente Ästhetik, die unsere Sinnlichkeit mittels der Vernunft übersteigen will, hinausgehen und nicht die Identität von Zeit und Raum anstreben, sondern gerade im Brechen, im Spalten der Identität den eigentlichen Grund für die Existenz des Menschen erkennen.

Die transzendente Sehnsucht des Menschen birgt die Gefahr in sich, daß die konkreten Bedingungen seiner Erfahrungsmöglichkeiten wie die realen historischen Umstände seiner Produktion negiert Olen. Die Erscheinung der Dinge ist kritisch zu betrachten, weil sie sich stets ändern kann. Um die Erscheinungen zu retten, was als Aufgabe dieses Modells betrachtet werden kann, bedarf es eines transzendentalen Begriffs der Erscheinung, 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 seien und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seien.«<sup>4</sup> Kant selbst gibt in seiner Ästhetik dieses Defizit zu, wodurch die Frage nach einer Gegenstandswelt, die nicht erkannt werden kann, überflüssig erscheint. Aber das stimmt nicht. Man kann auch nach den Gegenständen in der Erfahrung fragen.

Ein typisches Beispiel für das Nichtfragen, welches den Aspekt, daß Dinge menschliche Artefakte sind, subtrahiert, ist Schellings Schrift »Bruno oder über die göttlichen oder natürlichen Eigenschaften der Dinge«. Dieser Titel, der auch »Bruno oder die menschlichen Eigenschaften der Dinge« hätte lauten können, hat eine exakte Parallele im ersten theoretischen Werk der Fotografiegeschichte von Fox Talbot 1839.<sup>5</sup> Talbot, der eine Maschine erfunden hat, die Bilder selbständig, ohne die Hand des Künstlers, herstellt, folgte der Philosophie der Zeit und nannte sein Werk »The Pencil of Nature« und nicht »Der Zeichenstift der Maschine«. Ausgehend von der Vorstellung, daß nur natürliche oder göttliche Eigenschaften der Dinge existieren, schrieb er, daß die Natur zu Ehren Gottes die Bilder selbst macht. Ich zitiere in diesem Zusammenhang Schelling: »Eben des-

*of the discerning subject. As such, it is not the object of cognition, but its very condition, the trans-subjective, transcendent foundation for all existence that cannot derive from mere consciousness. Not only can absolute reality be imagined metaphysically, rather the logical conclusion must in fact be its re-invention in order to solve the problems of one's self-centered epistemology.*

*A number of absolute claims arise from the problems outlined above: absolute identity of the Self or the thing-in-itself, i.e. the absolute object or absolute existence. In the end, this leads to the »decision of transcendental aesthetics«, with its famous paragraph expounding on the dissolution of the general aims of transcendental philosophy when doubting the a priori feasibility of synthetic tenets. Kant is saying, our judgement can never extend beyond the coverage of objects by the senses. How can you talk about anything that is beyond one's sensory perception? How could the scope for your grasp on phenomena as perceived objects be widened? Photography might have an interesting role to fulfill here, helping to extend the boundaries of perception beyond the mere sensory experience in space and time. However, most photographers will only reproduce what they can see anyway. Transcendental aesthetics are upholding the identity of space and time, which are hence transformed into abstract entities. Mobility in space can only be found with experience, and in time only through the surrounding objects that change their appearance. Thus photography is unable to reproduce the way that space and time exist around us or appear to our sensory observation. Only when abstracted can space and time be visualized and photography must go further than transcendental aesthetics that only seek to transcend the limits of sensuality via reason. It should not seek a union with the identity of time and space, but aim for the rift, breaking up identity and exposing the real purpose of human existence therein.*

*Man's transcendental yearnings are in danger of severely restricting the concrete conditions of the scope of his experiential faculties and denying the real historical truth of his production. The apparition of things must always be viewed critically as it can always change. In order to save the apparition, which in fact might be the object of our exercise here, you need a transcendental conception of that apparition, a 'critical recollection' of it. For, »nothing, that you look at in space is a thing-in-itself, nor is space a manifestation of the space occupied by the real shape of things; actually things as such remain unbeknown to us and what we might call physical objects are nothing but mere appearances emanating from our sensuality.«<sup>4</sup> Kant's own recognition of this deficit would seem to render obsolete our quest for the as yet unperceptible world of the real object. Nonetheless, it should be well worth our while to ask about the nature of the objects within our range of experience.*

*A typical example for a question about the human-artefact nature of things left unasked can be seen in Schelling's essay »Bruno, or Concerning the Divine or Human Properties of Things«, which effectively covers only human properties, so its title should be shortened, and which later would in 1839 find a parallel in the very first theoretical work on photography by William Henry Fox Talbot.<sup>5</sup> Talbot, who had invented a device that took images by itself without the intervention of the artist's hands, in line with the philosophy of the time, entitled his essay »The Pencil of Nature« (significantly not 'of machine'). Starting on the premise that there could only be natural or divine properties in anything, he wrote that nature itself produced the images in the greater honour of God. Here I would like to quote Schelling, who says, »Precisely because the subject is only conceivable in relation to an object, and the object in relation to a subject, none of the two can pertain to absolute unconditionality, for they are reciprocally dependent, both are mutually equal.«<sup>6</sup>*

*The object's reality is set by the subject. Here we have the precursor for Hegel's dialectics of master and slave that Lacan was to describe later as the dialectics of desire, the discourse of the Other which indicates that the object is actually being determined through the other, and not by itself. Schelling would counter: »The self emanates purely from itself. It posits itself as true identity, it is at one with itself.*

in bezug auf ein Subjekt denkbar ist, kann keiner von beiden das Unbedingte enthalten; denn beide sind wechselseitig durcheinander bedingt, beide einander gleichgesetzt.«<sup>6</sup>

Die Realität des Objekts wird durch das Subjekt gesetzt. Hier sehen wir bereits die berühmte Hegelsche Dialektik von Knecht und Herr, oder, wie Lacan es später umschreiben wird, die Dialektik des Begehrens, der Diskurs des anderen, wo angedeutet wird, daß das Objekt durch den anderen bestimmt wird und nicht durch sich selbst. In Opposition dazu sagte Schelling: »Das Ich ist bloß durch sich selbst. Es setzt sich alles als reine Identität, d.h. alles gleich mit sich selbst. Seine Urform ist die des reinen Seins«<sup>7</sup>, und Fichte schrieb: »Ich bin ich und setze mich selbst. Das Ich setzt sich schlechthin selbst.«<sup>8</sup> Immer wieder ist versucht worden, eine Identitätsphilosophie zwischen Ich und Ding oder Ich und Sein zu errichten. Hegel hat die Darstellung des Bewußtseins als Selbstbewußtsein als reine Abstraktion verdammt, weil »jeder an sich selbst durch sein eigenes Tun und wieder durch das Tun des anderen diese reine Abstraktion des Fürsich-Seins vollbringt.«<sup>9</sup>

Ich kann erst für mich sein, wenn ich mein eigenes Tun definiere durch das Tun des anderen. Das andere wird der Prüfstein, um zu erfassen, ob ich wirklich ich bin, ob ich für mich bin, ob ich ein Selbstbewußtsein habe. Die Wahrheit des Anerkanntseins als ein selbständiges Bewußtsein muß daher »auf den Tod des anderen gehen«. Hegel hat gewußt, daß zwischen Ich und Sein, zwischen Ich und Ding ein Kampf tobt, der auf den Tod hinausläuft, auf den Tod des anderen, der mich erst konstituiert. Er hat damit, bereits vor Marx, den 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. »Im unmittelbaren Selbstbewußtsein ist das einfache Ich der absolute Gegenstand, welches 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... 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, 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.«<sup>10</sup> Hier ist wichtig zu sehen, daß Hegel schon lange vor Lacan in die Frage des Bewußtseins den Begriff der Begierde, des Begehrens eingeführt hat.

Hegel geht es also nicht nur um die Errettung der Erscheinungen, wie die transzendente Philosophie es versucht, sondern um das Bewußtsein. Das war noch ein letzter Versuch, diese Philosophie zu verteidigen, das Bewußtsein zu schützen vor der Verdinglichung. Er beschreibt sozusagen den Prozeß der Verdinglichung des Subjekts im Monokapitalismus, dessen Bewußtsein ein Bewußtsein für ein anderes ist, d.h. ein Bewußtsein in Gestalt der Dingwelt. Mit Hegel erhebt sich die Stimme der Vernunft gegen den Prozeß der Verdinglichung, erhebt sich 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 den anderen ist, seine Entsprechung. Im Kapitalismus haben sich erstmals die »zwei entgegengesetzten Gestalten des Bewußtseins« veräußert und leibhaftige Gestalt angenommen. Was mir wichtig erscheint bei diesem Zitat ist, daß diese Dialektik gespeist wird vom Ding als Gegenstand der Begierde. Der Gegenstand ist also nicht nur Wille des Herrn, sondern er ist auch ein Affekt und das Bewußtsein ist der Affekt des Knechts. Das Elend des Subjekts im Zeitalter des Monokapitalismus und totalitärer Staaten besteht in diesem Fürsichsein, welches nur in bezug auf ein anderes für sich ist, und darin, Knecht der Dinge zu sein, gegenständliches Sein zu sein, ohnmächtiges Ich unter der Macht der Dinge mit aus-

*determine myself. The Self quite simply determines itself.«<sup>8</sup> There have been continual attempts to formulate a philosophy of identity linking Self and object, or Self and existence. Hegel dismissed the concept of conscience as self-awareness as a simplistic abstraction, because »everyone is performing this (kind of) abstraction of being for itself in his own actions and in the action of others.«<sup>9</sup>*

*Only when you have defined your own actions through the actions of the other can you be for yourself. The other is the yardstick by which I measure if I really am, whether I am for myself, whether I have a self-conscience. The reality of the recognition of an independent standing consciousness must therefore be based on »the death of the other«. Hegel knew that a fatal battle is being fought between Self and being, between Self and the object where only the death of the other could constitute the I. Thus, long before Marx, he had turned the lofty idealism of mind over matter upside down by involving the dialectic of the other into the problematic of individual identity, and rooting it firmly in a relation between object and Ego. »The ordinary I is the absolute object of our immediate self-consciousness. For us or in-itself it nevertheless constitutes absolute mediacy involving a fundamental pre-existing autonomy. The dissolution of that ordinary integrity is the result of our very first experience... whence they are the manifestation of two opposing forms of consciousness: one self-sufficient, defined by being-for-itself, the other not self-sufficient, whose life or existence is essentially conducted for Another. The former is master, the latter a slave. Consciousness being-for-itself is the master, whose integrity is mediated through another form of consciousness, namely one that is synthesized from self-sufficient being or material reality as such. The master is able to relate to both, to the thing-as-such, the object of desire, and to consciousness whose essence itself constitutes a material reality.«<sup>10</sup> It is interesting to note how, long before Lacan, Hegel here already introduces the notion of desire into the problem of consciousness.*

*Hegel is not merely concerned with saving phenomena like transcendental philosophy, but with the larger context of consciousness as such. He engaged in a last ditch attempt to defend philosophy and save the mind from being reified. In fact, he is describing the process of reifying the subject in monocapitalism, where its consciousness amounts to awareness through another, i.e. a consciousness governed by the physical shape of the world of objects. With Hegel the voice of reason rallies against the process of reification — and the voice of protest is raised against material reality. Non-autonomous consciousness has its counterpart in the slaves of capitalism toiling for their masters, essentially existing just for others. For the first time the two »opposing facets of consciousness« surface in capitalism where they find their embodiment. I think it is important to note that the entire dialectic in this quote feeds on the notion of the thing as an object of desire. It is not merely subject to the will of its master, but is itself affective, and consciousness would represent a slave's affective power. It is the scourge of the subject in this age of monocapitalism and totalitarian regimes to be condemned to this being-for-itself which in itself is possible only in relation to another. Slave to objects, to a material existence, where the Ego succumbs to the might of the object that can annihilate or control its desires. I mean the sort of desire triggered and controlled by others that can only be abrogated through the concept of labour.*

*Hegel has found a link between labour and consciousness, and a third term, which offers to liberate us from the slave / master relation. »I am free in thought because (there) I am not in another, but remain quite simply at home with myself and the object of my being with myself is myself in union with my being in a state of integrity with myself. Pondering thoughts is movement within myself.«<sup>11</sup>*

*But how to achieve freedom of thought and be free from the dialectics of master and slave, or metaphysically speaking, Self and object? »Labour is desire inhibited, annihilation delayed, or it educates.«<sup>12</sup> In what other way could labour possibly educate, but by creating a self-conscious awareness for labour itself. But, how can you negate work? As master you might say, someone else will do it for*

gelöschter oder gelenkter Begierde. Darunter verstehe ich die durch andere gesteuerte und bedingte Begierde, die aber nur aufgehoben werden kann durch den Begriff der Arbeit.

Den Begriff der Arbeit oder des Bewußtseins hat Hegel mit einem dritten Begriff in Beziehung gebracht, an dem er uns die Chance eröffnet, aus diesem Verhältnis von Knechtschaft und Herrschaft herauszukommen. »Indem im Begriffe des selbständigen Bewußtseins das Ansichsein das Bewußtsein ist, so ist die Seite des Ansichseins oder der Dingheit, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz als das Bewußtsein, und es ist uns eine Neugestalt des Selbstbewußtseins geworden; ein Bewußtsein, welches sich als die Unendlichkeit oder reine Bewegung des Bewußtseins des Wesens 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.«<sup>11</sup>

Aber wie kann ich diese Freiheit des Denkens erreichen? Wie kann ich mich aus dieser Dialektik des anderen, die bestimmt hat, was ich bin, befreien, aus dieser Dialektik von Herr und Knecht, oder, metaphysisch gesprochen, von Ich und Ding? »Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde; aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet.«<sup>12</sup> Auf die Frage, was die Arbeit bildet, kann nur die Antwort kommen: das Bewußtsein von der Arbeit selbst. Aber wie kann ich Arbeit negieren? Ich kann sie als Herr negieren, indem ich sage, Arbeit macht ein anderer für mich. Dies enthüllt sich jedoch als Illusion, da das Herr-Sein immer noch den Knecht voraussetzt. Wie kann ich Herr sein ohne Knecht? Und hier kommt die furchtbare Lehre von Hegel zum Tragen: Die Furcht ist der erste Schritt der Weisheit. Sie 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. Ich muß die Arbeit negieren, aber nicht so, daß ich sie jemand anderem gebe, sondern ich muß die Arbeit negieren als Folge meiner eigenen Negativität, die ich anerkennen muß. »Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst eigener Sinn entdeckt, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu sein schien.«<sup>13</sup>

Man definiert gemeinhin die Arbeit als Fremdarbeit, in der nur fremder Sinn auftaucht. Nur durch die Arbeit kann ich mir aber einen eigenen Sinn schaffen. Die nächste Stufe ist die, daß sie nie im eigenen Sinn, im Eigensinn, stecken bleiben darf. Nur dann, wenn ich darüber hinausgelangen kann, kann ich diese Dialektik von Knecht und Herr abschütteln. Hegel nennt dieses berühmte entfremdete Subjekt gekennzeichnet »durch die eigene Entäußerung und Bewegung des Selbstbewußtseins«. Diese Begriffe greift dann Heidegger auf, wenn er von der Verwüstung und der Verwahrlosung der Dinge spricht. Die panische Lehre Hegels aber sagt, daß wir entfremdet sein müssen, damit das Selbst entsteht, denn die Entfremdung ist die Substanz des Selbst. Diese Schizostruktur des Selbst, diese Spaltung, wie Lacan sagen würde, ist die Wirklichkeit. »Das unmittelbar, d.h. ohne Entfremdung an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz... Seine Substanz ist also seine Entäußerung selbst.«<sup>14</sup> Erst durch diese Entfremdung, durch die Entäußerung des Selbst, entsteht die wirkliche Welt. Und das ist die Lehre, auf der Lacan seine Überlegungen aufbaut. »Das Ganze ist daher wie jedes einzelne Moment eine sich entfremdende Realität.«<sup>15</sup> Was Hegel uns lehrt, ist eine Botschaft des Schreckens, die niemand glauben mag: Die Doppelstruktur der Welt, wobei die Welt eine des »sich entfremdenden Geistes« ist. Indem der Geist sich entfremdet und dann entäußert, schafft er die Wirklichkeit, denn »das Selbstbewußtsein ... hat nur Realität, insofern es sich selbst entfremdet.«<sup>16</sup> Die Welt des Geistes fällt in die gedoppelte: die erste Welt ist die der Wirklichkeit oder seiner Entfremdung selbst; die andere aber, sich im Äther des reinen Bewußtseins über die erste erhebend, ist nur die andere Form der Entfremdung.<sup>17</sup>

Sie werden meine Vorbehalte gegen die reine Ästhetik verstehen, denn mir ist die entfremdete Welt lieber, als eine andere, die ver-

*me. Implicitly, this still leaves you stuck with a slave, though. The question is how master can do without slave? Now the terrible truth of Hegel's teaching is revealed: Fear is the first step towards wisdom. It is the necessary consequence from your own negativity, which must be acknowledged first, before the slave could begin to adopt for himself that which he sees in the master before whom he trembles, i.e. his autonomy. Hence labour can be negated only after acknowledging your own negativity. »Finding yourself again by your own action provides a specific self-determining meaning, particularly in work whence it had seemed alien.«<sup>13</sup>*

*Generally work is considered as alienating and to be done for others. But only work can define a sense of meaning for myself. However, the purpose of work must now extend beyond merely providing a sense for the particular self, beyond self-centred obstinacy. Hegel sees the alienated subject as characterized by »its own externalisation and the loss of any trace of self-consciousness«. When he speaks of the devastation and dilapidation of objects Heidegger takes up on these terms. According to Hegel's panical teachings, however, we must be alienated to create the self, for alienation constitutes the very substance of selfhood. Reality lies in the schizoid structure of the self, or what Lacan would term as the rift. »The immediate self i.e. unalienated and validated only in and for itself is without substance ... Hence its substance is its own externalisation.«<sup>14</sup> Only this determines the construct of the real world. Lacan was to expand his thinking on these ideas. »Hence everything and each single moment is reality unfolding in alienation.«<sup>15</sup> Hegel's terrible message no-one may believe is that of the dual nature of the world whose reality is a figment of the »mind alienated from itself.« The world of the mind collapses onto dual nature: one being material reality or its alienated form, the other is superimposed, pure consciousness which in itself represents just another form of alienation.*

*My own reservations against pure aesthetics emanate from my preference for an alienated world over one that attempts to delude you into ignoring such alienation. Thus, with Hegel the return of transcendental pathos in art from the likes of Anselm Kiefer or Gerhard Merz would represent nothing but another form of alienation. An ethereal sense of the sublime and purity represents a by now historical way of perception, going back to way before Hegel. The more alienated the world, the more art seems to present to our eyes historicizing or historical notions of absolute purity, almost as therapy. The escape from the real world afforded by the numbing satisfaction of consumption is another form of alienation, which could be defined as enjoyment devoid of consciousness, thought, and fear. Hegel says you must fear your master in order to vanquish him. Though you cannot belie him. Consumerism affords the momentary oblivion of the master / servant relation that exists between subject and object, and between subject and the self.*

*Therefore we need not happiness but absolute fear. I am yearning for photographs that depict absolute terror. Kitch images of droll penguins in an advertisement by the Austrian Tourist Board for the styrian autumn festival are dreadful, for instead of showing us bloody penguins battered to death, we are presented with pretty plastic birds symbolizing happiness attained in the peaceful solitude of the Alps. This is accompanied by a quote from the philosopher Macho, who himself seems to have fallen prey to that historicized mode of aesthetics. Photography has the same difficulties to found an aesthetic table to advocate absolute fear subsequent to the dialectics of master and servant. For without fear, as Hegel writes, ordinary consciousness remains limited as obstinately particularized, a kind of freedom still »conditioned by the terms of slavery.«<sup>16</sup>*

*The world broken in two of »unhappy consciousness« is precisely the world of today. The master yearns for the sort of power, where reality can be absolved. For the fragmented consciousness whose essence is ratified through another power must seem to lie beyond its own self. Kant's transcendence will degenerate into an irrational other-wordliness, idealising power as an absolute category as only complete power can resolve reality and its constituent contradictions.*

sucht, über diese Entfremdung hinwegzutäuschen. Wenn Sie also heute eine Wiederkehr des transzendentalen Pathos in der Kunst erleben, von Kiefer bis Merz, dann ist das erst recht, laut Hegel, eine andere Form der Entfremdung. Dieses ätherische Bewußtsein des Sublimen, dieses Pathos des Erhabenen und der Reinheit, ist eine historische Form der Wahrnehmung, die hinter Hegel zurückfällt. Je mehr die wirkliche Welt entfremdet wird und entfremdet werden muß, umso mehr führt uns die Kunst, sozusagen als Therapie, historisierende, historische Formen der Reinheit vor Augen. Eine weitere Form der Entfremdung liegt in der Flucht aus der wirklichen Welt, im narkotisierenden Glück des Konsums, der definiert werden kann als Genießen ohne Gewissen, als Genießen ohne Wissen, d.h. als Genießen ohne Furcht. Hegel sagt, man muß den Herrn fürchten, sonst kann man ihn nicht bewältigen. Aber ich kann den Herrn leugnen, negieren. Im Konsumerismus existiert ein momentanes Vergessen des Verhältnisses von Herr und Knecht, zwischen dem Subjekt und den Dingen und zwischen dem Subjekt und dem Selbst.

Nicht Glück ist daher notwendig, sondern absolute Furcht. Ich wünschte mir Fotos, die die absolute Furcht zeigen. Diese kitschigen Pinguine auf den Plakaten des Steirischen Herbstes sind der wahre Schrecken. Statt uns reinste Furcht beizubringen, nämlich zu Tode geprügelte, blutende Pinguine, zeigt man uns solche aus Plastik, die das Glück der Einsamkeit symbolisieren sollen. Der Philosoph Macho hat einen entsprechenden Text dazu geschrieben, wo er auf die historisierende Form der Ästhetik hereingefallen ist. Die Schwierigkeit besteht auch in der Fotografie darin, eine Ästhetik zu schaffen, welche die absolute Furcht als Folge dieser Dialektik von Herr und Knecht predigt. Ohne diese Furcht, schreibt Hegel selbst, bleibt eigener Sinn nur Eigensinn, der »eine Freiheit ist, welche noch innerhalb der Knechtschaft steht.«<sup>18</sup>

Diese entzweigebrochene Welt des »unglücklichen Bewußtseins« ist ja gerade die Welt von heute. Der Herr sehnt sich nach einer Macht, worin die Wirklichkeit sich auflöst. Für ein Bewußtsein, welchem das Wesen ein Sein im anderen ist, ein in sich gespaltenes Bewußtsein, kann die Macht nur jenseits seiner selbst liegen. Die Kantsche Transzendenz verkommt dann zu einer irrationalen Jenseitssehnsucht, zur Verklärung der Macht als etwas Absolutem, da nur eine absolute Macht die Wirklichkeit und die sie konstituierenden Widersprüche auflösen kann. Der Faschismus und das Moment des New Age, als eine trivialisierende Form der Transzendenz, versuchen mittels der Verklärung einer heiligen, absoluten Macht die Widersprüche der Wirklichkeit zugunsten einer frömmelnden Einheit aufzuheben. Die Neigung mancher Teile des Bürgertums für absolutistische Herrschaftssysteme, seien sie politischer oder religiöser Natur, hat hierin ihren Grund. Irrationale Heilslehren finden auch in der Kunst, wie die von Joseph Beuys mit ihrer Andachts- und Allmachtsphantasie: »Jeder ist Künstler«. Der Absolutheitsanspruch des Künstlers wird universalisiert und damit attraktiv für das Bürgertum.

Hegel schreibt uns immer wieder vor, daß wir neben dem Wissen und der Arbeit auch das Genießen brauchen, damit das Bewußtsein zu sich selbst kommt. Wer der Furcht ausweicht bzw. vor ihr davonläuft, wirft den Herrn genausowenig ab, wie derjenige, der sich das Begehren und den Genuß versagt, aus Angst vor der darauffolgenden Bestrafung durch den Herrn. Wer auf den Genuß als Frucht seiner Arbeit verzichtet, verzichtet im Grunde auf seinen eigenen Willen und »seine im Genuß enthaltene Wirklichkeit«.<sup>19</sup> Die Arbeit, das Begehren und das Wissen haben die Dinge unweigerlich in die Sphären der Waren eingetaucht.

Der Bruch mit der transzendentalen Ästhetik kam von Karl Marx. Er hat aus den Fundamenten Hegels die Kantsche Philosophie einer Kritik unterzogen und auf die »Kritik der reinen Vernunft« (1781) mit seinem Werk »Zur Kritik der politischen Ökonomie« (1859) geantwortet. Im ersten Kapitel »Das Kapital« heißt der berühmteste Abschnitt »Der Fetschcharakter der Ware«. Die Ware wird zunächst definiert als »ein äußerer Gegenstand, als ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt.«<sup>20</sup> Dann unterscheidet er bekanntlich zwischen Tausch-

*Fascism, just as trivialised forms of transcendency in the New Agedoctrine, via their idealisation of some sanctified, absolute order seek to abrogate real contradictions in favour of a false notion of pious unity. Hence the susceptibility of some parts of the middle classes to absolutist orders, be they political or religious in nature. Even in art we find irrational gospels of salvation e.g. Beuys flaunting his phantasies of adoration and power when he says: »Everyone is an artist«. The artist's claim to absolute uniqueness is being universalized and thus made attractive to the middle classes.*

*Hegel reminds us that besides conscious knowledge and work we also need enjoyment for consciousness to reach full integrity and be at home in the world. Evading fear you will not shake off the master, nor will you do so eschewing desire and joy in anticipation of the subsequent punishment meted out by the master. Depriving yourself of pleasure as reward for work basically deprives you of your willpower and »reality contained in pleasure«<sup>17</sup>. Work, desire, and knowledge are now irretrievable immersed in the sphere of commodities.*

*The break with transcendental aesthetics came from Karl Marx. He undertook a critique of Kant's philosophy, replying to his »Critique of Pure Reason« (1781) with his very own »Critique of Political Economy« (1859), using the foundations laid by Hegel. In his famous first chapter on »Capital« we find the by now legendary paragraph on the »fetish-character of commodities«. He starts by describing a commodity as »an external object, something whose properties satisfy some human need«<sup>18</sup>. He then goes on to differentiate between its exchange- and utility value, in effect sounding the deathknell for the established metaphysics of things. In his aptly titled first volume on the »Productive Processes of Capital« the world of objects appears as a haunting realm of death. For in the productive processes of capital as external projection and pictorial idea of reality and essentially material, objective reality is annihilated. Objects lose their sensual or human dimension, as well as their utility value. Beyond their 'natural' or 'divine' character only their exchange value survives to define their nature. All things turning into commodities, and all commodities being made into money incept an incredible process of abstraction at whose end stands the universal temporality of all social interplay. Virilio's »Aesthetic of Disappearance« thus begins with Marx. The products of labour in the capitalist commodification process lose their social and human characteristics. »Let us now look at the residue of the products of labour. Nothing is left of them except this indistinguished, haunting material objectivity, just the gelée from uniform human toil, i.e. the exertion of human labour regardless of the manner of that exertion. These objects now only represent the human labour involved in the process of their production. As crystals of their shared social substance they make up values, commodity values.«<sup>19</sup> Objects now fleet as ghosts through the world of capital where even human toil has become an abstract quantity. During their transformation into commodities real objects are turned into metaphysical desensualised entities. The problematic of the seemingly natural appearance of artificed products had already been plain to Schelling and Talbot.*

*If the transmutable nature, by definition of their emanation from social activity, of social products and processes is represented as inherently objective or natural, then only to invalidate the very idea of change and transmutability entrench the permanent submission of the self to the object as an absolute. The object becomes our God. Following Hegel's complex argument we could of course say that the commodified world represents some sort of progress, even towards liberty. For we know that commodities do not constitute anything natural or divine, having to recognize instead their relation with work as products of a social activity. Failing to accept desire as the source of knowledge and production we are left only with the option of total submission to the object, as mankind has done for thousands of years, and worse now, total submission of the self to the commodity. Looked at with the right kind of philosophical perspective, however, even the consumer world might afford us with the opportunity to gain increased freedom in these dialectics of desire and the Other. Failing that, Marx*

Gebrauchswert der Ware und wirft damit 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 wie ihren Gebrauchswert. Jenseits eines »natürlichen« oder »göttlichen« Charakters der Dinge gibt es nur noch ihren Tauschwert, der ihren eigentlichen Charakter bestimmt. Indem alle Dinge zu Waren und alle Waren zu Geld werden, wird ein ungeheurer Abstraktionsprozeß eingeleitet, an dessen Ende eine universale Verzeitlichung des sozialen Prozesses steht. Die »Ästhetik des Verschwindens« von Virilio beginnt bereits bei Marx. Es verschwindet der soziale und menschliche Charakter der Arbeitsprodukte im kapitalistischen Warenprozeß. »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 oder angehäuft ist. Als Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz sind sie Werte, Warenwerte.«<sup>21</sup> Die Gegenstände segeln als Gespenster in der Welt des Kapitals, wo auch die menschliche Arbeit zu einem Abstraktum wurde. Im Prozeß der Transformation Gegenstände zu Waren werden sie zu metaphysischen, unsinnlichen Dingen. Marx schreibt dazu: »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.... Der mystische Charakter der Ware entspringt ... nicht aus ihrem Gebrauchswert. Der rätselhafte Charakter des Arbeitsproduktes, nämlich der Ware, entspringt aus seiner 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.«<sup>22</sup> Diese Problematik, daß Arbeitsprodukte als Natureigenschaften der Dinge und nicht als vom Menschen gemacht erscheinen, tauchte ja bereits bei Schelling und Talbot auf.

Wenn die Eigenschaften sozialer Produkte und Prozesse, die veränderbar sind, eben weil sie sozial sind, als Eigenschaften der Dinge oder gerade der Natur ausgegeben werden, dann nur deswegen, um die Idee der Veränderbarkeit selbst ungültig zu machen, und um die endgültige Unterwerfung des Ichs unter das Ding als absolute zu stabilisieren. Das Ding wird zum Gott. Wenn wir der vertrackten Dialektik von Hegel folgen, könnten wir sagen, daß die Warenwelt ein Fortschritt ist, auch ein Fortschritt in der Freiheit. Denn wir wissen, daß Waren keine göttlichen oder natürlichen Dinge sind, und müssen den Arbeitscharakter dieser sozialen Produkte anerkennen. Wenn wir nicht das Begehren als Quelle des Wissens wie der Produktion zugeben, bleibt uns nicht nur die endgültige Unterwerfung des Ichs unter das Ding, wie es die Menschen Jahrtausende vor uns gemacht haben, sondern auch die Unterwerfung des Ichs unter die Ware. Mit der entsprechenden philosophischen Einstellung ist aber die Warenwelt im Prinzip selbst in dieser Dialektik des Begehrens, in der Dialektik des anderen eine Möglichkeit, mehr Freiheit zu erwerben. Wenn wir die nicht haben, schreibt Marx, »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 scheinen in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Ware produziert werden, und die daher von der Warenproduktion unzertrennlich sind.«<sup>23</sup>

Damit wird gesagt, daß die Gegenstände in der Fotografie nicht anders erscheinen können denn als Ware. Auch wenn wir die Natur fotografieren, ist es die Warennatur und nicht die Natur. Auch wenn wir Menschen fotografieren, handelt es sich um eine Ware, denn an

writes, »we must flee into the nebulous region of the religious world. Here the products of the human mind seem to be imbibed with a life of their own, in autonomous intercourse with each other and mankind. Thus manufactured products appear in the consumer world. This I call fetishism which attains to products as soon as they are made into commodities, and this is why they are indistinguishable from the process of production.«<sup>20</sup>

This would mean that in photography objects cannot be represented other than as commodities. Even when photographing nature it is commodified nature, and not real nature. When you photograph a human being he is now a commodity, as he is imbued with the fetish character. That this is not so some photographers like Thomas Ruff and others would like to delude us into believing by depriving their images of people of their social dimension. In the time-honoured tradition of the »Pencil of Nature« people here are depicted as people, warts and all, you can see the nature of human skin, but not what it in fact is, namely the result also of the kind of social environment in which we live. Documentary photography amounts to as yet another attempt to turn back the wheels of time beyond the fetish character of the socially commodified product, achieving precisely what Marx had railed against. It produces »the objective semblance of work's social character«. It is one of the great paradoxes of the high brow arts world that so many photographers are called social documentarists, when they merely idealise a semblance to objectivity, describing as nature something that actually is a socially derived product. Our defence cannot consist of a mere denial of the fact, rather we must accept that the order of commodities rules supreme in all aspects of society. It not only transforms man's faculties into commodified labour, but also turns artistic creations into traded goods.

In his work 'The Society of Spectacle' (1967) Guy Debord has described this phenomenon very precisely: a culture that has been completely transformed into a commodity must itself become the star-commodity of a spectacularly-oriented society. As art complies to a star system set up by the commodity itself, its curator aims to display its extrasensual, religious, obsessive, mad qualities. In this he cannot but follow the principle laid down by commodified structures, and thus he becomes a slave to consumer society, and not its master. He has forgotten the lesson of fear. Debord writes, »the simultaneously absent and present world which exhibits spectacle is the kind of consumer world that dominates every experience.«<sup>21</sup> Its moves are identical with the increased alienation of humans from one another. The semblance of objectivity pervades all social processes in their entirety, the relation amongst people as well as between people and objects. Spectacle turning reality upside down is »a conception of a world that has been objectified.«<sup>22</sup> And spectacle »upholds all aspects of social life as mere sham.«<sup>23</sup> »Spectacle serves not just some pseudo purpose, it is itself a pseudo use for life.«<sup>24</sup> It is hard in our media world to differentiate between media appearance and reality. »Spectacle subjugates living human beings. It is a faithful reflection of the production of objects and the unfaithful reification of the producers.«<sup>25</sup> It is often held that photography was the truest reflection of reality, forgetting that this definition must be based on the premise of photography as spectacle. »Spectacle is the technological realisation of the projection of human resources into the afterworld; it completes the split in human consciousness.«<sup>26</sup> Note how from Hegel and Marx to Baudrillard the terminology gets repeated.

The salvation of appearance through transcendence and the attempt to save consciousness from social superficiality have failed. In the consumer society we are dealing less with an acute awareness of objects than with reified cognition. The manifestations cannot be saved, instead each recovery turns out to be sham. The objects of experience become objectified experience, self-reflection becomes reflection through goods reflecting back on themselves, and the double structure of goods repeats the double structure of signs. In such a split, reified world time and space, too, turn into a kind of commodity. »The reality of time has been replaced by advertisements for time.«<sup>27</sup> Time as an experience becomes time for production and consumption.

diesen Menschen klebt der Fetischcharakter. Und da gibt es Fotografen wie Thomas Ruff und andere, die uns vortäuschen wollen, daß dies nicht der Fall ist und die Menschen ihres gesellschaftlichen Charakters berauben. Der Erbschaft von »The pencil of nature« folgend, werden hier Menschen als Menschen gezeigt: man sieht die Poren, man sieht die *Natur* der menschlichen Haut und nicht das, was sie ist — ein Ergebnis auch der sozialen Umwelt, in der wir leben. Die Dokumentarfotografie versucht noch einmal, das Rad der Zeit zurückzudrehen und hinter den Fetischcharakter der Ware zurückzugehen, der unweigerlich mit der sozialen Produktion verbunden ist. Sie betreibt gerade das, was Marx angeklagt hat: sie produziert »den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit.« Es gehört zum Paradoxon des bürgerlichen Kulturbetriebes, daß gerade so viele Fotografen als »Sozialfotografen« ausgegeben werden, die nichts anderes tun als den gegenständlichen Schein zu verklären und das als *Natur* auszugeben, was soziales Produkt ist. Bloßes Abstreifen dieser Tatsachen reicht nicht aus, um sich dagegen wehren zu können, sondern man muß sagen, daß die Herrschaft der Ware das gesamte gesellschaftliche Leben in Beschlag nimmt. Sie verwandelt nicht nur die menschliche Ware zur Warenarbeit, zur Lohnarbeit, sondern sie verwandelt auch die künstlerischen Produkte in Waren.

Guy Debord hat in seinem bedeutenden Werk »Die Gesellschaft des Spektakels« (1967) genau das beschrieben: die Kultur, die ganz nur zur Ware geworden ist, muß auch zur Star-Ware der spektakulären Gesellschaft werden. Da Kunst dem Starsystem folgt, das die Ware selbst erzeugt hat, möchte der Kurator das Übersinnliche zeigen, das Religiöse, das Obsessive, das Wahnsinnige. Er folgt dabei aber dem Prinzip der Warenstruktur und ist dabei Knecht der Warenwelt und nicht ihr Herr. Er hat das Fürchten verlernt. »Die zugleich anwesende und abwesende Welt«, schreibt Debord, »die das Spektakel zur Schau stellt, ist die jedes Erlebnis beherrschende Warenwelt.«<sup>24</sup> Ihre Bewegung ist identisch mit der Entfernung der Menschen voneinander. 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.«<sup>25</sup> Das Spektakel ist »die Behauptung jedes gesellschaftlichen Lebens als eines bloßen Scheins.«<sup>26</sup> »Das Spektakel ist nicht nur der Diener des Pseudogebrauchs, es ist bereits in sich selbst der Pseudogebrauch des Lebens.«<sup>27</sup> In unserer Medienwelt ist es schwer, zwischen medialem Schein und Wirklichkeit zu unterscheiden. »Das Spektakel unterjocht sich die lebendigen Menschen. Es ist der getreue Widerschein der Produktion der Dinge und die ungetreue Vergegenständlichung der Produzenten.«<sup>28</sup> An der Fotografie wird immer wieder hervorgehoben, sie sei die treueste Widerspiegelung der Wirklichkeit, ohne zu bedenken, daß diese Definition die Fotografie als Spektakel bedingt. »Das Spektakel ist die technische Verwirklichung der Verbannung der menschlichen Kräfte in ein Jenseits; die vollendete Entzweiung im Menschen.«<sup>29</sup> Sie sehen, wie genau die Terminologie von Hegel und Marx wiederholt und dann bis Baudrillard fortgesetzt wird.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die erste Stufe die Errettung der Erscheinung durch die Transzendenz war, die zweite Stufe die Rettung des Bewußtseins vom gesellschaftlichen Schein. Beides hat nicht funktioniert. Also kann man sagen, daß es — drittens — in der Warengesellschaft weniger Erkenntnis der Dinge als vielmehr verdinglichte Erkenntnis gibt. Es werden die Erscheinungen nicht mehr gerettet, sondern jede Rettung ist Schein. Die Gegenstände der Erfahrung werden zur Vergegenständlichung der Erfahrung. Die Selbstreflexion wird zur Reflexion von Waren, die sich selbst anschauen. Die Doppelstruktur der Ware wiederholt die Doppelstruktur der Zeichen. In dieser entzweiten, verdinglichten Welt werden auch Raum und Zeit zu Warenformen. »Die Wirklichkeit der Zeit ist durch die Werbung für die Zeit ersetzt worden.«<sup>30</sup> Erlebbarer Zeit wird zur Zeit der Produktion und des Konsums.

Ich habe diesen philosophischen Diskurs nur angeführt, um eine

*I have introduced this philosophical excursion in order to recognize the rigorous logic in the development of things and signs into goods. We can see how existence has been replaced by a chain of signs; goods have replaced the ego, and fiction took the place of things. Reality turns out to be existential realisation through fiction. On the premise that there is only a chain of signs which creates fiction it follows that only the discourse of power defines what is true and what is not. Baudrillard was the last person to seek an answer to Marx and Kant on the lines of the Hegelian Left in the 'Critique of the Political Economy of Signs'; where he extends Marx' law of commodities for objects onto signs. Baudrillard studied signs not as symbols, icons, indices, but as goods. He thus initiated a structural revolution which mirrors Marx' split of the commodity into its utility and exchange value for the sign, following Saussure's division into signifier and signified. His achievement lay in transferring the laws of evaluation for goods onto the classic double-structure of signs, where the signifier represents the exchange value, and language is revealed to function like a commodity. He has exposed the world of irreferential simulation where both the world of objects as well as the world of consumer goods have disappeared. Now that we know that the exchange value is floated freely and that the world of signs must comply with the laws of commodities it follows that this is a world of freely floating signifiers that bear no relation to the real world.*

*Heidegger, Husserl and phenomenology have instead attempted to root the Ego in the human body, and objects in existence, thus trying to pre-empt the transformation of things into goods and of signs into logos. They have placed the Ego face to face with an environment as the natural reality of objects. Marx's and Hegel's analysis again turns the socially determined world of objects back into a natural world of things, gradually transforming the Ego into a natural force. For Husserl the Ego, »perceived just as consciousness devolved of the body and its bodily organs« is an »empty« one.<sup>28</sup> He is terrified of this void, which must be the Ego of photography. For photography produces the absent and not the real body. Because photographers realise that the corporeal body will disappear through technology they become slavishly obsessed with photographing it over and over again. Consciousness and material reality coincide only when you insist on a conception of these entities as being naturally real, which would suppress the dialectics of the Other and all heterogeneity. When Heidegger spoke about art he never considered film or photography, saying for example: »Through film and broadcasting we are losing our sight and hearing.« The very word broadcast denotes the transmission of immaterial news as made feasible by the discovery through Hertz in 1887 of electromagnetic waves. So, as far as the sensory perception of natural phenomena is concerned, Heidegger was correct, but this would only apply to historically outdated modes of hearing and seeing. It does not make the real world disappear. Heidegger detected what he called the dilapidation of things, where Being, or a fundamental reality of existence, has been forgotten. Technology gets in the way of objects as well as obscuring this very obstruction; and the Ego, which according to this philosophy is dependent on the corporeal body, loses its footing. Teletechnology has lifted the Ego into a new category, that of infinity where it evaporates into immateriality.*

*In the context of our discourse it is important to note that Heidegger was asking about the real nature of objects in relation not to the Ego, but to existence as a whole, thereby fundamentally questioning the entire idealistic tradition of German Philosophy. He fails to conceive of the object as a social product, instead relegating it via some warped rhetoric to the level of an insistent invocation of material reality reminiscent of the kind of exhortations by the delusional world of advertising photography, where Coca Cola has become a thing-in-itself, a real thing. This represents a conservative reaction to the evaporation of material reality and the increasingly signatory nature of the world with its subsequent loss of existential reality. Read just one example for Heidegger's rhetoric: »The equipmental quality of 'Zeug'—equipment— does indeed derive from its usefulness and applicability which in turn hark back to the plenty of a fundamental*

logische Stringenz dieser Entwicklung des Dings und des Zeichens zur Ware zu erkennen. An dieser Entwicklung ist ablesbar; daß das Sein ersetzt worden ist durch eine Kette von Zeichen; an die Stelle des Ichs hat sich die Ware gesetzt und an die Stelle des Dings die Fiktion. Das, was bisher die Wahrheit gewesen ist, ist das Seinwerden durch eine Fiktion. Geht man davon aus, daß es nur eine Kette von Zeichen gibt, die eine Fiktion errichten, dann bestimmt einzig der Diskurs der Macht, wann eine Zeichenkette als wahr gilt und wann nicht. Jean Baudrillard erwiderte, als letzter in dieser Richtung der Hegelschen Linken, mit seinem Werk »Die Kritik der politischen Ökonomie der Zeichen« auf Marx und Kant. Er hat quasi das Waren-gesetz, das Marx auf die Dingwelt angewendet hat, auf die Zeichen ausgedehnt. Baudrillard untersuchte die Zeichen nicht als Symbole, nicht als Ikonen, nicht als Indexe, sondern als Warenform und leitete eine strukturelle Revolution ein, indem er die Marxsche Spaltung der Ware in Gebrauchs- und Tauschwert am Zeichen wiederholte. Hier folgte Baudrillard Saussures Spaltung in Signifikat und Signifikant. Seine Leistung besteht darin, auf diese klassische Doppelstruktur des Zeichens sein Wertgesetz der Ware übertragen zu haben, wobei die Signifikanten der Tauschwert sind, d.h. die Sprache funktioniert wie die Ware selbst. Er hat dadurch die Welt der referenzlosen Simulation hervorgehoben, wo die Welt der Gegenstände wie die Welt der Ware verschwunden ist. Wenn wir wissen, daß der Tauschwert frei flottiert und daß die Welt der Zeichen absolut unter dem Gesetz der Ware steht, dann ist dies eine Welt der frei flottierenden Signifikanten, die gar keinen Bezug mehr haben zur wirklichen Welt.

Heidegger, Husserl und die gesamte Phänomenologie dagegen haben versucht das Ich auf den Leib und die Dinge auf das Sein zu gründen und damit die Verwandlung der Dinge in Waren, der Zeichen in Logos zu unterlaufen. Dem Ich stellen sie die Umwelt als naturhafte Sachwelt gegenüber. Im Übergehen der Marxschen und Hegelschen Analyse wird noch einmal die soziale Dingwelt in eine naturhafte Sachwelt zurückgeschraubt. Dabei wird auch das Ich langsam und stetig ein naturhaftes Ereignis. Das Ich, »bloß als Bewußtsein betrachtet und abgesehen vom Leibe und den Leibesorganen«, ist für Husserl »leer«. <sup>31</sup> Er fürchtet dieses leere Ich, das das Ich der Fotografie sein müßte. Die Fotografie erzeugt geradezu den abwesenden und nicht den naturhaften Leib. Aber weil die Fotografen spüren, daß der Leib durch die Technik verschwindet, sind sie davon besessen, diesen, als Knechte, immer wieder zu fotografieren. Bewußtsein und Dinglichkeit kommen nur dann im Leib zusammen, wenn ich beides als Naturfaktor beschwöre, bei Unterdrückung der Dialektik des anderen und bei Unterdrückung der Heterogenität. Heidegger hat nie an Fotografie oder Film gedacht, wenn er über Kunst sprach. Er hat z.B. den Satz geprägt: »Durch Film und Funk geht uns Hören und Sehen«. Das Wort »Funkübertragung« bedeutet körperlose Nachrichten, die ermöglicht wurden durch die Entdeckung der elektromagnetischen Wellen von Hertz 1887. Insofern hat Heidegger recht: durch Funk und Film ist uns das Hören und Sehen vergangen, aber nur ihre historische Erscheinungsform. Dabei verschwindet die Welt nicht. Heidegger sprach davon, daß die Dinge verwahrlosen, daß Sein vergessen wird. Die Technik verstellt uns den Zugang zu den Dingen, sie verstellt auch noch dieses Verstellen. Das Ich, das laut dieser Philosophie den natürlichen Körper braucht, verliert seinen Halt. Die Teletechnologie hat das Ich in eine neue Kategorie aufsteigen lassen, nämlich in das Unendliche, wo es sich immateriell verflüchtigt.

Was wichtig ist für unseren Diskurs: Heidegger stellt die Frage nach dem Ding, aber nicht in bezug auf das Ich, sondern in bezug auf das Sein. Und das ist das Eigentliche an seiner Philosophie, daß er die gesamte idealistische deutsche Philosophie negiert. Um das Ding zu retten, wird es nicht als soziales Produkt ausgegeben, sondern es wird zurückgeschraubt in einer merkwürdigen Rhetorik, das an die Beschwörungen des Realen in der Scheinwelt der Werbefotografie erinnert. Heute wird Coca Cola zum Ding an sich, zum »real thing«. Es ist dies die Reaktion der Konservativen auf das Entschwinden des Realen und des Dinghaften, auf die zunehmende Zeichenhaftigkeit der Welt und den damit verbundenen Seinsverlust. Ein

*reality of Zeug's Being. We call it reliability. . . It is the reliability of Zeug that provides the simple world with its integral security. The equipmental derivation linked to Being of Zeug in its reliability envelops all things in their own way as well as summarily.* «<sup>29</sup> (transl. J.v.S.) *If, however, 'Zeug' in barter degenerates into just a commodity, something that even Heidegger conceded, »it will be subject to wear and tear and consumption. Equipmental Being will fall into neglect, leaving mere Zeug, just a tool.* «<sup>30</sup> *Evidently he is seeking reassurance that everything remains as it has always been, and that objects such as they are will not change. This provides a sense of security and reliability. An object as mere commodity would seem to be a desolate tool for the empty Ego, mere utility, as uninteresting as just the various files of the Ego, the streams of its consciousness devoid of material content.* »*Only through work and in the work itself equipmental Being of Zeug will specifically shine forth. In the work Being will happen in an eruption into what and how it is, here a happening of truth is at work.* «<sup>31</sup> *Work and the manufactured object would be the reflection of a general fundamental essence of objects. It is no longer the object that gives rise to the Ego, nor does the Ego posit the world. Instead, »the work places and supports Earth itself into the opening of a World.* «<sup>32</sup>

*The foundation of the Ego in Being would in actual fact provide the basis for Creation. And naturally the Ego is subsequently submerged and disappears into Being. In the words of Heidegger the work creates Earth and the type of world which will ultimately »always consist of the sort of immateriality to which we are subordinate as long as the cycle of birth and death, damnation and salvation will deliver us into being.* «<sup>33</sup> *The subject disappears entirely in the »enlightenment of Being.* «*The ontological structure of the object, 'Zeug', and work ends in the elimination even of the producer of that thing. As it seems, Being causes the simultaneous death of the Ego and of things. This is the feature that has made his philosophy so very susceptible to the inhuman interests of the Nazi Regime. The promises of Being drive the Ego as thing lost in Being, and thus devoid of its own values, into the very kind of object-dominated world that must also perish in unadulterated Being.*

*To me the only viable way out seems to lie with Lacan. Here, the »object a« which is the object of desire replaces the thing. Lacan describes how only desire gives birth to the subject in its split. Right from the very beginning the subject is in pursuit of specific suitable objects to satisfy his desire. Marx had called it commodity. Thus there is a primeval loss, a lack that wants to be fulfilled by the desire of the subject. The satisfaction of desire will constitute reality, where phantasy and reality link up. Though what is realistically real must not be confounded with reality as such. Desire will therefore always require more than the realistic satisfaction of current base demands. »The almost untenable objective into infinity« (Schelling) feeds an absolute desire of which Nietzsche wrote: »all pleasure desires eternity« and which Lacan called »More-Pleasure«. The lack will never be resolved by the Ego, instead it serves a vital purpose in the very creation of the Self. Nevertheless the eternity of More-Pleasure which guarantees the existence of the Ego will also entrench lacks like desire. Therefore enjoyment represents the mere passing of eternity. Just as thought or cognition gives rise to a rift within the subject, as it is object of and simultaneously actively thinking thought; thus, similarly desire would split the Ego. In reflection the subject transforms itself into an object for the Other who is empowered to satisfy that same desire.*

*The dialectics of the Other once and for all destroys the integral identity of the Ego and of things. I am creating the Other, thus empowering him by force of my own cognition and desires, and the subject is constituted from the Other's power over the Ego. Thus Lacan's dialectics of desire repeat Hegel's dialectics of master and slave. The classic Cartesian tenet of the subject no longer holds. Instead of »I think, therefore I am«, Lacan says »I think, where I am not. Therefore I am, where I don't think.« In its experience of cognition the Ego's attention is directed onto the subject of thought. At the same time cognition encompasses an inherent consideration of the object*



Beispiel für die Rhetorik Heideggers: »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... 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 weiter in sich gesammelt.«<sup>32</sup> Wird das Zeug im Tausch aber zur Ware, was auch Heidegger bemerkt, dann wird es »abgenutzt und verbraucht. So kommt das Zeugsein in die Verödung, sinkt zum bloßen Zeug herab.«<sup>33</sup> Deutlich geht es um die Gewißheit, daß alles ist und bleibt, wie es ist; daß die Dinge sind, wie sie sind und sich nicht ändern. Das schafft Sicherheit, Verlässlichkeit. Das Ding als Ware ist verödetes Zeug für das leere Ich, blanke Dienlichkeit. Die Herstellung von Schuhzeug ist nicht interessant, so wenig wie der Gebrauch von Schuhzeug oder die Ich-Akte, die Empfindungen des Bewußtseinsstromes. »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.«<sup>34</sup> Es handelt sich im Werk um die Wiedergabe des allgemeinen Wesens der Dinge. Das Ding gebiert nicht mehr das Ich, so wenig wie das Ich die Welt setzt, sondern »das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt.«<sup>35</sup>

Es geht also bei der Begründung des Ichs durch das Sein eigentlich um die Begründung der Welt. Und dadurch passiert es natürlich, daß Ich im Sein verschwindet. Das Werk stellt, nach den Worten Heideggers, die Erde her und eine Welt auf<sup>36</sup>, die darüber hinaus »immer das Ungegenständliche ist, dem wir unterstehen, solange die Bahnen von Geburt und Tod, Seele und Fluch uns in das Sein entrichtet halten.«<sup>37</sup> Das Subjekt verschwindet überhaupt in der »Lichtung des Seins«. Die ontologische Struktur des Dings, des Zeugs, des Werks eliminiert sogar den Produzenten dieses Dings. Das Sein ist gleichsam der Tod des Ichs wie der Dinge. Gerade das hat Heideggers Philosophie so anfällig gemacht für die unmenschlichen Interessen des Naziregimes. Die Verheißungen des Seins treiben das Ich als wertloses, weil seinsverlorenes Ding erst recht in die Welt der Dinge, die schließlich auch im reinen Sein verlöschen.

Der wahre Ausweg scheint mir bei Lacan zu liegen. Hier ersetzt das »Objekt a« das Ding. Das ist das Objekt des Begehrens. Lacan beschreibt uns, wie das Begehren das Subjekt in seiner Spaltung erst stiftet. Von Anfang an ist das Subjekt auf der Suche nach jeweils spezifischen Objekten, die sein Begehren befriedigen. Marx hat das die Ware genannt. Primär liegt also ein Verlust vor, ein Mangel, den der Wunsch des Subjekts füllen möchte. Diese Wunscherfüllung konstituiert das Reale, wo Fantasie und Realität zusammenfallen. Das Ich ist aber nicht zu verwechseln mit der Realität. Der Wunsch will deswegen immer mehr als die reale Befriedigung des Jetzt. »Das ins Unendliche fast nicht Objektive« (Schelling) ist das absolute Begehren, von dem Nietzsche sagte: »alle Lust will Ewigkeit«, und das Lacan die »Mehr-Lust« genannt hat. Der Mangel wird für das Ich nie gelöscht, sondern ist im Gegenteil für die Konstruktion des Ichs notwendig. Durch die Ewigkeit der *Mehr-Lust*, die das Weiterleben des Ichs garantiert, werden aber auch der Mangel wie das Begehren verewigt. Daher ist das Genießen das bloße Abarbeiten dieser Unendlichkeit. Wie das Denken, das Cogito, eine Spaltung im Subjekt erzeugt, da es Gegenstand des Denkens wie Denkendes selbst ist, spaltet auch das Begehren das Ich. In der Reflexion macht sich das Subjekt zum Objekt seiner selbst. Im Begehren macht sich bedauerlicherweise das Subjekt zum Objekt des anderen, in dessen Macht die Befriedigung seines Begehrens liegt.

Die Dialektik des anderen zerstört ein für allemal die Identität des Ichs und des Dings. Im Wissen wie im Begehren erzeuge ich den anderen und damit die Macht des anderen. Aus der Macht des anderen über das Ich konstituiert sich das Subjekt. Die Dialektik des Begehrens, wie Lacan sie beschrieben hat, wiederholt also die Dialektik von Herr und Knecht bei Hegel. Die klassische Idee des Subjekts, die bei Descartes begonnen hat, greift nicht mehr. Anstatt zu sagen »Ich denke, daher bin ich«, sagt Lacan »Ich denke, wo ich nicht bin. Also bin ich, wo ich nicht denke«. Im Erlebnis des Cogito richtet

where the former derives from the Ego. Such an object that is both internal as well as external constitutes the famous 'object a' which fills the gap left by the self's desire's dependence on satisfaction through an other. Something within the self is desired, whilst something outside it must be owned. It is this phantasm of the 'object a' that provides the basis for Lacan's philosophy which posits desire as a phenomenon of the split between rift and attachment, presence and absence, satisfaction and denial. It is the hardest lesson rammed home since Hegel, that the subject is no longer autonomous or sovereign; as we are well aware since Freud, because of the power of the unconscious we are no longer master in our own house. The dialectics of desire as the highest order of the dialectics of master and slave reveal the subjects of infinite desire and lack to be no more than governors, substitutes for the roots of desire.

Thus 'cogito', 'I think' cannot provide the foundation for the integral unity of the subject. The unconscious has dealt the death blow to the idealistic trajectory of a philosophy of the Ego as the creator of the Self, as well as to the very idea of ontology; just as the existence of gender differences is a constant reminder of the respective lack in one self that can be fulfilled by something in the other. The location of that other in unmentionable lack and displacement is articulated in our unconscious. And yet lack is intrinsically linked to the subject and the creation principle. Hence the unconscious, Husserl's Non-Ego, is a necessary and integral part of the subject. It is the unconscious that destroys the integral unity of the self, the non-thinking dimension which negates cognition. However, as the Ego of which the unconscious is an intrinsic part consists of more than just cognition, Lacan can say »I am, where I do not think.« Whith the discovery of the unconscious the Ego is no longer able to determine and project itself, as there is also the discourse of the other taking place in the unconscious. Not Heidegger's overdose of reality in Being but a denial of Being will deliver the subject. Existential reality cannot be found where rational truth takes place when I am thinking, nor can the selfhood be found here. That is the message of the power of the unconscious.

The new de-centralised subject that has fallen out from this discussion of things has been wrenched from the transformation of things into commodities and signs into logos or commodified signs. This subject derived from the desire from another is forever chained to lack which can only be mitigated in a delusion, or symbolically through language. Linguistically the new subject veering between self and other, self-familiarity and alienation, consciousness and unconsciousness is constituted in the sign. Signification, as an essence of photography, and the loss of integral selfhood provides the arena for this new subject. The death of the object enables the symbolic to rise on this side of reality and beyond the imaginary for the salvation of the self. Even if that self is the symbol of deprivation from which infinite desire originates. The description of the relationship between objects and the Ego has ended in the murder of things. For man is »the negative organism which only exists to the extent that it can offset being.« (Hegel) Thus it should not be the selfhood that disappears in existential reality, but existence in the self. And withdrawal of existence is the fundamental lesson taught by photography.

(Übersetzung: Jörg von Stein)

Notes on the translation: For Hegel's terminology I have based my translations on Charles Taylor's excellent »Hegel«, (Cambridge University Press, 1975), in addition to J. B. Baillie's standard translation. I have often thought it necessary to devise my own transcriptions of Heidegger, whose translation by Albert Hofstadter seems somewhat out of date and stilted now. J.v.Stein.

1 G.W.F. Hegel, *A Phenomenology of the Mind*, transl. J.B. Baillie, London 1931

2 Immanuel Kant, *A Critique of Pure Reason*

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 William Henry Fox Talbot, *some Account of the Art of Photogenic Drawing, or, the process by Which Natural Objects May Be Made to Delineate Themselves without the Aid of the Artist's Pencil*, in: *Royal Society Proceedings, IV London 1839*; as well in: *Philosophical Magazine, XIV, London 1839.*

sich das Ich auf das Subjekt des Denkens. Zum Cogito selbst gehört ein ihm immanenter Blick auf das Objekt, der andererseits aus dem Ich hervorgeht. Dieses Objekt, das einerseits in mir, andererseits außerhalb von mir ist, ist das berühmte *Objekt a*. Dieses Objekt füllt nur die Lücke, die in meiner Abhängigkeit des Begehrens von der Wunscherfüllung durch den anderen entsteht. Etwas ist in mir, das ich wünsche, etwas ist außerhalb von mir, das ich haben möchte. Auf diesem Phantasma, diesem *Objekt a*, errichtet Lacan seine Philosophie. Das Begehren ist also das Phänomen einer Spaltung, in Ablösung und Zugehörigkeit, in Anwesenheit und Abwesenheit, in Erfüllung und Versagung. Das ist die härteste Lehre seit Hegel, daß die Subjekte nicht mehr autonom und souverän sind, wie wir seit Freud wissen, daß wir nicht Herr im eigenen Haus sind durch die Macht des Unbewußten. In der Dialektik des Begehrens, die die höchste Schraube der Dialektik von Herr und Knecht ist, in dieser Unendlichkeit des Begehrens und des Mangels werden die Subjekte zu nichts anderem als zu Statthaltern, Substituten für die Ursache des Begehrens.

Das »Ich denke« begründet also nicht die Einheit des Subjekts. Das Unbewußte war der tödliche Schlag gegen die idealistische Philosophie des Ichs als Selbsterzeuger des Ichs, wie auch der tödliche Schlag gegen die Ontologie schlechthin. Die Geschlechterdifferenz weist stets daraufhin, 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 artikulieren. Der Mangel ist aber untrennbar mit dem Subjekt verbunden, gehört zu seinem Erzeugerprinzip. Das Unbewußte, das Husserlsche Nicht-Ich, ist dementsprechend notwendiger Teil des Subjekts. Das Unbewußte als das eigentliche Nicht-Ich zertrümmert die Identität des Ichs. Es ist das »Ich denke nicht«, die Negation des Cogito. Da das Ich, zu dem das Unbewußte gehört, aber mehr als das Cogito ist, sagt Lacan: »Ich bin, wo ich nicht denke«. Das Ich kann sich seit der Entdeckung des Unbewußten nicht mehr selbst setzen und denken. Im Unbewußten findet der Diskurs des anderen statt. Nicht eine Heideggersche Überdosis an Sein, sondern Entzug von Sein rettet das Subjekt. Das Sein ist nicht dort, wo die Wahrheit ist, wo ich denke. Auch das Ich ist nicht dort, wo das Sein und die Wahrheit ist. Das ist die eigentliche Botschaft der Lehre von der Macht des Unbewußten.

Das neue Subjekt, das aus dieser Debatte um die Dinge mehrfach dezentriert und abgestürzt hervorgegangen ist, ist ein Subjekt, das erzwungen worden ist durch die Verwandlung der Dinge in Waren und der Zeichen in Logos, in Warenzeichen. Im Ursprung des Begehrens des anderen ist das Subjekt für immer an einen Mangel gefesselt, der nur als Täuschung gestillt werden kann, oder symbolisch in der Sprache. Dieses neue Subjekt zwischen Ich und anderem, zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen bewußt und unbewußt, wird sprachlich konstituiert durch Zeichen. Die Zeichenhaftigkeit, als das Wesen der Fotografie, der Verlust des Seins, der Verlust des Dings, der Verlust des Ichs, ist die Arena dieses neuen Subjekts. Durch den Tod des Dings kann das Symbolische entstehen, diesseits des Realen und jenseits des Imaginären, zur Rettung des Ichs, wenn auch als Symbol des Mangels, aus dem das Infinite des Begehrens wächst. 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«. (Hegel) Nicht das Ich soll daher im Sein verschwinden, wie bei Heidegger, sondern das Sein im Ich. Seinsentzug ist die fundamentale Lehre der Fotografie.

#### Anmerkungen:

- 1 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp TB, Frankfurt 1986, S.87
- 2 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Bd.1, Suhrkamp TB, Frankfurt 1974, S.81
- 3 op.cit., S.87
- 4 op.cit., S.78
- 5 William Henry Fox Talbot, *Some Account of the Art of Photogenic Drawing, or, the Process by Which Natural Objects May Be Made To Delineate Themselves without the Aid of the Artist's Pencil*, in: *Royal Society Proceedings*, IV, 1839; und in: *Philosophical Magazine*, XIV, 1839
- 6 F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Bd.1, 1794-1800, Suhrkamp TB, Frankfurt 1985, S.165

- 6 F.W.J. Schelling, *Selected Writings*
- 7 *Ibid.*
- 8 *Ibid.*
- 9 G.W.F. Hegel, *op. cit.*
- 10 *Ibid.*
- 11 *Ibid.*
- 12 *Ibid.*
- 13 *Ibid.*
- 14 *Ibid.*
- 15 *Ibid.*
- 16 *Ibid.*
- 17 *Ibid.*
- 18 Karl Marx, *Capital*
- 19 *Ibid.*
- 20 *Ibid.*
- 21 Guy Debord, *The Society of Spectacle*
- 22 *Ibid.*
- 23 *Ibid.*
- 24 *Ibid.*
- 25 *Ibid.*
- 26 *Ibid.*
- 27 *Ibid.*
- 28 Edmund Husserl, *Concerning a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*
- 29 Martin Heidegger, *The Origin of the Work of Art*
- 30 *Ibid.*
- 31 *Ibid.*
- 32 *Ibid.*
- 33 *Ibid.*

- 7 op.cit., S.106
- 8 op.cit., S.111
- 9 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S.148
- 10 op.cit., S.150
- 11 op.cit., S.156
- 12 op.cit., S.153
- 13 op.cit., S.154
- 14 op.cit., S.360
- 15 op.cit., S.361
- 16 op.cit., S.363
- 17 op.cit., S.362-63
- 18 op.cit., S.155
- 19 op.cit., S.175
- 20 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin-Ost 1962, S.49
- 21 op.cit., S.52
- 22 op.cit., S.86
- 23 op.cit., S.85-87
- 24 Guy Debord, *Die Gesellschaft des Spektakels*, Ed. Nautilus, Hamburg 1978, S.18
- 25 op.cit., S.7
- 26 op.cit., S.8
- 27 op.cit., S.23
- 28 op.cit., S.9
- 29 op.cit., S.11
- 30 op.cit., S.89
- 31 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I.Buch, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, S.89
- 32 Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Reclam, Stuttgart 1962, S.30-31
- 33 op.cit., S.31
- 34 op.cit., S.32-33
- 35 op.cit., S.47
- 36 op.cit., S.44
- 37 op.cit., S.45