

Eine andere historische Subjektivierung

Überlegungen mit Jacques Rancière, Walter Benjamin und John Milbank

Abstract: In focusing on Jacques Rancière and Walter Benjamin, the main concern of this essay is to outline an alternative concept of the historical subject. As I assume, subjectivity primarily forms itself in being oriented to that which is incommensurable, namely, the radical positivity of being itself. First, I show that Rancière's concept of 'equality' can be read in terms of this basic formative movement. Equality enables political claims and, accordingly, political subjectification while, ultimately, remaining irredeemable. Yet, I do not agree with the aporetic character of equality in Rancière, which, in my view, creates a perpetuation of injustice. In order to overcome it, I draw on Benjamin and demonstrate that, in implicitly referring to redemption, the irredeemable has a positive content. In a relative way, it can be restored whenever the remembrance of past suffering is incorporated into new claims of justice. Historical subjects originate in this merging of present and past.

Key Words: political theology, Radical Orthodoxy, New Continental Metaphysics, ontology, political ontology, critique of modernity

In seiner 1990 erschienenen Monographie „Theology and Social Theory“ spricht John Milbank von drei Grundmomenten der modernen säkularen Gesellschaft.¹ Da Gesellschaft nach moderner Auffassung die Primärsphäre praktischer Subjektivität ist, führen diese drei Momente jeweils über eine Bestimmung dessen, was ein Subjekt ist. Moderne Gesellschaftlichkeit beruhe: zum einen auf der Vorstellung eines identischen und souveränen Subjekts, die den theologischen Voluntarismus von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham in eine rein säkulare Welt überführe; zweitens, auf einem Machiavellismus, für den sich Subjektivierung in einem als heroi-

Sandra Lehmann, Katholische Privat-Universität Linz, Bethlehemstraße 20, 4020 Linz, s.lehmann@ku-linz.at

sche Tugend verstandenen Griff nach politischer Macht vollziehe; schließlich und drittens, auf einer politisch-ökonomischen Vorsehungslehre, die vor allem von der Schottischen Aufklärung geprägt sei und der zufolge sich der Egoismus der einzelnen Subjekte zu einem umfassenden gesellschaftlichen Gesamtwohl füge.

Die Quintessenz moderner Gesellschaftlichkeit drückt sich für Milbank in der Philosophie Friedrich Nietzsches aus, die den gemeinsamen Nenner der drei Grundmomente im „Willen zur Macht“ findet. Ungeachtet aller vermeintlich raffinierten Lektüren, die die Nietzsche-Rezeption bis dato anzubieten hat, bezeichne der „Wille zur Macht“ das Prinzip der „ontologischen Gewalt“ schlechthin,² d.h. einen universal ausgreifenden Selbsterhaltungstrieb, einen *conatus*, der sich entäußert, um sich tendenziell alles, was ist, einzufügen. Souveräne Willensfreiheit wie heroische Machtergreifung wie produktiver Egoismus folgen ihm, während er selbst jedoch von den Schrecken der Endlichkeit diktiert ist, gegen die er sich zu behaupten sucht.

Milbank will mehr als eine bloß immanente Kritik des modernen „Subjekts der Macht“, wie sie etwa Michel Foucault entwickelt hat. Entsprechend erarbeitet er eine eigene Genealogie, die die häretischen, d. i. entstellenden theologischen, wie auch die antikisierenden Motive der Moderne sichtbar macht, um zu einer alternativen, „radikal-orthodoxen“³ christlichen Fortsetzung des modernen Projekts zu führen. Zentrales Element dieser Genealogie ist ein Subjekt, das sich „jenseits säkularer Vernunft“ bestimmt und damit den Pakt mit der überkommenen „Ontologie der Gewalt“ aufkündigt.

In diesem Beitrag muss ich offen lassen, wie das Verhältnis zwischen Milbanks radikal-orthodoxer Theologie und philosophischem Denken im Detail zu fassen wäre. Was ich zunächst von Milbank aufnehmen möchte, ist die Intention, Subjektivität, zumal *historische Subjektivität*,⁴ vor dem Hintergrund der beschriebenen Ontologie der Gewalt alternativ anzusetzen. Das „Ich“ oder auch das „Wir“ ist dabei möglichst weit von allen Konzepten abzurücken, die sich auf die Form des „Selbst“, seine Reflexion, seinen Willen, seine Sorge, seine Identität, seine Benennung fixieren. In all diesen Fällen, die nicht nur den modernen, sondern auch weite Teile des postmodernen Diskurses prägen, ist Subjektivität auf den geschlossenen Raum der endlichen Zwecke ausgerichtet und wird so ihrerseits zu einer geschlossenen, um sich selbst kreisenden Figur. Man könnte das auch für die theoretische Philosophie zeigen, in diesem Beitrag beschränke ich mich aber auf den praktisch-philosophischen Diskurs. Wie sich übereinstimmend mit Milbank sagen lässt, heißt der in sich geschlossene Raum hier „Gesellschaft“, und Subjektivität ist gesellschaftlicher Akteur bzw. emanzipiert sich zum gesellschaftlichen Akteur. Der endliche Charakter der gesellschaftlichen Form bringt es mit sich, dass auch Subjektivität verendlicht wird, d.h. dass das, was sie ist und wird, jeweils an ihrem Ausweis als gesellschaftlicher Akteur, an ihrer gesellschaftlichen Identität gemessen wird. Unter der Hand

(und trotz oft bestehender Sensibilität für den prozesshaften Charakter der Subjektbildung) kehrt damit eine sehr alte Metaphysik des identischen Etwas zurück, das sich auf einen bestimmten Namen festlegen lässt.

Demgegenüber nehme ich an, dass sich das überkommene Denken des Subjekts als gesellschaftlichem und nur gesellschaftlichem Akteur, das die politische Philosophie bis in die Gegenwart prägt, allein durch ein neues metaphysisches Denken überwinden lässt, das – und diesen Vorbegriff werde ich weiter unten explizieren – Subjektivität als Bewegung zum Inkommensurablen versteht.⁵ Diese Bewegung ist durch zwei Momente gekennzeichnet. Zum einen verdankt Subjektivität ihr spezifisches Sein, ihre Bestimmung dem inkommensurablen Faktum, dass „überhaupt etwas ist“ (die von Leibniz formulierte metaphysische Grundfrage „warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ trägt diesem Moment Rechnung). Zum anderen sucht sich Subjektivität im Sinne einer offenen Teleologie, solange sie existiert, in Richtung auf das Inkommensurable zu erfüllen, von dem her sie erst ein bestimmtes Seiendes oder Selbst sein kann. Das Inkommensurable, das Unerschöpfliche oder Maßlose ist demnach – anders als etwa Denker wie Georges Bataille oder Jean-François Lyotard meinen – kein Nichts, sondern ein schlechthin Ermöglichendes, eine absolute Potenz. Sie manifestiert sich für das menschliche Seiende als ein positiver Sinn, der sich jeweils als Bestimmung aktualisiert, ohne jedoch in ihr aufzugehen. Indem Subjektivität sich von diesem Sinn bestimmen lässt, vertritt sie ihn. Aber: Indem der Sinn in der Vertretung nicht aufgeht, ist auch die Subjektivität selbst nicht abgeschlossen. Sie ist ein bestimmtes Dasein, das dennoch offen ist und – gegen den Gang der linearen, endlichen Zeit, die die Verhältnisse durch Negation gestaltet – über sich hinaus. Der zweite Teil dieses Aufsatzes wird versuchen, Benjamins Zeitlehre in eben diesem Sinn zu lesen.

Die innere, „metaphysische“ Transzendenz des Seienden bedeutet nicht, dass sich Denken wie Praxis vollständig von der Logik von Identität und Benennung lösen könnten. Vielmehr wird sich Subjektivität gesellschaftlich immer als „etwas“, d.h. in einer spezifischen Bedeutung darstellen, an der sich Zugehörigkeit, die Zugehörigkeit von aktuellen Subjekten zueinander und zu einem bestimmten Kollektiv, entscheidet. Für das Denken ist es wichtig, Subjektivität nicht mit den Bedeutungen und Zugehörigkeiten, dem genau umzirkelten „Ich“ oder „Wir“ zusammenfallen zu lassen, sondern sie als Dokumente der Bewegung ins Inkommensurable zu begreifen. Für die Praxis dagegen kommt es darauf an, dass Subjekte die Bewegung ins Inkommensurable nicht nur vollziehen, was – wie sich zeigen wird – stets der Fall ist, wenn es um gesellschaftliche Emanzipation geht. Vielmehr müssen sie mithilfe des Denkens den eigenen Begriff finden, um übereinstimmend mit dem, was die Struktur „Subjektivität“ ontologisch vorzeichnet, wirklich andere Subjekte zu werden und sich so bewusst jenseits der Macht zu stellen.

Im Folgenden werde ich diese Zusammenhänge im Rekurs auf Jacques Rancière und Walter Benjamin entwickeln. Auf die Nähe zwischen beiden Denkern verweist Rancière selbst, wenn er im Vorwort zur englischen Neuübersetzung der *Nacht der Proletarier* schreibt, in dieser Arbeit sei er gleich Benjamin vom Vorrang des Diskontinuierlichen ausgegangen und habe daher „den Glauben an eine geradlinige Entwicklung der Geschichte gegen den Strich [gebürstet], den sowohl der Modernismus als auch der Postmodernismus teilen“.⁶ Geschichte wird immer dann diskontinuierlich, wenn Inkommensurables in sie eintritt. In Rancières politisch-philosophischem Essay *Das Unvernehmen*⁷, auf den ich meine Ausführungen konzentrieren werde, heißt das Inkommensurable „Gleichheit“. Im Unterschied zum identitären Diskurs hat Gleichheit bei Rancière keine letzte Form. Sie ermöglicht, dass Menschen politisch sprechen können, dass sie Ansprüche erheben, mithin, dass sie Subjekte werden, sich subjektivieren. Dennoch bezeichnet sie kein Telos des politischen Raums. Wo sie nämlich vorgeblich verwirklicht ist, wo gleichsam alle Subjekte versammelt sind, geschieht dies – so Rancière – um den Preis einer „archi-politischen“ Totalisierung der Gesellschaft,⁸ die gerade die genuine Manifestation von Gleichheit, d.i. jedes weitere Sprechen-Können unterbindet.

Allerdings bleibt Rancière darin dem modernen und postmodernen Denken verpflichtet, dass er den gesellschaftlichen Horizont weiterhin als den letzten Horizont des menschlichen Daseins erachtet. Die Offenheit und Unruhe der Gleichheit wird so zugleich zur Aporie für diejenigen, die Gleichheit beanspruchen: Entweder sie werden politisch integriert und tragen das Unrecht der Ordnung mit, oder sie bleiben ausgeschlossen und fallen dem Unrecht zum Opfer. Der Nietzscheanismus eines „Seins als Streit“ schreibt sich so bei Rancière fort und verwandelt sich mit der von ihm ausgewiesenen „Aporie der Politik“⁹ unter der Hand zur Philosophie eines unhintergehbaren Unrechts.¹⁰

Der Unrechts- und Gewaltzusammenhang, den Rancières Denken zuletzt reproduziert, lässt sich meines Erachtens nur durchbrechen, wenn man das Inkommensurable mit Benjamins geschichtsphilosophischen Arbeiten als ontologischen Bereich „allseitiger und integraler Aktualität“¹¹ versteht, dessen Bild die „erlöste Menschheit“¹² ist. Der politische Gleichheitsanspruch, dem bei Benjamin ein universaler Glücksanspruch korrespondiert, läuft damit nicht ins Leere. Vielmehr eröffnet sich denen, die sich ihm verschreiben, die Möglichkeit, im „Eingedenken“ auf vergangene Gleichheits-/Glücksansprüche zuzugreifen und sie für das eigene Handeln zu übernehmen, sie so aber auf relative Weise zu erfüllen. Subjektivität oder genauer Subjektivierung als Bewegung ins Inkommensurable erweist sich damit als je schon historische Subjektivierung. Dieser Begriff historischer Subjektivierung lässt den überkommenen Begriff des „historischen Subjekts“ ebenso zurück wie er – nach dem postmodernen „Ende der Geschichte“ – die Geschichte als Prozess neu eröff-

net, in dem sich Eingedenken und Handeln verschränken. Zugleich schreibt er dem Sein, das aus endlicher Perspektive Streit ist, eine Dimension des Friedens ein, die bereits im Streit arbeitet, ohne ihn auf falsche, nämlich wiederum endliche Weise zu harmonisieren.¹³

1. Die inkommensurable Bestimmung: Rancière

In diesem Abschnitt geht es darum, eine Ambivalenz in Rancières politischem Diskurs nachzuzeichnen: Auf der einen Seite versteht Rancière den gesellschaftlichen Raum im modernen, von Milbank aufgewiesenen Sinne als Machtraum. Auf der anderen Seite entwickelt Rancière eine Figur, die es erlaubt, sowohl den gesellschaftlichen Raum als auch Subjektivität jenseits der Macht zu denken.

Bei der bezeichneten Figur handelt es sich um das theoretische Herzstück von Rancières „Unvernehmen“, den „Anteil der Anteillosen“,¹⁴ der selbst ambivalent oder genauer und schärfer, der aporetisch ist. Die Aporie lässt sich wie folgt auseinandersetzen: An einem Gemeinwesen haben alle, die zu ihm gehören, de facto Anteil, nämlich Anteil qua Zugehörigkeit.¹⁵ Dennoch bedeutet der Anteil qua Zugehörigkeit nicht unweigerlich, auch an der politischen Macht Anteil zu haben. Im Gegenteil haben in der Regel nicht alle an der Macht Anteil, sodass also ein Teil ohne Anteil ist. Dies sind die „Anteillosen“.

Damit es genuine Politik gibt, ist es laut Rancière nötig, die Aporie offen zu halten. Möglich ist dies durch das Inkommensurable, das „Unmessbare“, das ihr eingeschrieben ist, durch die Gleichheit. Das Problem der Gleichheit besteht darin, dass es keine gesellschaftlichen Verhältnisse gibt, die sie ausdrücken können, sondern dass sie nur im Anspruch auf Gleichheit wirklich ist. In der aktuellen Ordnung, in der es Anteilhabende und Anteillose gibt, besteht nicht Gleichheit, sondern Ungleichheit. Für die Anteillosen dagegen besteht zwar Gleichheit. Jedoch ist sie leer,¹⁶ denn ihr einziges Kriterium ist die Zugehörigkeit zum Gemeinwesen. Dennoch ist Gleichheit unabweisbar da und real, wann immer bislang Anteillose in ihrem Namen Anteil am Gemeinwesen fordern, d.h. wann immer sie die eigene Gleichheit vor denen einklagen, die Anteil haben.

In Rancières Begriff der Gleichheit gibt es ein Moment, das über den gesellschaftlichen Machtraum hinausführt. Um dies herauszuarbeiten, schlage ich vor, sein Konzept im Sinne des einleitend skizzierten neuen metaphysischen Denkens zu lesen. „Metaphysisch“ ist dieses Denken darin, dass es das Seiende quasi „kontrafaktisch“ liest: Seiendes erschöpft sich nicht in den Weisen, in denen es erscheint, und zwar weder aktuell noch in der Gesamtspanne seines Erscheinens. Es verdankt sich einer inkommensurablen Dimension des Seins. Was raum-zeitlich erscheint, ist

durch das strukturiert, was sich weder durch das Erscheinende selbst noch durch die Begriffe, die man sich von ihm macht, einholen lässt. Darin unterscheidet sich das vorgeschlagene neue metaphysische Denken von der klassischen Wesensmetaphysik. Zwar gibt es auch in dieser Momente, in denen sich die inkommensurable Dimension des Seins abzeichnet, etwa in der von Aristoteles problematisierten Differenz zwischen dem Eidos des Einzelnen und seiner begrifflichen Fassung¹⁷ oder in der scholastischen Debatte um die Realdistinktion von Sein und Wesen. Aber die Dialektik, die sich hier andeutet, nämlich dass „jedes Seiende immer schon mehr ist, als es ist“ und sich seiend zu diesem Mehr verhält, wird nicht eigens in die Theorie aufgenommen.¹⁸ Daher sind die klassischen Metaphysiken im Kern statisch. Diesseits der Dialektik des Inkommensurablen verstehen sie das Seiende als Substanz, die sich in sich erfüllt oder zumindest erfüllen kann. Ein neues metaphysisches Denken dagegen bezieht das transzendente, überschießende Moment ein, ja macht es zum eigentlichen Konstituens des Seienden.

Zweifellos sperrt sich Rancières theoretisches Unternehmen gegen alles, was sich mit der Vokabel „metaphysisch“ belegen lässt. Aber was ich unter dem Eindruck der von Milbank bezeichneten radikal-immanenten Gewaltordnung unserer Tage vorschlage, ist eine „Arbeit am metaphysischen Begriff“, die diesen selbst verändert, nämlich in sich aufnehmen lässt, was ihm bislang äußerlich, wenn auch irgendwie präsent war. In Übereinstimmung mit diesem transformierten Sinn des Metaphysischen, wenn auch nicht eigens theoretisch ausbuchstabiert, heißt es bei Rancière: „Die Gleichheit ist kein Gegebenes, das die Politik einer Anwendung zuführt, keine Wesenheit, die das Gesetz verkörpert, noch ein Ziel, das sie sich zu erreichen vornimmt. Sie ist nur eine Voraussetzung, die in den Praktiken, die sie ins Werk setzen, erkannt werden muss.“¹⁹ Das bedeutet: Die Gleichheit ist keine statische Idee, kein *eidos*, dem eine begriffliche Definition korrespondierte, mittels derer sich Wirklichkeit ordnen lässt. Vielmehr ist Gleichheit je schon dynamisch, ins Werk gesetzt wie ihrerseits ins Werk setzend. Sie wird sichtbar, sie geht in das Handeln ein und leitet es. Aber sie hinterlässt keine abgeschlossene Gestalt, in der sie sich erfüllte.²⁰

Der dynamische Begriff von Gleichheit wirkt sich auf Rancières Subjektivitätsbegriff aus. Zunächst gilt, dass Subjektivität ebenfalls dynamisch ist. Subjektivität ist Subjektivierung. Entscheidender aber noch ist, dass die Subjektivierung mit der inkommensurablen Gleichheit über die bestehenden Machtverhältnisse hinaus zu sich selbst ermächtigt wird, dass sich die Gleichheit in ihr verwirklicht als eine Potenz oder ein Vermögen, das seinerseits Vermögen schafft. Im gegebenen politischen Fall handelt es sich um das Vermögen zu sprechen, um das Sprechen-Können.

Der besondere Rang des Sprechen-Könnens wird klarer, wenn man die Konstellation betrachtet, in der laut Rancière Gleichheit für den politischen Raum schlagend wird. Es gilt hier zweierlei: Zum einen etabliert die Gleichheit „im Zentrum

der Politik ein doppeltes Unrecht²¹, zum anderen wird dieses doppelte Unrecht strukturiert durch einen doppelten Logos.

Das Unrecht besteht zunächst darin, dass es Gleichheit gibt, d.h., dass sich Menschen in einem Gemeinwesen als gleich verstehen können, ohne dass die politische Ordnung dies abbilden würde. Der Ordnung zufolge gibt es nur Anteilhabende und Anteillose, also einerseits diejenigen, die die Machtpositionen besetzen und sich von da aus um das Gemeinwohl verdient machen, und andererseits diejenigen, die ohne Status und damit auch ohne anrechenbares Verdienst sind. Ohne Status und Verdienst²² gleich zu sein, muss hier als Unrecht erscheinen, als ein Widersinn der Ordnung, der gegen die Weise, in der sie erscheint und sich darstellt, d.h. gegen ihre Anordnung geht.

Andererseits gilt, dass der Widersinn der Ordnung, der *Anteil* der Anteillosen, zum vollgültigen Anspruch wird, sobald es Gleichheit gibt. Das Unrecht liegt dann bei der Anordnung der Ordnung, die gegen die Gleichheit zulässt, dass es im Gemeinwesen Anteillose gibt.²³

Dem doppelten Unrecht korrespondiert ein doppelter Logos. Die „Politik muss gegründet sein auf der Zweiheit des Logos selbst, Wort/Sprache und Rechnung/Zählung der Sprache“.²⁴ Rechnung/Zählung ist der Logos, indem er bestimmt, wer auf welche Weise Anteilhabender ist. Der zählende Logos erhebt in die Sichtbarkeit der Macht, er teilt die Machtanteile entsprechend gesellschaftlicher Leistung zu, er bestimmt, wer im Wortsinne „zählt“.

Wort/Sprache hingegen ist der Logos in dem Moment, in dem die Gleichheit sich in der Ordnung darstellt, d.h. in dem Moment, in dem die Anteillosen gegen die bestehende Zählung aufbegehren und fordern, was ihnen qua Gleichheit zusteht: Anteil.

Rancière überzeugt, wo er zeigt, dass das eigentliche politische Wort da laut wird, wo Menschen aufbegehren. Aus der Perspektive der Ordnung gibt es nur einerseits den Logos der Zählung und andererseits „die Nacht des Schweigens oder [...] den tierischen Lärm der Stimmen, die Annehmlichkeit und Leiden ausdrücken“.²⁵ Die Entdeckung des Sprechens findet so jenseits der Ordnung statt, aber auf dem Weg in sie hinein, „in der Weise der Überschreitung“.²⁶ Die Überschreitung bei Rancière ist durch eine doppelte Inkommensurabilität gekennzeichnet. Sie bricht aus einem Vermögen auf, aus dem Sprechen-Können, das für die Ordnung, zwischen Zählung und Schweigen, ungreifbar ist. Und sie geht mit der Gleichheit auf das hin, was die Ordnung nicht herstellen kann; denn es richtet sich gegen die Logik der Ordnung, die sich allein mit dem „Anteil der Anteilhabenden“ beschäftigt. Gleichwohl lässt sich definitiv angeben, worum es sich bei der Überschreitung/Subjektivierung handelt: um das Sprechen-Können um der Gleichheit willen und andersherum, um die Gleichheit, aus der das Sprechen-Können aufbricht. Die Gleichheit, die sich weder

fassen noch einlösen lässt, hat einen definitiven Sinn, und er konstituiert das Sprechen, das zum Anspruch an die Ordnung wird.

Dagegen besteht Rancières Schwäche darin, dass er die inkommensurablen Pole der Subjektivierung nicht konsequent zu Ende denkt. Die Dynamik, die sich aus dem „Anteil der Anteillosen“ entwickelt, kann sich daher nicht halten, die Bewegung bricht zusammen. Der Grund hierfür ist, dass Rancière den Horizont der Macht nicht verlässt, dass er keinen anderen als den politisch-gesellschaftlichen Raum kennt.

Bleibt man im Horizont der Macht, hält die Aporie des „Anteils der Anteillosen“ zwar den politischen Konflikt wach. Aber das Aufbegehren bleibt ausweglos. Fragt man nämlich, was aus dem Aufbegehren folgen kann, lautet die Alternative bei Rancière notwendig: Entweder werden diejenigen, die aufbegehren, von den Exponenten der Ordnung anerkannt²⁷, sodass sie, die bislang Anteillose waren, zu Anteilhabenden werden, oder aber sie können sich nicht Gehör verschaffen und verschwinden erneut in der Anteillosigkeit. Entweder Unrecht der Zählung oder Unrecht der Anteillosigkeit, entweder Logos der Zählung oder Schweigen. Es gibt kein Drittes. Die Gleichheit bzw., was sie ermöglicht, das genuine Sprechen, findet im Aufbruch statt und wird in weiteren Aufbrüchen wiederkehren. Darüber hinaus jedoch zerfällt es.

Kaum braucht erwähnt zu werden, dass Rancières Denken damit im Möglichkeitsradius bleibt, den sich politisches Handeln gegenwärtig zumisst, wenn es nicht von vornherein mit den Anteilen der Anteilhabenden beschäftigt ist (von den Parlamenten bis hin zu diversen politischen Populismen). „Wahre Politik“ (im Gegensatz zur „wahren Politik“, die Rancière bei Sokrates zu finden meint) geschieht in den kurzen Phasen, in denen das Sprechen-Können zum wirklichen Sprechen wird, Phasen, für die es keine großen Namen braucht, die schon anbrechen, wenn zum Beispiel eine Gruppe von Flüchtlingen in den Hungerstreik tritt, um gegen unzumutbare Unterkunftsbedingungen zu protestieren. Um diese wahre Politik herum jedoch liegt ein weites Feld der Ohnmacht angesichts einer Welt, deren Gesellschaften weiterhin Herrschaft mit feinen bis brutalen Formen von Gewalt verbinden, deren Ökonomie nicht aufhört, im Namen von „uns allen“ Menschen und Natur auf jede erdenkliche Weise auszubeuten, deren Politik in Gestalt von zahllosen Vertriebenen Leben hervorbringt, denen noch die Anteillosigkeit verwehrt ist.

Angesichts der realen Ohnmacht und der realen Machtmechanismen ist es meines Erachtens zu wenig, den Konflikt, den die Aporie der Gleichheit gesellschaftlich hervorbringt, für unhintergebar zu halten und entsprechend theoretisch zu stützen. Dass der Konflikt das Wesen von Politik sei und dass die politische Philosophie dies nicht im Dienste eines falschen Willens zu Harmonie und Konsens ausblenden dürfe, ist wahr. Jedoch meine ich, dass ein Denken, dem es um den vollständi-

gen, und nicht den endlich-reduzierten, Sinn der Gleichheit geht, die Aporie vom „Anteil der Anteillosen“ in einem letzten Schritt zugunsten des Anteils der Anteillosen überwinden muss, ohne auf die Seite der Ordnung zu wechseln. Dies ist aber nur möglich, wenn man die metaphysische Dynamik, die in Rancières Denken arbeitet, über den endlichen, gesellschaftlichen Raum hinausführt und annimmt, dass der Sinn von Gleichheit je schon ganzer Sinn ist, dass er Gleichheit definitiv zusagt und dass es daher, wenn auch nicht Erfüllung, so doch eine menschliche Praxis geben kann, in der Erfüllung virulent ist. Diese Praxis ist die Geschichte im Sinne einer anderen historischen Subjektivierung. Ihre Grundzüge hat Walter Benjamin in seinen letzten Reflexionen über Geschichte, den sogenannten „Geschichtsphilosophischen Thesen“ entwickelt.

2. Eingedenken und Handeln: Benjamin

Benjamins „Geschichtsphilosophische Thesen“ teilen die theoretische Ausgangsfigur mit Rancières „Unvernehmen“. Beide greifen auf das marxische Klassenkampftheorem zurück und entfalten es „in (seiner) ganze(n) Allgemeinheit“.²⁸ Allerdings setzt Rancière beim Unrecht der Gleichheit an, d.h. bei der Weise, in der Gleichheit die Ordnung der Anteile unterwandert. Er deutet den Klassenkampf von Marx’ „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ aus, der zufolge das Proletariat als Klasse die Auflösung aller Klassen bezeichnet. Der Klassenkampf ist so – wie gesehen – zunächst der Streit, der sich aus der Gleichheit der Anteillosen ergibt, insofern sie für das Gemeinwesen zwar fundamental ist, aber die Ordnung bedroht, sobald sie beansprucht wird.²⁹ Dagegen versteht Benjamin den Klassenkampf von dem Unrecht her, das die Ordnung der Anteilhabenden den Anteillosen immerzu zufügt. Politik stellt sich aus der Perspektive des „Engels der Geschichte“ der neunten geschichtsphilosophischen These dar als „eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft“³⁰ und unerbittlich zu enden droht: „auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört“.³¹

Dieses dunkle Bild von Geschichte und Politik ist zweifellos Benjamins eigener Erfahrung, den langen und schweren Exiljahren, geschuldet. Jedoch ist diese Erfahrung in ihrem extremen Charakter nicht von aller übrigen Erfahrung unterschieden. Ganz im Sinne Benjamins vielmehr „belehrt (sie) uns darüber, dass der ‚Ausnahmezustand‘ [...] die Regel ist“³², d.h., sie führt zum immerwährenden Elend der Anteillosen, das vom immerwährenden Konformismus der Anteilhabenden, ihrer beharrlichen Reduktion der Welt auf den Bereich der Anteile, verdeckt wird. Sie zeigt, dass es auch für das philosophische Denken unmöglich ist, bei einem Begriff

stehen zu bleiben, der das Sein auf das Unvernehmen, das Unrecht, den Streit festlegt. In der drohenden Überwältigung durch das Unrecht – konkret: angesichts von Vertreibung, Verfolgung, Mittellosigkeit, Internierung überlebt nur (und Überleben ist in der Hauptsache keine physische Kategorie), wer sich dem Gedanken verschreibt, dass es mehr als Unrecht und Konflikt gibt, dass das Sein nicht in der Gewalt des Streits aufgeht. Geschichtsschreibung wie Philosophie sind an der Gabe zu messen, über die Aporie und Ausweglosigkeit der Politik hinaus „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen“.³³

Das Motiv einer aporetischen, ebenso katastrophischen wie in sich geschlossenen Geschichte erklärt, warum Benjamin in seinen letzten Arbeiten – und nach dem Versuch, sich einem Marxismus Brecht'scher Provenienz anzunähern – zu den theologischen Denkfiguren zurückkehrt, die sein Denken lange Zeit, bis zu einer Neuorientierung nach Abschluss des Trauerspielbuchs, dominierten. Mit dieser Feststellung folge ich Thomas Rentsch' Einsicht in ein „irreduzibles Transzendenz- und Eschatologieverständnis“ Benjamins, das sein Denken von „Ersatzbildungen für das Absolute in der Reflexion und Praxis der Moderne“ distanzieren, ja es gegen jede „reflexive, ethische oder politische Indienstnahme [...] radikal sperren“.³⁴ Die „Dialektik der Transzendenz“ (Rentsch), die sich daraus ergibt, werde ich auf eigene Weise produktiv zu machen versuchen. Damit unterscheide ich mich bewusst von kulturwissenschaftlichen Ansätzen, die die Weise, wie Benjamin profane und theologische Motive zusammenbringt, für eine deskriptive Aufarbeitung der modernen „Dialektik der Säkularisierung“³⁵ nutzen möchten. Die daraus resultierenden Untersuchungen sind hilfreich, die Problemkonstellation von säkularer Politik und Religion allgemein strukturell zu verstehen. Mir geht es jedoch – in Tuchfühlung, aber nicht Kongruenz mit Milbanks theologischem Projekt – um einen konkreten Einsatz des Denkens in dieser Problemkonstellation, d.h. um den Versuch, in sie einzugreifen und sie zu verschieben.

Eine zentrale Vokabel für die theologische Formation von Benjamins Denken ist das „Glück“. Sie erlaubt es, den Bogen von Benjamins frühem „Theologisch-politischen Fragment“ bis hin zu den „Geschichtsphilosophischen Thesen“ zu schlagen.³⁶ Das Glück ist bei Benjamin nicht Glück im antiken eudämonistischen Sinne. Es bezeichnet nicht das gelungene, gute Leben in dieser Welt, wie es paradigmatisch Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* entwickelt. Vielmehr orientiert es sich an einem messianischen Fluchtpunkt: „Es schwingt, mit anderen Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit“.³⁷ Dieser Ausgriff auf Erlösung, der die profane Genügsamkeit des Glücks je schon sprengt,³⁸ ist die dritte Option, die sich zwischen der aporetischen Alternative der Politik, zwischen dem Machtanteil, der Unrecht ist, und der Anteillosigkeit, die stummes Machterleiden ist, eröffnet.

Benjamins Erlösungsbegriff umfasst mehrere Aspekte. Zunächst verweist er – ganz im Sinne der hier verhandelten Problematik – auf eine Erfüllung von Ansprüchen, an der sich wesentlich entscheidet, ob ein Leben überhaupt als erfüllt betrachtet werden kann. Die zweite geschichtsphilosophische These führt paradigmatisch das Glück von Freundschaft und Liebe an („Menschen, zu denen wir hätten reden, [...] Frauen, die sich uns hätten geben können“³⁹). Die übrigen Thesen unterstreichen, dass das Glück über den privaten Charakter hinaus das Thema der politischen Ansprüche der Unterdrückten ist. Es lässt sich hier Rancières politisch-philosophisches Denken hinzunehmen. Der Glücksanspruch der Unterdrückten zielt auf die Beseitigung des Unrechts; positiv gewendet: Sein Sinn ist Gleichheit. Gleichheit ist das Glück, um das es im politischen Raum geht.⁴⁰ Allerdings ergibt sich aus der politischen Synonomie von Gleichheit und Glück auch, dass Rancière Gleichheit zu kurz fasst, wenn er sie als kontingent versteht.⁴¹ Vom Glücksanspruch her, der sich mit ihr verbindet, hat Gleichheit vielmehr unbedingten Status. Dies zeigt sich, wenn man den Fokus über das spezifische Gemeinwesen hinaus auf die Menschheit allgemein erweitert. Angesichts des Gesamts aller Menschen lässt sich nicht davon sprechen, die Gleichheit verbinde „Beliebige“⁴² und sei daher selbst beliebig. Die Menschen, die die Menschheit bilden, sind weder kontingent noch notwendig. Sie sind unhintergebar da. Ebenso ist die Gleichheit da, die im Konflikt der anteilhabenden und anteillosen Menschen erscheint. Sie lässt sich nicht herleiten, sie ist inkommensurabel, aber sie betrifft alle. Jeder ist aus Gleichheit in Gleichheit eingesetzt und kann sie daher beanspruchen – ebenso wie es jeder aufgrund des Sinns von Glück vermag, Glück zu beanspruchen.

Trotz umfassender und unbedingter Geltung ist das Glück als subjektiver Inbegriff von Erlösung, d.i. als die Weise, in der Menschen Erlösung vorstellen, bei Benjamin ebenso inkommensurabel wie bei Rancière. Gegen die Annahme, das Glück könne innerhalb des endlichen Erfahrungsraums, der auch der Raum der Politik ist, kommensurabel sein, d.h. das Reich Gottes könne einen „politischen Sinn“⁴³ haben, wendet sich bereits der frühe Benjamin: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, dass er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft.“⁴⁴ Wie bei Rancière also gilt, dass das, was den Anspruch auf Glück/Gleichheit ermöglicht, nicht auch schon die Verwirklichung dieses Anspruchs ermöglicht. Im Unterschied zu Rancière aber erlaubt Benjamins Verbindung von profaner, unerlöster und „erlöster Menschheit“⁴⁵, dass die Bewegung, die als Sprechen-Können und Anspruch aufbricht, nicht ganz zum Erliegen kommt. Vielmehr resultiert aus der messianischen Orientierung, d.h. aus der Orientierung am Glück als dem unbedingten Sinn, aus dem alle Menschen leben, die Möglichkeit einer zumindest relativen Erfüllung. Sie manifestiert sich auf der Ebene des Sinns selbst. Sie gestaltet sich als eine eigene Sinn-

mension, die den aporetischen Sinn der Gewalt konterkariert, indem das menschliche Leben aus ihr gedeutet wird. Damit erschließt sie die „schwache messianische Kraft“⁴⁶ der Menschen, die „der Tradition der Unterdrückten habhaft“ wird und so wiederum Geschichte ganz erschließt.⁴⁷ Worum es sich dabei handelt, zeigen die Thesen, die Benjamin aus Furcht vor Missverständnissen nicht in den Haupttext der „Geschichtsphilosophischen Thesen“ aufnahm. So deklariert These H der „Neuen Thesen“, die im Nachlass überliefert sind, die ganz erschlossene Geschichte als „Universalgeschichte“, deren „Konstruktionsprinzip“ in der „Heilsgeschichte“ liege.⁴⁸

Wie Roland Faber detailliert erarbeitet hat, liegt Benjamins Messianismus methodisch ein Denken der Zeit zugrunde.⁴⁹ Am Begriff der Zeit entscheidet sich so zuletzt, ob sich die Aporie der Politik gegen das immerwährende Unrecht durchbrechen lässt, ob es eine andere Geschichte als die politische Geschichte gibt, schließlich, ob sich Subjekte denken lassen, die nicht vollständig der Macht unterworfen sind. Der methodische Schlüsselsatz der „Geschichtsphilosophischen Thesen“ lautet daher: „Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.“⁵⁰

Der hier versuchten Deutung zufolge ist die homogene und leere Zeit die eindimensionale, einsinnige Zeit, die den Zeitmodellen zugrunde liegt, gegen die sich die „Geschichtsphilosophischen Thesen“ absetzen.⁵¹ Im Historismus hat sie die Gestalt einer abgeschlossenen Vergangenheit, die als „Masse der Fakten“⁵² dasteht und sich für die Gegenwart nicht aktualisieren lässt. In der Fortschrittsideologie des 19. Jahrhunderts stellt sie sich als kontinuierliche Steigerung oder Perfektionierung bestimmter Qualitäten dar, sie seien sittlicher oder kognitiver Natur. Hinzunehmen lässt sich Nietzsches Modell der „ewigen Wiederkehr“, das zwar nicht in den „Geschichtsphilosophischen Thesen“ vorkommt, mit dem sich Benjamin aber in den unter „D“ versammelten Aufzeichnungen des *Passagen-Werks* auseinandersetzt. Sie thematisieren die ewige Wiederkehr als die „Grundform des urgeschichtlichen, mythischen Bewusstseins“⁵³, darin aber als „komplementär“ zum „Glauben an den Fortschritt“, wobei ihr „als verborgene Figur die Vergeblichkeit einbeschrieben“⁵⁴ sei, eine Einsicht, die die Brücke zur ewigen Wiederkehr des Unrechts in Rancières Aporie der Politik schlägt.

Das messianische Modell der von Jetztzeit erfüllten Zeit hingegen geht davon aus, dass sich in der vergänglichen Zeit der endlichen Erfahrung eine absolute Zeit auffächert, in der alle Momente der Zeit gleichermaßen aktuell, d.h. erfüllt sind: „Die messianische Welt ist die Welt allseitiger und integraler Aktualität.“⁵⁵ Das bedeutet zum einen, dass jeder Moment der endlichen Zeit in einer absoluten Zeit, in einer Zeit der Fülle aller Momente gründet. Indem der einzelne Moment vergeht, bleibt er auf diese Fülle bezogen. Er differenziert sich aus ihr, sucht sie aber zugleich, d.h., indem er wird und vergeht, übersteigt er sich auf sie hin. Zum anderen ist jeder

vergängliche Moment über die erfüllte, absolute Zeit in Beziehung zu allen anderen Momenten. Sie alle gründen in integraler Aktualität und werden daher immer auch auf spezifische Weise auseinander und aufeinander zu. So ermöglicht die Beziehung aller Momente im Absoluten, dass sich in der vergänglichen Zeit zwei Momente verschränken und ein „dialektisches Bild“⁵⁶ im „Jetzt seiner Erkennbarkeit“⁵⁷ entsteht. Ein gegenwärtiger Moment und ein vergangener Moment treten so zusammen, dass der gegenwärtige Moment den unabgeschlossenen, endlichen Gehalt des vergangenen Moments als eigenen Gehalt realisiert und ihn im Rahmen der eigenen Endlichkeit erfüllt. Es kommt damit zu einer relativen Erlösung, zu einer Erfüllung der Zeit in der Zeit, des Vergänglichen im Vergänglichen.

Damit sich aus diesen formalen Zusammenhängen ein nicht-reaktionärer Begriff von Universalgeschichte ergibt,⁵⁸ sind sie auf das menschliche Handeln zu legen. Der Zusammenhang von endlicher und absoluter Zeit findet sich wieder in einem menschlichen Leben, das um des Glücks willen da ist, ohne es ganz verwirklichen zu können. Dennoch verfügt es über die „schwache messianische Kraft“ der relativen Erlösung. Es kann sich mit den Glückansprüchen von Menschen, die vor ihm gelebt haben, „gemeint erkennen“.⁵⁹ Indem es sich gemeint erkennt, indem es vergangener Glückansprüche „eingedenk“ ist (wie Benjamins bekannte Vokabel lautet), übernimmt es sie und führt sie in den eigenen Ansprüchen weiter. Beide Aspekte sind hier entscheidend, die Weiterführung ebenso wie das Eingedenken. Das Eingedenken setzt die vergangenen Glückansprüche gegen das Unrecht der profanen Zusammenhänge, eine konstitutiv eingeschriebene Vergeblichkeit, ins Recht. Es erfüllt sie im Rahmen der eigenen Möglichkeiten. Es vermag dies vollgültig aber nur innerhalb eines konkreten Handlungszusammenhangs. Benjamin fasst ihn als den „Augenblick einer Gefahr“⁶⁰. In ihm droht das eigene Glücksstreben an den bestehenden Umständen zu zerschellen. Gerade das aber ermöglicht, bestimmte Motive (Symbole, Zeichen, Bilder), die zu der Praxis gehörten, mit denen die vergangenen Glückansprüche verfolgt wurden, unmittelbar in das aktuelle Handeln zu integrieren.⁶¹ Die Potenz, das Sprechen-Können, ja das Sein-Können der vergangenen Ansprüche wird damit aktualisiert, die Ansprüche selbst hingegen werden gegen die Tatsache, dass sie sich nie ganz eingelöst haben, gerechtfertigt.

Wenn wie angenommen gilt, dass Subjektivität Bewegung ins Inkommensurable ist, dann liegt ihr voller Begriff – der volle Begriff einer Subjektivität, die sich als Subjektivierung vollzieht – in der von Benjamin entwickelten Verzahnung von Eingedenken und Handeln. Bewegung ist das immer werdende Subjekt zunächst, indem es aus einer Auffächerung des Absoluten existiert, seinen Möglichkeitsgehalt aus ihm hat und sich so im Vollzug der endlichen Zeit auf dieses Absolute (objektiv „die Erlösung“, subjektiv „das Glück“) als die eigene Bestimmung richtet. Bewegung ist es aber auch, indem es die Uneinlösbarkeit der absoluten Bestimmung nicht als

Aporie deutet und in ihr verharret, sondern sie als Hinweis auf die wirkliche Inkommensurabilität des Absoluten versteht. So kommt das werdende Subjekt in die Lage, die Bewegung anderer, vergangener Subjekte in das eigene Handeln aufzunehmen. Subjektivierung ist das Handeln, das über die relative Erlösung anderer zum eigenen Handeln führt. Das „Eigene“ dieses Handelns, die dezidierten Ansprüche der ersten Person, sind hier je schon durchfurcht von den Ansprüchen der anderen, die es aufnimmt und ohne die es gar nicht handlungsfähig wäre, weil es an der Vergeblichkeit allen Handelns von vornherein verzweifeln müsste.

Wo der Begriff eines Handelns, das über das vorangegangene und einlösend ergriffene Handeln anderer führt, zum expliziten Leitbegriff von menschlicher Praxis wird, eröffnet er Geschichte, ungeachtet ihres vermeintlichen Endes. Mit Benjamin ergibt sich gegen das Modell der homogenen und leeren Zeit, das der Rede vom „Ende der Geschichte“ zugrunde liegt, dass das geschichtliche Telos in jedem Moment gekommen ist, weil jeder Moment in der ganzen und absoluten Zeit gründet, dass also in jedem Moment die volle Zeit als das Ende der endlichen Zeit da ist. Da wir jedoch endlich sind, ist die volle oder erfüllte Zeit nie für uns da, kennen wir sie nur im Leiden an der Unvollständigkeit unserer Leben und im Wissen um die ontologische Aporie, auf die die politische Aporie zurückweist, den Tod, der erfüllt, indem er abbricht. Dennoch können wir die erfüllte Zeit verwirklichen, indem wir das Abgebrochene, das andere uns hinterlassen haben, aufnehmen und daraus neue Bilder und Bedeutungen gewinnen, die uns selbst Hoffnung geben.

Resümee

Es lässt sich von hier aus der Bogen zum Ausgangspunkt dieses Aufsatzes zurück schlagen. Wie Milbank mit Nietzsche zeigt, ist die moderne Subjektform durch „Willen zur Macht“ organisiert. Sie mag daher – im Sinne von Nietzsches Anti-Essentialismus – in eine „Vielheit von Machtquanten“⁶² aufgelöst sein. Gleichwohl wird diese Pluralität eines nie aufgehörenden Antagonismus ad hoc durch die je stärkste Willenskraft vereinheitlicht. Unter dem modernen Primat der Subjektform überträgt sich das Gesetz des Willens zur Macht auf das, was überhaupt Wirklichkeit ausmacht. Die Welt ist entsprechend das System der faktisch siegreichen, wenn auch ruhelosen Kräfte, eine Einschätzung, die – auch darauf weist Milbank hin⁶³ – überraschend genau die Funktionslogik der neoliberalen Wirtschaftsordnung und der ihr angehängten Politik zusammenfasst.

Rancière bleibt darin dem Diskurs Nietzsches verbunden, dass er genuine Politik ebenfalls anti-essentialistisch und antagonistisch deutet. Jedoch wendet er die Perspektive und denkt nicht von oben, von den dominierenden Kräften, sondern von

unten, also von den aufbrechenden Kräften aus. Nicht nur der politische Prozess bleibt damit aporetisch und offen (wenn er endet, endet Politik überhaupt), sondern auch das, was ein Subjekt ist. Die Subjektform erfüllt sich nicht. Subjekte sind diejenigen, die sich subjektivieren, d.h. die je noch nicht sind. Allerdings wollen sie – und hier wird Rancière m.E. von Nietzsches „Ontologie der Gewalt“ (Milbank) eingeholt – etwas werden oder zumindest haben: Anteil, eine Stimme, zuletzt einen Namen. Mit anderen Worten, auch die aufbrechenden Kräfte verlangen nach Macht. Ihr Handlungsraum wird durch den Horizont der Macht umgrenzt.

Ein Begriff von Subjektivität, der die Dilemmata des modernen Subjektbegriffs abstreift, ergibt sich erst, wenn man den politischen Handlungsraum mit Benjamin „messianisch“ öffnet. Der Wille zur Macht, der sich prinzipiell einlösen kann, verwandelt sich dann in den Willen zum Glück. Das Glück hat hier nichts mit dem zufriedenen Rückzug ins Private zu tun. Als nicht profaner Inbegriff von Erlösung lässt es sich prinzipiell nicht einlösen. Die Ausrichtung auf das Glück versetzt aber in die Lage, ja fordert, andere, fremde Glücksansprüche relativ einzulösen. Subjekte bilden sich somit „um anderer Subjekte willen“. Die moderne Erfahrung von Zerstreuung und gewaltsamen Synthesen weicht der mehr-als-modernen Erfahrung, Bruchstück im Spiegel einer unmöglichen Vollkommenheit zu sein. Sie öffnet die Subjekte über sich hinaus: Sie finden sich nicht in der Reflexion. Sie finden sich erst, indem sie anderen Subjekten Gestalt geben, sie gegen den Tod ebenso wie gegen eine potenziell leere Unermesslichkeit nicht als Bruchstücke stehen lassen. Unterhalb der Gewaltgeschichte, die mit dem modernen Subjekt ihren eigentlichen Akteur erhält, zeichnet sich so eine andere Geschichte ab, eine Geschichte, in der sich die Opfer der Gewaltgeschichte verbinden und gegen diese auftreten. In einer dialektischen Volte, die Nietzsche und seinen Erben unbekannt sein muss, kann die geschichtliche Gewalterfahrung zum Handeln ermächtigen, ohne auf Ordnung zu zielen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Part I: *Theology and Liberalism*, 2. Auflage, Oxford 2006, 9–47.
- 2 Zum Thema der „ontologischen Gewalt“ bzw. der „Ontologie der Gewalt“ vgl. v.a. Milbank, *Theology*, Kap. 10, 278–326.
- 3 Vgl. zur Einführung den Reader John Milbank/Catherine Pickstock/Graham Ward, Hg., *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London 1999.
- 4 Ich gebrauche „Subjektivität“ als strukturellen Terminus. „Subjektivität“ meint entsprechend den Begriff des Subjekts oder, „was überhaupt ein Subjekt ist“. Wie sich zeigen wird, handelt es sich dabei nicht um eine Essentialisierung, wohl aber um eine Formalisierung: „Subjektivität“, an einigen Stellen auch „das Subjekt“ ist eine Form, die für die empirischen Subjekte (hier gebrauche ich durchgängig den Plural) vorsieht, die eigene empirische Form zu überwinden und in einem qualitativen Sinne

- mehr zu werden, als sie sind, z.B. statt „Subjekten der Macht“ „mehr als Subjekte der Macht“, d.h. „Subjekte jenseits der Macht“.
- 5 Für einen ersten, ausführlicheren Entwurf dieser Metaphysik vgl. Sandra Lehmann, Wirklichkeitsglaube und Überschreitung. Entwurf einer Metaphysik, Wien 2011.
 - 6 Jacques Rancière, Vorwort zur englischen Neuübersetzung, in: ders., Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums, aus dem Französischen von Britta Pohl, Wien 2013, 14.
 - 7 Jacques Rancière, Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, aus dem Französischen von Richard Steurer, Frankfurt am Main 2002.
 - 8 Vgl. v.a. ebd., 73 ff.
 - 9 Die „Aporie der Politik“ wird eingeführt in ebd., 9. Sie vollzieht sich als „mésentente“/„Unvernehmen“.
 - 10 Von da aus stellte sich die Aufgabe, das Verhältnis von Rancière zu Nietzsche genauer zu klären. Eine solche Untersuchung müsste vermutlich über die von Oliver Marchart aufgewiesene Figur der „politischen Differenz“ führen, auch wenn diese zunächst Heideggers „ontologische Differenz“ aufnimmt; möglich, dass die ontologische Differenz in der politischen Differenz konfliktuell aufgeladen wird und so in das Nietzscheanische Fahrwasser zurückmündet, das französische Denker wie Foucault ursprünglich zu Heidegger gelangen ließ. Vgl. Oliver Marchart, Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin 2010, 20.
 - 11 Walter Benjamin, Neue Thesen K, in: ders.: Gesammelte Schriften (GS) I/3, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, 1235. Benjamin kommt damit auf eine Formulierung zurück, die er bereits im Aufsatz über den Surrealismus gebraucht hatte, siehe Walter Benjamin, Der Surrealismus, in: ders.: GS II/1, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, 309.
 - 12 Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., GS I/2, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, 694.
 - 13 Dieser Gedanke nimmt ein weiteres Motiv Milbanks auf, vgl. Milbank, Theology, 5/6 sowie Kap. 12, 382–442.
 - 14 Rancière, Unvernehmen, 22.
 - 15 Ebd., 20.
 - 16 Es besteht hier eine Beziehung zur Freiheit als „leerer Eigenschaft“, von der Rancière einige Seiten später spricht, vgl. ebd., 45.
 - 17 Vgl. v.a. Aristoteles, Metaphysik, Buch VII, Kap. 13. Das Problem überzeugend herausgearbeitet hat Dirk Fonfara, vgl. v.a. Dirk Fonfara, Die Ousia-Lehren des Aristoteles, Berlin/New York 2003, 135 ff.
 - 18 Vgl. Béla Weissmahr, Philosophische Gotteslehre, Stuttgart u.a. 1983, 79.
 - 19 Rancière, Unvernehmen, 44–45.
 - 20 Vgl. hierzu auch meinen ersten Versuch, Rancière metaphysisch zu lesen: Sandra Lehmann, Die metaphysische Bewegung. Philosophie und Politik: Rancière, Platon, Wien 2014.
 - 21 Rancière, Unvernehmen, 34.
 - 22 Das gesellschaftliche Verdienst korrespondiert in der Regel dem ökonomischen Verdienst, jedoch nicht zwangsläufig, zumal, wenn man die durch die Umstände erzwungene Schattenwirtschaft der Anteillosen zur Gesamtökonomie hinzunimmt. – Dieser Aspekt bestätigt, dass Rancières Ausgangsparadigma die Macht ist und nicht etwa, was auch möglich wäre, die Ökonomie, die v.a. in kapitalistischer Gestalt grundsätzlich inklusiv ist. Mit Rancière ließe sich daher sagen, dass Politik und Macht zusammengehören, nicht jedoch Politik und Ökonomie, und zwar, weil die Ökonomie das Unrecht der Politik immer schon überdeckt.
 - 23 Vgl. v.a. Rancière, Unvernehmen, 34.
 - 24 Ebd., 55.
 - 25 Ebd., 34.
 - 26 Ebd., 36.
 - 27 Inwieweit das Anerkennungsthema für Rancières Diskurs relevant ist, diskutiert ausführlich Jens Kertscher in: Jens Kertscher, Sprache und Anerkennung. Zur Rationalität des Politischen im Anschluss an Jürgen Habermas' Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats und Jacques Rancières Unvernehmen, in: Reinhard Heil/Andreas Hetzel, Hg., Die unendliche Aufgabe: Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld 2006, 57–76. Kertscher zeigt, dass das Anerken-

- nungsthema bei Rancière doppelt gelesen werden kann, nämlich einmal im Zusammenhang eines „Kampfes [...] um eine symbolische Einschreibung im Gemeinwesen“ (Kertscher, Sprache, 64), zum anderen als Index für die „Verrechnung [...], auf der eine gegebene Ordnung kontingenterweise beruht“ (Kertscher, Sprache, 70). Politik entfaltet sich bei Rancière als Dynamik zwischen beiden Motiven. Ich moniere, dass es sich beim ersten Motiv um eine Verkürzung handelt, weil sie das, was Menschen sind, und zwar gerade sind, wenn sie gesellschaftlich aufbegehren, auf den gesellschaftlichen Raum festschreibt.
- 28 Rancière, Unvernehmen, 31.
- 29 Reinhard Heil und Andreas Hetzel verweisen in diesem Sinne auf die „Detranszendentalisierung“, die Rancière am orthodox-marxistischen Klassenkampftheorem vornehme. Der Klassenkampf steht dann nicht für eine „Gesetzmäßigkeit der Geschichte“, sondern für den in immer neuen Konstellationen aufbrechenden Widerstreit, der genuine Politik ist. Vgl. Reinhard Heil/Andreas Hetzel, Die unendliche Aufgabe – Perspektiven und Grenzen radikaler Demokratie, in: dies., Hg., Aufgabe, 17.
- 30 Benjamin, Begriff, 696.
- 31 Ebd., 695.
- 32 Ebd., 697.
- 33 Ebd., 695.
- 34 Thomas Rentsch, Dialektik der Transzendenz bei Benjamin: eine Alternative zur Substitution des Absoluten in Reflexion und Praxis der Moderne, in: Bernd Witte/Mauro Ponzi, Hg., Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne, Berlin 2005, 38.
- 35 Vgl. Daniel Weidner, Hg., Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung, Berlin 2010 sowie zuvor und initial: Sigrid Weigel, Walter Benjamin: Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, Frankfurt am Main 2008.
- 36 Diesen Bogen hat offensichtlich Benjamin selbst geschlagen, der das „Politisch-theologische Fragment“ 1932 Adorno vorlas und ihn im Glauben ließ, es handle sich um eine aktuell entstandene Arbeit. Die Folgen für die spätere Edition von Benjamins Schriften sind bekannt: Die Datierung des „Politisch-theologischen Fragments“ blieb lange Zeit umstritten. Zur Text- und Editions-geschichte vgl. Benjamin, GS II/3, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, 946 ff.
- 37 Benjamin, Begriff, 693.
- 38 Es handelt sich also um mehr als die „kleine Verschiebung“, die Weidner sieht. Vgl. Daniel Weidner, Einleitung: Walter Benjamin, die Religion und die Gegenwart, in: ders., Hg., Profanes Leben, 9.
- 39 Benjamin, Begriff, 693.
- 40 Es besteht hier die Versuchung fortzusetzen: Geht es mit dieser Gleichheit nicht um Gerechtigkeit – um Gerechtigkeit nicht im Sinne des angemessen aufgeteilten Machtraums, sondern im Sinne einer Behebung des Unrechts der Macht?
- 41 Vgl. Rancière, Unvernehmen, 28.
- 42 Ebd., 28.
- 43 Benjamin, Theologisch-politisches Fragment, in: ders., GS II/1, 203.
- 44 Ebd., 203.
- 45 Benjamin, Begriff, 694.
- 46 Ebd., 694.
- 47 Vgl. Benjamin, GS I/3, 1236.
- 48 Ebd., 1234.
- 49 Roland Faber, Messianische Zeit. Zu Walter Benjamins „mystischer Geschichtsauffassung“ in zeit-theologischer Perspektive, in: Münchner Theologische Zeitschrift 54/1 (2003), 68–78.
- 50 Benjamin, Begriff, 701.
- 51 Elke Dubbels hat gezeigt, dass dieser Begriff einer homogenen und linearen Zeit auch die Kontrastfolie zu Gershom Scholems messianischem Zeitkonzept bildet. Vgl. Elke Dubbels, Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900–1933, Berlin/New York 2011, 285. Die enge und intellektuell außerordentlich produktive Freundschaft zwischen Benjamin und Scholem ist bekannt.
- 52 Benjamin, Begriff, 702.

- 53 Walter Benjamin, Das Passagen-Werk, in: ders., GS V, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1991, 177.
- 54 Ebd., 178
- 55 Benjamin, GS I/3, 1235. Für weitere Angaben vgl. Fußnote 10.
- 56 Ebd., 1242.
- 57 Ebd., 1243.
- 58 Vgl. ebd., 1234.
- 59 Benjamin, Begriff, 695.
- 60 Ebd., 695.
- 61 Entsprechend gilt, dass „das Ewige [...] eine Rüsche am Kleid ist“ (Benjamin, GS 5, 578). Sie ist ein Motiv, das sich mit vergangenen Glücksansprüchen verband und in einem neuen Griff nach dem Glück zitiert wird, ganz in dem Sinne, wie „die französische Revolution sich als ein wiedergekehrtes Rom [verstand]“ (Benjamin, Begriff, 701) und u.a. Elemente seiner Mode zitierte.
- 62 Henning Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1999, 355.
- 63 Milbank, Theology, XI–XV.