

Werner Hamacher Afformativ, Streik

Für Jean-Luc Nancy

Walter Benjamins Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* ist die Skizze zu einer Politik reiner Mittelbarkeit.¹ Die Mittel dieser Politik heißen für Benjamin reine Mittel, weil sie nicht als Mittel zu Zwecken dienen, die außerhalb der Sphäre der Mittelbarkeit liegen würden. Derartige Zwecke könnten nur zweideutig sein: Sie würden mit dem Anspruch auftreten, der Sphäre der Mittel enthoben und ihr sogar übergeordnet zu sein, wären aber in der Tat Setzungen aus der Sphäre der Mittel, deren eigene Mittelbarkeit durch Isolierung verkappt ist. Mittel, die rein heißen können, haben dagegen nicht den Charakter von Setzungen – am wenigsten den von Rechtssetzungen oder von Entwürfen verbindlicher Verkehrsformen, an denen sich die Mitglieder einer Gesellschaft zu orientieren hätten. Rein kann eine Politik und die ihr korrespondierende Gewalt nur heißen, wenn sie unvermischt mit Interessen der Erhaltung oder der Programmierung von Lebensformen, unvermischt mit positiven Rechtsinstituten, die Form der *Gerechtigkeit* manifestiert. Während alles, was Recht ist, sich auf eine rechtsetzende Gewalt stützen muß, und noch in aller rechtserhaltenden oder verwaltenden Gewalt die rechtsetzende repräsentiert ist, kann die Idee der Gerechtigkeit nicht von den wechselnden Einsetzungsgewalten des Rechts dependieren, muß also einer Sphäre angehören, die gleich weit vom Recht wie von der Gewalt seiner Setzung und Durchsetzung entfernt ist.

Alles Recht verdankt sich im Unterschied zur Gerechtigkeit also einer Setzung, und keine Setzung kommt ohne Gewalt aus – ohne eine Gewalt, die sich in dieser Setzung selber hemmt, verleugnet und kompromittiert. Hemmung und Korruption der setzenden und rechtsetzenden Gewalt werden in jedem Augenblick deutlich, in dem sich diese Gewalt zu erhalten versucht. Indem sie von einer rechtsetzenden zu einer rechtserhaltenden wird, muß sie sich gegen feindliche Setzungsgewalten und damit indirekt gegen ihr eigenes Prinzip, das Prinzip der Setzung, richten. Um zu bleiben, was sie ist, Gewalt der Rechtssetzung, muß sie sich in rechtserhaltende

verwandeln, muß sich gegen ihren ursprünglichen Setzungscharakter wenden und muß in dieser Kollision mit sich selber verfallen. Daher ist alle Setzung, wie Benjamin schreibt, *zweideutig*, und so zweideutig wie sie ist die Gewalt, der sie sich verdankt: In jeder Setzung, jedem gesetzten, positiven Recht, in jedem Gesetz, muß die Gewalt, die es eingesetzt hat, sich gegen sich selbst kehren – sei es, indem sie zu setzen aufhört, um das Gesetzte zu konservieren, sei es, indem sie zum selben Zweck anderen Setzungsmächten opponiert. In jedem Fall muß die Setzung – und müssen mit ihr Recht und Politik, sofern sie durch Setzungen begründet sind – sich schwächen und dem Ruin überlassen, in jedem Fall muß die originäre Setzungsgewalt, selbst wenn sie im Ausgang zwecklos und also nicht als Instrument einer Absicht definiert war, das einmal Gesetzte zum Zweck machen und selber zu seinem Mittel, zum Mittel eines Zwecks, verkümmern.

Jede Setzung und jedes Gesetz untersteht also dem mächtigeren Gesetz, sich einer anderen Setzung und einem anderen Gesetz *exponieren* zu müssen. Dieses mächtigere Gesetz ist das der geschichtlichen Wandlung und der internen, strukturellen Veränderung, die ihm von seiner Zweideutigkeit, Mittel und Zweck zugleich zu sein, auferlegt wird. Benjamin spricht im Zusammenhang dieser Zweideutigkeit von *Dialektik* und ihrem *Schwankungsgesetz*, und er läßt keinen Zweifel daran, daß die Geschichte von Recht und Gesetz, die politische Geschichte der Staatsgewalt und ihrer Institutionen einer Verlaufsform folgt, die, sofern sie unter dem Diktat der Mittel-Zweck-Relation steht, Gerechtigkeit nicht verwirklichen kann. Geschichte ist solange nicht das Medium der Gerechtigkeit, wie sie im Kreislauf der Setzungsgewalten des Rechts befangen bleibt. Benjamin schreibt:

»Ein nur aufs Nächste gerichteter Blick vermag höchstens ein dialektisches Auf und Ab in den Gestaltungen der Gewalt als rechtsetzender und rechtserhaltender zu gewahren. Dessen Schwankungsgesetz beruht darauf, daß jede rechtserhaltende Gewalt in ihrer Dauer die rechtsetzende, welche in ihr repräsentiert ist, durch die Unterdrückung der feindlichen Gegengewalten indirekt selbst schwächt. (...) Dies währt so lange, bis entweder neue Gewalten oder die früher unterdrückten über die bisher rechtsetzende Gewalt siegen und damit ein neues Recht zu neuem Verfall begründen.« (II 1, 202)²

Das Gesetz also, das der Dialektik der historischen Gewaltformen zugrunde liegt, ist das Gesetz einer zwar indirekten, aber darum

nicht weniger in der Struktur der Setzung selbst beruhenden Unterdrückung der Gewalt, die setzt. Und zwar wird die Gewalt unterdrückt nicht durch eine andere Gewalt, sondern durch ihre eigene Setzung: durch ihre Einschränkung, ihre Hemmung und eine Isolierung von sich, durch die sie sich selbst zu einem ihr äußerlichen Zweck wird. »In ihrer Dauer«, schreibt Benjamin, »schwächt« die rechtserhaltende die von ihr repräsentierte setzende Gewalt: »solange« sie dauert und »durch« die Dauer, auf die es die Erhaltung anlegt, geht mit der konservativen auch die setzende Gewalt unter. Wenn die Geschichte der Gewalt als zyklische Geschichte ihres Zerfalls und ihrer Restitution erst mit der Präntion auf Dauer einsetzt – historische Dauer ist also eine Kategorie der Setzung und ihres Verfalls –, so läßt sich von einer Gewalt, die nicht setzend wäre, sagen, daß sie keiner bekannten Form der Zeit und also niemals der Form der Vorstellung unterliegt, die immer auch eine solche der Setzung ist; daß sie »unzeitig« oder anachronistisch ist.³ Wie die reine Gewalt prä-positional ist, so ist sie auch prä-temporal und daher nicht repräsentationsfähig. Die Repräsentation der setzenden Gewalt aber bringt das Repräsentierte zum Zerfall; ihre Erhaltung schwächt die setzende Gewalt eben dadurch, daß sie sie bloß noch erhält. Darin, daß keine rechtsetzende Gewalt ohne eine ihr dienende rechtserhaltende auskommen kann, in der sie von sich selbst abfällt, zeigt sich, daß die Gewalt der Rechtsetzung allein ungenügend ist, einen Zustand des Rechts, der Legalität oder Legitimität von Handlungen herbeizuführen: denn jede Gewalt muß in ihrer Setzung verfallen. Die Setzung – so lautet das Gesetz ihrer historischen Dialektik – degradiert die Gewalt, die in ihr am Werk ist, von einem reinen Mittel zum Mittel für gesetzte Zwecke. Sie macht Gewalt zum Instrument, stellt sie in den Dienst von etwas, das sie nicht selber ist, und vergeht sich dadurch am Prinzip ihrer unbedingten Medialität. Geschichte ist der Bereich kompromittierter, verknechteter Mittel und der Bereich einer Gewalt, die sich durch ihre Rücksicht auf Erhaltung, Sicherung und Dauer depotenziert und vergeht.

Benjamin läßt keinen Zweifel daran, daß Rechtsetzungen auch dort auf instrumenteller Gewalt beruhen, wo sie die Form eines friedlich geschlossenen Rechtsvertrags annehmen. Ein Vertrag nämlich verleiht jeder der kontraktierenden Parteien das Recht, Gewalt in Anspruch zu nehmen, sollte die jeweils andere Partei vertragsbrüchig werden (190). Die zumindest latente Anwesenheit

von Gewalt in jedem Rechtsinstitut unterliegt aber, davon spricht Benjamin in der oben zitierten Passage, einer Dialektik, die zwar niemals das Prinzip der Gewalt und der von ihr eingesetzten Macht, wohl aber ihre jeweiligen Formen zur Desintegration zwingt. In dem Augenblick, in dem sich das Gesetzte von der Setzung abspaltet und sich der Konservierung seines Status überläßt, hat sich eine Rechtsform von dem getrennt, was sie, wie Benjamin schreibt, repräsentiert: Die Setzung zerfällt im Gesetzten, dieses ist folglich machtlos und muß einer *anderen* Gewalt, einem *anderen*, von ihr abgespaltenen, ausgeschlossenen, unterdrückten oder geächteten Interesse unterliegen. Jede Setzung also wird von ihrem internen Umschlag in ein positives Institut, von ihrer immediaten Selbstentfremdung, von ihrem Werden zu einem Anderen gestürzt. Diese interne Alteration mag ihre Vertreter in opponierenden sozialen oder politischen Gewalten, in Interessengruppen, Parteien oder auch in technischen Innovationen und ökonomischen Zwängen finden; sie alle können ihre Macht aber nur darum zur Geltung bringen, weil die Alteration bereits in der Logik der Setzung von Rechtsinstituten selber am Werk ist. Es ist im Hinblick auf die Struktur dieser Bewegung gleichgültig, ob Rechtssetzungen in einem Prozeß scheinbar gewaltloser Vertragsschlüsse oder mit den Mitteln gewaltsamer politischer Intervention stattfinden. Solange ein Rechtsinstitut den Rückgriff auf Gewalt nicht ausschließt, ist seine Gewalt eine dienende – auch wenn sie nur der Dauer dieses Instituts dient – und kann deshalb nicht als Form der Freiheit, der Mittelbarkeit und der Gerechtigkeit gelten: wie es denn überhaupt zweifelhaft ist, ob Freiheit, Mittelbarkeit, Gerechtigkeit unter der Kategorie der Form faßbar, also Gegenstände kategorialer Erkenntnis sein können. Historische Wandlung ist immer eine Wandlung aus der internen Struktur der setzenden Gewalt, und zwar eine Wandlung, in der diese Gewalt in ihrer Setzung selber zerfällt. Was Geschichte heißt, ist nichts anderes als der Zerfallsprozeß dieser Gewalt, der Fall der Setzung.

Benjamin macht die Logik des Zerfalls politischer Rechtsformen an einem Beispiel aus der Frühgeschichte der Weimarer Republik deutlich, genauer an der Niederschlagung der kommunistischen Massenaufstände an der Ruhr zwischen März und Mai 1920 (*Zur Kritik der Gewalt* wurde um die Jahreswende 1920/21 verfaßt). Er schreibt:

»Schwindet das Bewußtsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es. Dafür bilden in dieser Zeit die Parlamente ein Beispiel. Sie bieten das bekannte jammervolle Schauspiel, weil sie sich der revolutionären Kräfte, denen sie ihr Dasein verdanken, nicht bewußt geblieben sind. In Deutschland insbesondere ist denn auch die letzte Manifestation solcher Gewalten für die Parlamente folgenlos verlaufen. Ihnen fehlt der Sinn für die rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist; ...« (190)

Benjamins Formulierungen enthalten keine »Kritik« an der Institution der parlamentarischen Demokratie als solcher. Vielmehr zitieren sie »die Parlamente« einer bestimmten historischen Periode, derjenigen der Weimarer Verfassung, als ein Beispiel dafür, daß politische Institutionen in dem Augenblick verfallen, in dem sie die »revolutionären Kräfte«, die »Gewalten«, denen sie ihr Dasein verdanken, von ihren inhaltlichen Entscheidungen und von der Form ihrer Konstitution auszuschließen suchen. Durch diese Ausschließung – in diesem Fall durch die gewaltsame Niederschlagung eines Massenstreiks – verleugnen sie nicht allein das Recht von Einzelnen und von Gruppen, das Gewaltmonopol des Staates in Frage zu stellen, sie verleugnen überdies gerade diejenige Gewalt, der dieses Gewaltmonopol sich historisch verdankt und also diejenige »rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist...« Nicht die parlamentarische Demokratie als solche ist Gegenstand von Benjamins Bemerkungen (eine Demokratie »als solche« hat es nie gegeben), sondern die spezifische historische Restriktionsform eines demokratischen Systems, das den Innovationsschüben des in ihm Repräsentierten nicht gerecht werden konnte. Wie dieses muß jedes Rechtsinstitut, sobald es um seine Erhaltung und seine Dauer zu tun ist, zu den Gewalten seiner Einsetzung restriktiv sich verhalten. Für das Verhältnis zwischen Gewalt und Setzung, »revolutionären Kräften« und ihrer Repräsentation bleibt es aber prinzipiell irrelevant, ob sich eine bestehende Verfassung gegen Versuche, sie zu stürzen, verteidigen kann oder durch neue Kräfte, soziale oder ökonomische, tatsächlich transformiert wird. Die Alteration, die Korrumpierung und der Verfall von Institutionen des Rechts bewirkt, immanent und dialektisch, keine Änderung des Prinzips der Setzung selbst. Vielmehr liegt es in diesem Prinzip, daß Rechtsinstitute durch andere und wieder andere Setzungen abgelöst und transformiert werden müssen, während die Form der Setzung selbst und ihr Ursprung in

einer Gewalt, die dient, von diesen Transformationen unberührt bleibt.

Benjamin besteht nun darauf, daß Rechtsverträge nicht für sämtliche gesellschaftlichen und politischen Verkehrsformen maßgeblich sind. Und er behauptet darüber hinaus, daß die politische Durchsetzung dieser anderen Formen gewaltloser Übereinkunft das Zeitalter des dialektischen »Schwankungsgesetzes« beenden und ein »neues geschichtliches Zeitalter« begründen könnte. Die Logik der Eröffnung dieser »anderen« Geschichte ist nicht die der Setzung und ihrer internen Alteration, also auch nicht die Logik der Ersetzung einer Gewalt durch eine andere, einer privilegierten Klasse durch eine bislang unterdrückte. Sie ist die Logik – wenn hier noch uneingeschränkt von Logik die Rede sein kann – der *Entsetzung*. Die Geschichte der dialektisch sich wandelnden Rechtsverhältnisse verläuft seit der Antike zirkulär. »Auf der Durchbrechung dieses Umlaufs im Banne der mythischen Rechtsformen«, so schreibt nun Benjamin, »auf der *Entsetzung* des Rechts samt der Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt, begründet sich ein neues geschichtliches Zeitalter.« (202, Hervorhebung W.H.) Er fährt fort – und seine Bemerkung schwankt hier merklich zwischen Resümee und Hypothese:

»Ist aber der Gewalt auch jenseits des Rechtes ihr Bestand als reine unmittelbare gesichert, so ist damit erwiesen, daß und wie auch die revolutionäre Gewalt möglich ist, mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist.«

Nicht also die Ersetzung, sondern die *Entsetzung*, nicht die mythische Metamorphose, sondern die Amorphisierung der setzenden Gewalt und zuletzt der Staatsgewalt begründet eine neue geschichtliche Epoche, und diese »Entsetzung« wird von Benjamin als »reine unmittelbare«, als »revolutionäre Gewalt« und als »höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen« bezeichnet – man darf hinzusetzen: als Manifestation der Gewalt des Ethischen. Kann man nun die Rechtssetzung in der Nomenklatur der Sprechakt-Theoretiker als performativen Akt – aber als absoluten, präkonventionellen, Konventionen und Rechtsverhältnisse allererst setzenden performativen Akt – charakterisieren und die Dialektik von Setzung und Verfall als eine Dialektik der Performanz, so liegt es nahe, die »Entsetzung« der Setzungsakte und ihrer

Dialektik zumindest provisorisch als absolut *imperformatives* oder *afformatives* politisches Ereignis, als *Depositiv* und als politische *Athesis* zu bezeichnen. Reine Gewalt setzt nicht, sie »entsetzt«, sie ist nicht performativ, sie ist »afformativ«. Wenn die reine Gewalt der Entsetzung auch jenseits der Sphäre des Rechts Bestand hat, so heißt das, daß diese reine, also gewaltlose, nicht-instrumentelle Gewalt jederzeit, wenngleich nicht jederzeit universell, den Kreislauf der Satzungen und ihres Verfalls durchbrechen kann, und es heißt weiterhin, daß in allen Akten, in allen sprachlichen wie allen im engeren Sinn politischen Akten sowohl der Legislative wie der Jurisdiktion, zumindest ein Moment dieser afformativen Funktion, dieser nicht-positionalen, reinen, afformativen Gewalt durchschlagen muß. Auch der absolute Performativ der Rechtsetzung, er sogar zuerst, muß nicht nur seinem immanenten, historischen Zerfall exponiert sein, er muß schon zuvor, in seinem Vollzug selbst, der Entsetzung, der Afformanz ausgesetzt sein.⁴

Der Gedanke der Entsetzung ist nun freilich alles andere als unproblematisch; mit ihm verbindet sich eine lange, vielleicht eine unendliche Reihe von Schwierigkeiten, von denen keine auf bequeme Weise lösbar ist. So ist Entsetzung für Benjamin ein historisches Ereignis und doch eines, das der zyklischen Geschichte der Rechtsinstitutionen ein Ende macht und von dieser Geschichte nicht durchweg determiniert ist; sie ist ein politisches Ereignis, aber eines, das alle kanonischen Bestimmungen des Politischen – und des Ereignisses – zerbricht; sie bedarf eines Agenten, aber dieser Agent kann weder die Verfassung eines kollektiven oder individuellen Rechtssubjekts haben, noch kann er überhaupt als Agent, nämlich als Subjekt von Satzungen, gedacht werden; Entsetzung kann nur ein Geschehen sein, aber kein Geschehen, dessen Inhalt oder Gegenstand sich positiv bestimmen ließe; sie richtet sich gegen etwas, aber sie richtet sich gegen jedes Etwas, das den Charakter einer Setzung oder Institution, einer Vorstellung oder eines Programms hat: erschöpft sich also in keiner Negation, richtet sich auf nichts Bestimmtes und *richtet* sich also nicht. Entsetzung dürfte nicht Mittel zu einem Zweck sein und wäre doch nichts als Mittel. Sie wäre Gewalt, und zwar reine, aber eben deshalb gewaltlos. Da all diese Aporien zur Struktur der Entsetzung gehören, sind sie unauflösbar. Aber präzisierbar ist als das Medium dieser Aporien die Entsetzung selbst.

Benjamin gibt dafür in seinem Text eine Reihe von Hinweisen.

Zwei davon sollen hier näher betrachtet werden: die Sprache und der proletarische Generalstreik. Mittel der Gerechtigkeit kann Gewalt nur als reines Mittel sein: als Mittel, als Vermittlung, als Übergang und als eine Übertragung, die den beiden Extremen, die durch sie verbunden werden, gewissermaßen vorausliegt, also als eine Form der Interpersonalität, die ihren Ausgang und ihren Adressaten nicht in bereits konstituierten Subjekten hat, sondern sie allererst als Vermittelte konstituiert. Solche Mittel sind also wesentlich sprachlich verfaßt und werden denn auch von Benjamin als Technik der sprachlichen Mitteilung definiert. Ihre Reinheit haben diese Mittel darin, daß sie unableitbar aus Zwecken und irreduzibel auf Impulse sind, die jenseits der Sphäre ihrer Mittelbarkeit liegen: rein sind Mittel, solange sich in ihnen nur sie selbst, ihre eigene Mittelbarkeit, mitteilt. Nur vermöge dieser Mittelbarkeit können – und müssen – sich Mittel zu Zwecken und Instrumente zur Mitteilung bilden, in denen sich jemand gegenüber einem Adressaten über einen Gegenstand äußert. Aber so wie sie die Möglichkeitsbedingung der instrumentellen Sprache ist, so ist die Sprache reiner Mittelbarkeit und reiner *Mittelbarkeit* zugleich ihre Unterbrechung. Sie ist Ermöglichung und Zäsur zugleich – und sie kann beides nur deshalb sein, weil zwischen der Ermöglichung und der Wirklichkeit instrumenteller Sprache, zwischen der reinen Sprache und der dienenden kein Kontinuum herrscht und also deshalb, weil reine Mittelbarkeit in sich selbst heterogen und diskontinuierlich ist. Sprache als reines Mittel und reine Gewalt ist Entsetzung – und Entsetzung nicht nur jeder Setzung, sondern Entsetzung zunächst ihrer selbst. Sprache, reine Gewalt, reine Mittelbarkeit teilt mit, indem sie – und zwar sich selber zuerst – teilt.⁵

Nachdem er von der »gewaltlosen Beilegung von Konflikten« durch die »Kultur des Herzens (...) Neigung, Friedensliebe, Vertrauen« geredet hat – also auch diese gehören zu den Formen reiner Gewalt –, betont Benjamin

»daß reine Mittel niemals solche unmittelbarer, sondern stets mittelbarer Lösungen sind. Sie beziehen sich daher niemals unmittelbar auf die Schlichtung der Konflikte zwischen Mensch und Mensch, sondern nur auf dem Wege über die Sachen. In der sachlichsten Beziehung menschlicher Konflikte auf Güter eröffnet sich das Gebiet der reinen Mittel. Darum ist Technik im weitesten Sinne des Wortes deren eigenster Bereich. Ihr tiefgreifendstes Beispiel ist vielleicht die Unterredung als eine Technik ziviler

Übereinkunft betrachtet. In ihr ist nämlich gewaltlose Einigung nicht allein möglich, sondern die prinzipielle Ausschaltung der Gewalt ist ganz ausdrücklich an einem bedeutenden Verhältnis zu belegen: an der Strafflosigkeit der Lüge. Es gibt vielleicht keine Gesetzgebung der Erde, welche sie ursprünglich bestraft. Darin spricht sich aus, daß es eine in dem Grade gewaltlose Sphäre menschlicher Übereinkunft gibt, daß sie der Gewalt vollständig unzugänglich ist: die eigentliche Sphäre der ›Verständigung‹, die Sprache.« (191-192)

Wo immer von Etwas gesprochen werden soll, wo immer mit der Sprache eine Handlung vollzogen werden soll, wo immer also performativ Setzungen vollzogen werden, muß Sprache als Form der Mittelbarkeit und also als bloße Technik, vorinstrumentell, selber schon da sein.⁶ Sprache ist darum Mittel der Mittelbarkeit, bevor sie noch und solange sie Mittel zu einem Zweck werden kann, der aus der Mittelbarkeit scheinbar hinausführen, sie zu transzendieren, von ihr zu erlösen prätendieren könnte. Sie ist, mit einer Formulierung, die den Titel zu einem früheren, wahrscheinlich verlorengegangenen politischen Essay Benjamins gebildet hat, *Teleologie ohne Endzweck*.⁷ Da sie sich immer auch unter Absehung von Rechtsnormen und formellen Verbindlichkeiten mitteilen kann – damit bewegt sie sich im Bereich von »Neigung«, »Vertrauen«, »Kultur des Herzens« – und die Konflikte zwischen Sprechenden in einem sachlichen Dritten beizulegen erlaubt, in Sachen also, die damit selber den sprachlichen Status eines reinen Mittels einnehmen, hat die Mitteilung als Technik vor und in aller Instrumentalität niemals zunächst und nie ausschließlich den Charakter eines Mittels zu vorgesetzten Zwecken oder den der Setzung solcher Zwecke, sondern den eines Mittels, das keiner Setzung bedarf und die einmal etablierten sprachlichen, politischen und Rechtsinstitute jederzeit unterlaufen kann. Sprache ist in ihrer Medialität prä-positional, vorperformativ – und in diesem Sinn affirmativ. Noch bevor sie und während sie performativ wirkt, fundiert sie zunächst nichts außerhalb ihrer selbst, sondern bietet sich nur als die Form der Mittelbarkeit zwischen Sprechenden dar, als ihre Mittelbarkeit in einem Dritten, einer *Unterredung*, einem *Inter* ihrer Sprachen, ohne das sie selber nicht Sprachen wären, und bietet sich derart als Beziehung in einem Anderen dar. Und weil Sprache zunächst nichts als ihre eigene Mittelbarkeit mitteilt, erhebt sie auch nicht unter allen Umständen Anspruch auf Wahrheit: Benjamin betont, daß die Lüge für

lange Zeiten straffrei und von jeder gewaltsamen Sanktion ausgenommen war. Sprache ist kein Medium, das sich einem »objektiven Sachverhalt« anmessen könnte, der von diesem Medium unabhängig schon gegeben und von ihm abgelöst verifizierbar wäre, sondern Artikulation einer Medialität, die jeder urteilenden Distinktion zwischen »wahr« und »falsch« vorausliegen muß und ihr deshalb selbst nicht unterworfen werden kann. Wer spricht, setzt nicht – und setzt weder Wahrheit noch Recht –, ohne daß er selbst in der Mittelbarkeit der Sprache schon einer Entsetzung exponiert wäre, die keine Orientierung an *vorgesetzten* Wahrheitswerten kennt. Wer spricht, (ist) affirmiert.

Und zwar jeder, und jeder auf singuläre Weise. Singularität ist für Benjamin eine, und zwar eine ausgezeichnete, Bestimmung der Gerechtigkeit und damit reiner Mittelbarkeit. Gesetze fordern Allgemeinheit, aber sie gründen ihren Anspruch, allgemein zu gelten, auf eine Subsumptionslogik, die jede einzelne Lage nur als Anwendungsfall eines Gesetzes in Betracht zieht und dabei die Singularität dieser Lage mißachtet. Wie die Logik der Gesetze folgt die der Performative dem Prinzip einer Subsumption, die die jeweilige Situation dem gesetzten Recht, der Konvention, dem Code opfert und eben deshalb nicht situationsgerecht sein kann. Gerechtigkeit dagegen ist wesentlich Situationsgerechtigkeit. Afformative sind singulär. Das heißt nicht, daß sie sich der Mitteilung entziehen, sondern im Gegenteil, daß nur sie im strengen Sinn mitteilbar sind, während alles, was nach der Logik der Setzung unter Regeln subsumierbar ist, von einer solchen Mitteilung ausgeschlossen bleibt. Zu unterscheiden ist also nach Benjamin, dem hier die kantische Distinktion zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft vorgeschwebt haben mag, zwischen Verallgemeinerungsfähigkeit und Allgemeingültigkeit. In diesem Sinne moniert Benjamin

»die hartnäckige Gewohnheit«, gerechte Zwecke »als Zwecke eines möglichen Rechts, d. h. nicht nur als allgemeingültig (was analytisch aus dem Merkmal der Gerechtigkeit folgt), sondern auch als verallgemeinerungsfähig zu denken, was diesem Merkmal, wie sich zeigen ließe, widerspricht. Denn Zwecke, welche für eine Situation gerecht, allgemein anzuerkennen, allgemeingültig sind, sind dies für keine andere, wenn auch in anderen Beziehungen noch so ähnliche Lage.« (196)

Für die Theorie der Gerechtigkeit folgt aus dieser Überlegung, daß reine Mittel und gerechte Zwecke immer die einer singulären Situation sind, daß nur singuläre, unter allgemeine Gesetze nicht

befäßbare Mittel und Zwecke Allgemeingültigkeit beanspruchen, nur singuläre für gerecht gelten können. Ihre Singularität ist keine nach Regeln schon erkannte oder je erkennbare, sondern eine solche, die in der Abwesenheit von Regeln allgemeine Anerkennung erst fordert. Da nun aber die Allgemeingültigkeit des Singulären nur im Medium der Mitteilbarkeit gefordert und von Fall zu Fall nur in diesem Medium anerkannt werden kann – also dort, wo Singularität und Allgemeinheit sich einander mitteilen und einer Unterredung, einer Medialität ausgesetzt sind, die weder die Isolierung des Einzelnen, noch die Prärogative einer allgemeinen Norm erlaubt –, ist die Singularität der Gerechtigkeit immer schon der Mitteilbarkeit überantwortet, immer schon mitgeteilte und geteilte Singularität und immer schon eine, in der sich auch die Allgemeinheit teilt, von der sie Anerkennung fordert.⁸ Allgemeingültigkeit ist im Unterschied zur Verallgemeinerungsfähigkeit die Form, in der das Singuläre sich einer Allgemeinheit mitteilt und noch sie zu einem jeweils singulären und also unübertragbaren und geteilten, partialen Allgemeinen macht: zu einem, das weitere Teilungen und Mitteilungen nicht überflüssig macht, sondern sie ebenso fordert wie die jeweilige Situation, aus der sie sich ergibt. Gerechtigkeit, das Singuläre nicht diesseits, sondern in seiner Mitteilung, wäre die Manifestation einer Gesellschaftlichkeit, die vom Oktroi der Rechtssetzungen frei ist – die Manifestation der Freiheit selbst. Ihre Struktur ist die Struktur der Sprache.

Die Technik der Sprache, als reines Mittel und also reine Gewalt, diesseits aller Rechtsordnung friedliche Übereinkünfte – also »Verständigung« – zu ermöglichen, findet nach Benjamins Darstellung ihr zeitgenössisches politisches *Analogon* im Streik (193). Und zwar im proletarischen Generalstreik. Benjamins Diskussion des Streiks steht deutlich genug im Zusammenhang der strategischen Debatten über Streikpolitik, die 1872 zum Ausschluß der Anarcho-Syndikalistinnen von der Ersten Internationale geführt hatten und ihr letztes großes politisches Dokument 1906 in Rosa Luxemburgs Schrift *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften* gefunden hat. Benjamin bezieht sich explizit freilich ausschließlich auf Georges Sorels *Réflexions sur la violence*. Sorel, so schreibt er, habe das Verdienst, zwei wesentlich verschiedene Arten des Streiks zuerst unterschieden zu haben. »Er stellt sie als politischen und proletarischen Generalstreik einander gegenüber. Zwischen ihnen besteht auch in der Beziehung auf die Gewalt ein Gegen-

satz.« (193) Während nämlich der politische Generalstreik nur auf einen Wechsel der Herrschaftsverhältnisse und dabei auf die Erhaltung und Stärkung der Staatsgewalt angelegt ist, geht der proletarische Generalstreik auf nichts anderes als die Zerschlagung des Staatsapparats und der von ihm erhaltenen Rechtsordnung aus. Die Parteigänger des politischen Streiks charakterisiert Benjamin mit Formulierungen Sorels in der folgenden Weise:

»Stärkung der Staatsgewalt ist die Grundlage ihrer Konzeption; in ihren gegenwärtigen Organisationen bereiten die Politiker [sc. die gemäßigt sozialistischen] schon die Anlage einer starken zentralisierten und disziplinierten Gewalt vor, die durch die Kritik der Opposition sich nicht beirren lassen wird, die Schweigen aufzuerlegen wissen und ihre verlogenen Dekrete erlassen wird.« »Der politische Generalstreik... demonstriert, wie der Staat nichts von seiner Kraft verlieren wird, wie die Macht der Privilegierten auf Privilegierte übergeht, wie die Masse der Produzenten ihre Herren wechseln wird.« »Diesem politischen Generalstreik gegenüber (dessen Formel übrigens die der verflossenen deutschen Revolution zu sein scheint) setzt der proletarische sich die einzige Aufgabe der Vernichtung der Staatsgewalt.« (193/4)

Diese zweite Form des Streiks ist reines Mittel, nicht Mittel zur Erpressung, das auf Modifikation der Arbeitsbedingungen, der Gewaltverteilung oder der Machtstrukturen innerhalb des Staates hinwirken soll und als solches gewaltsam wäre, sondern gewaltloses Mittel der Vernichtung der Rechts- und der Staatsgewalt. Das Mittel des proletarischen Generalstreiks liegt im Entschluß, ja es ist selber dieser Entschluß, »nur eine gänzlich veränderte Arbeit, eine nicht staatlich erzwungene, wieder aufzunehmen, ein Umsturz, den diese Art des Streikes nicht sowohl veranlaßt als vielmehr vollzieht.« (194)

Der proletarische Streik ist reine politische Gewalt, reines Mittel und also gewaltlos, wenn den Streikenden keine neue Gesetzgebung, keine modifizierte Arbeit unter den Zwängen der Staatsgewalt, also kein positiv bestimmbarer Zweck, der jenseits des Streiks läge, sondern nichts anderes als der Ausstand selbst in seiner unmittelbaren Mittelbarkeit vorschwebt. Dieser Streik, auf die Vernichtung der Staatsgewalt, auf die Vernichtung aller setzenden Gewalt, also auf *nichts* gerichtet, kann intentionslos heißen. Benjamin verweist mit Sorel auf einen Satz aus einem Brief von Marx an Edward Spencer Beesly aus dem Jahr 1869, in dem er geschrieben haben soll: »Wer ein Programm für die Zukunft verfaßt, ist ein

Reaktionär.«⁹ Der Streik ist für Benjamin dasjenige gesellschaftliche, ökonomische und politische Ereignis, in dem *nichts* geschieht: nicht gearbeitet, nicht produziert, nichts getan, nichts bezweckt oder projiziert wird. Er ist die Manifestation einer Gesellschaftlichkeit, die weder nach einem der Paradigmen aus dem historischen Kanon polit-ökonomischer Systeme, noch im Hinblick auf deren bloße Umbesetzung wirksam wird: einer Gesellschaftlichkeit, die es sich versagt, anders denn als in ihrem bloßen Dasein wirksam zu werden. Als proletarischer Generalstreik steht er außerhalb aller Zweck-Mittel-Relationen, die noch für den politischen Streik maßgeblich sind, in dem politisches Handeln sich als Instrument zum Zweck der bloßen Transformation bestehender Rechtsverhältnisse definiert. Deshalb kann der proletarische im Unterschied zum politischen Streik, der um eines programmatisch definierten Zwecks willen stattfindet, nicht mehr in der Logik von Setzungen und ihrem Zerfall, nicht mehr in der Dialektik des Performativen oder der Produktion, sondern nur noch als deren Abbruch: als Imperformativ, als Athesis, als Afformativ gedacht werden. Der Streik ist ein »Nicht-Handeln«, kommt als bedingungslose »Unterlassung einer Handlung« einfach dem »Abbruch von Beziehungen« – nämlich von Beziehungen der Exploitation – gleich und ist darin »ein völlig gewaltloses, reines Mittel« (184) – in dieser Hinsicht ist er das »Analogon« zur »eigentlichen Sphäre der Verständigung«, der Sprache. Auf nichts gerichtet, nichts bezeichnend, nicht handelnd, ist der proletarische Generalstreik, wie Benjamin ihn als *Aufgabe* politischer Kritik definiert, die »Vernichtung« aller Rechtsgewalt (199), »Vernichtung der Staatsgewalt« (194) und ist, während die mythische Gewalt »rechtsetzend« ist, »rechtsvernichtend« wie die göttliche (199). Erst also in der Vernichtung – aber nicht in irgendeiner und vor allem nicht in der der Mittelbarkeit, sondern in der Vernichtung der Setzungssphäre und ihrer Institute vermöge ihrer Reduktion auf Mittelbarkeit – ist der proletarische Streik »die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen« und kann der »göttlichen Gewalt« der Gerechtigkeit, die von Benjamin zweimal als »schlagend« charakterisiert wird (199), an die Seite gestellt werden (202). Das *Nichts*, das im proletarischen Generalstreik Platz greift, ist von jedem nihil negativum oder privativum, von jedem logisch oder ontologisch definierten Nichts am strengsten dadurch unterschieden, daß sich in ihm die bloße Mittelbarkeit aller

gesellschaftlichen Verhältnisse auftut, in der alle formalen und insbesondere juristischen Restriktionen dieser Verhältnisse suspendiert sind.¹⁰

Der proletarische Generalstreik, dessen Methode bedingungslose Suspendierung der Staatsgewalt und dessen Form Gerechtigkeit ist, wäre die reine Gewalt im Bereich des Politischen und damit, was in der Sprache die Sprache selbst, ihre affirmative Medialität ist. Wie diese Sprache wäre der Streik als reines Mittel gewaltlos, weder Zwang, noch Erpressung, weder Instrument, noch Antizipation veränderter Gewaltverhältnisse, in seiner schieren Mittelbarkeit vielmehr der »Umsturz« selbst: »ein Umsturz, den diese Art des Streikes nicht sowohl veranlaßt als vielmehr vollzieht.« (194) Nicht als eine bestimmte Form von Politik, sondern als Manifestation des Politischen überhaupt – und der für Benjamin zu dieser Zeit einzigen politischen Kraft: des Proletariats –, nicht als Anwendung eines politischen Mittels unter anderen, sondern als Ereignis der Mittelbarkeit des Politischen selbst würde der Streik jede Politik suspendieren, die sich an gewaltsam gesetzten Zwecken orientiert, und wäre so selber das schiere Medium des Politischen: die einzige Politik, die nicht dient. Mit dem proletarischen Streik, mit der »Entsetzung« der Herrschaft positiven Rechts würde historisch – aber historisch so, daß eine andere Geschichte eröffnet wird – die Mitteilungsstruktur der Sprache, Gesellschaftlichkeit selbst durchschlagen.

Es mag paradox erscheinen, ist aber in der Tat bloß konsequent, wenn Benjamin die unbedingte Prärogative der Mittelbarkeit zu einem Kriterium dafür macht, die Kantische Formulierung des kategorischen Imperativs als ungenügend zurückzuweisen; denn diese Formulierung schließt die Erlaubnis ein, »seiner selbst oder eines andern in irgendwelcher Hinsicht auch als eines Mittels sich bedienen zu lassen oder zu bedienen« (187). Warum wird absolute Mittelbarkeit verletzt, sobald sich jemand der eigenen oder einer anderen Person *auch* als eines Mittels bedient? Die Antwort wird von Benjamin nicht gegeben, läßt sich aber aus dem Zusammenhang seiner Argumentation unschwer vermuten. Und zwar so: Der Bereich der Zwecke und der Zweckmäßigkeit kann sich nur durch die Relation konstituieren, die mögliche Mittel zu ihm unterhalten, und konstituiert sich also nie anders als im Bereich unbedingter Mittelbarkeit. Mittel könnten deshalb Personen und auch Sachen nur in Beziehung auf diese absolute Mittelbarkeit

sein, nicht aber in Beziehung auf Zwecke, die ihnen fremd als Idee gegenüberstehen. Wird nun der Bereich der Mittelbarkeit nach Mitteln und Zwecken geschieden, so besteht die Gefahr, in die moralische Ordnung eine Hierarchie von Mitteln einzuführen, somit einen Prozeß unendlicher Approximationen, mit ihm aber die Unerreichbarkeit der *sittlichen Idee* und weiterhin eine Politik der Verhinderung gerechter Politik zu legitimieren. Die Zweideutigkeit aller Zweck-Mittel-Relationen im Bereich der Ethik wird daran deutlich, daß sie ungerechte Mittel nicht prinzipiell ausschließen können und also tendenziell die fortdauernde Herrschaft des Unrechts stützen. Wird also dienenden Mitteln in der Ordnung schlechthinniger Mittelbarkeit ein Platz eingeräumt und wird es erlaubt, Personen *auch* als Instrumente zu Zwecken zu benutzen, so wird jene Ordnung selber preisgegeben. Das Minimalprogramm des kategorischen Imperativs: »Handle so, daß Du die Menschheit sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest« – dieses Programm fordert, wie Benjamin vermutet, zu wenig, weil es noch an einem Zweck jenseits von Mitteln festhält und nicht auch fordert, seiner selbst oder eines anderen *niemals* als eines Mittels zu Zwecken sich bedienen zu lassen oder zu bedienen.

Die Konsequenz aus dieser Überlegung betrifft aber nicht nur den Inhalt, sie betrifft die Form des Imperativs selbst. Denn selbst wenn er nur die Forderung aufstellt, die Menschheit in einer jeden Person als Zweck zu respektieren, und damit die Sphäre des Zwecks als der absoluten Mittelbarkeit universalisiert, bleibt er doch als kategorischer Imperativ ein Gesetz, das den Bereich der Sittlichkeit und damit den der Gemeinschaft überhaupt einer transzendentalen Setzung, einem absoluten Performativ unterwirft und damit alles, was ihm folgt, zu einem Mittel seiner Erfüllung herabsetzt. Nun ist aber dieses unbedingte Gesetz doch mindestens einer Bedingung unterworfen, nämlich der, sich artikulieren zu müssen und also auf eine Sprache angewiesen zu sein, die in ihm selbst nicht gesetzt, ihm auch nicht vorausgesetzt sein kann und als von Setzungsakten prinzipiell unabhängig gedacht werden muß. Die Ungesetztheit der Sprache ist noch die Bedingung dafür, daß die Universalität *einer* Sprache in einem Gesetz gefordert werden kann; der Afformativ die Bedingung dafür, daß es einen transzendentalen Performativ gibt. Der kategorische Imperativ, dieser

Performativ, der alle Performative begründet, *tut* also nichts anderes, als den Afformativ der sprachlichen Mittelbarkeit erscheinen zu *lassen*. Er *setzt* nicht eine universelle Regel, ein Gesetz, sondern setzt der ungesetzten Mittelbarkeit seiner eigenen Sprache *aus*. Im Unterschied zu allen anderen, wesentlich performativen Imperativen, ist der kategorische in seiner von Benjamin radikalisierten Fassung *Entsetzung* alles dessen, was durch normierende oder regulative Setzungen die Mittelbarkeit der Sprache verdecken könnte. Was sich in ihm manifestiert, ist im Grunde – dort also, wo er von den Prämissen der Philosophie der Setzung und Selbstsetzung der Subjektivität abgelöst ist – kein Akt eines transzendentalen Subjekts, kein Autoperformativ einer transzendentalen Sprache, sondern Afformation: Entsetzung des Gesetzes und Aussetzen dem, was als bloße Mittelbarkeit uneinholbar jeder Setzung vorausliegt. Das moralische Gesetz, daß es eine Gemeinschaft von Sprechenden, daß es eine Sprache geben soll, ist selber dem Ungesetzten der bloßen Mittelbarkeit, der Möglichkeit, also der Prä-Positionalität, dem Vor-sprechen und Versprechen der Sprache ausgesetzt.¹¹ Wo dieses Aussetzen *im* kategorischen Imperativ politischen Handelns, dieses Aussetzen *in den* Afformativ des Streiks nicht auch nur andeutungsweise erfahren wird, ist zu vermuten, daß der Bezirk der dienenden Mittel und des instrumentellen Handelns weder analytisch noch praktisch verlassen ist.

Benjamin nennt die Konzeption des proletarischen Generalstreiks und damit der reinen Gewalt, die in ihm zum Zug kommt, eine sittliche Konzeption (194). Daß er reine Gewalt als moralische denkt, zeigt sich aber nirgends deutlicher als in seinem Aufsatz über Goethes *Wahlverwandtschaften* – einem Text, an dem er zwischen 1919 und 1922 gearbeitet hat, in dessen Entstehungszeit also die Abfassung von *Zur Kritik der Gewalt* fällt. Am prägnantesten stellt die konzeptionelle Verbindung zwischen beiden Studien eine Passage der Wahlverwandtschaften-Arbeit her, die der Kategorie des Ausdruckslosen gewidmet ist. Das Ausdruckslose ist »Unterbrechung« wie der Streik, »Einspruch« wie er, »Fragmentierung« der Totalität und darin Erscheinung der »erhabnen Gewalt des Wahren«; es schlägt und »zerschlägt« wie der Streik – und es ist in seinem schlagenden Einspruch ausdruckslos, niemals setzende, gestaltende oder umgestaltende Gewalt, sondern afformative. In dieser Funktion erscheint es als »das gebietende Wort« – als Imperativ, der den Verlauf des bloßen Lebens zum Innehalten

zwingt und es in seiner Erstarrung zur Darstellung einer Wahrheit verhält, deren sein bewegter Schein unfähig ist. Benjamin schreibt:

»Das Ausdruckslose ist die kritische Gewalt, welche Schein vom Wesen in der Kunst zwar zu trennen nicht vermag, aber ihnen verwehrt, sich zu mischen. Diese Gewalt hat es als moralisches Wort. Im Ausdruckslosen erscheint die erhabne Gewalt des Wahren, wie es nach Gesetzen der moralischen Welt die Sprache der wirklichen bestimmt. Dieses nämlich zerschlägt was in allem schönen Schein als die Erbschaft des Chaos noch überdauert: die falsche, irrende Totalität – die absolute. Dieses erst vollendet das Werk, welches es zum Stückwerk zerschlägt, zum Fragmente der wahren Welt, zum Torso eines Symbols.« (I 1, 181)

Wie die ästhetische Totalität zertrümmert wird vom Schlag des Ausdruckslosen, der den schönen Schein auf die Dimension des Moralischen öffnet, so müßte nach der Forderung des *Gewalt-*Aufsatzes die politische Totalität der Rechtsinstitutionen und des versöhnlerischen Scheins ihrer Kompromisse »entsetzt« werden vom proletarischen Streik. Die Ästhetik politischer Satzungen müßte vom Streik als demjenigen Ereignis zerschlagen werden, das nicht mehr setzt und nichts darstellt – nichts als das Undarstellbare, in dem sich die Erhabenheit der moralischen Ordnung über jede politische Ordnung gesetzten Rechts bekundet: in unmißverständlichem Anschluß an Kants Begriff des Erhabenen spricht Benjamin hier denn auch von der »erhabenen Gewalt des Wahren«, die sich im Ausdruckslosen manifestiert. Und weiterhin wäre der Streik im Bereich der politischen Geschichte das, was im Bereich von Sprache und Kunst die Zäsur ist. Mit einem Zitat aus Hölderlins Anmerkungen zum Ödipus definiert Benjamin im *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz diese Zäsur als

»das reine Wort, die gegenrhythmische Unterbrechung«, um fortzufahren, daß es »in der Tragödie als Verstummen des Helden, in der Hymne als Einspruch im Rhythmus vernehmbar wird. Ja, man könnte jenen Rhythmus nicht genauer bezeichnen als mit der Aussage, daß etwas jenseits des Dichters der Dichtung ins Wort fällt.« (I 1, 182)

Das »reine Wort«, das Benjamin auch das »moralische« nennt, ist also vernehmbar im Verstummen, der »Einspruch« nicht selber ein Wort, keine Setzung, sondern die Unterbrechung der propositionalen Äußerung durch etwas, das weder spricht noch setzt. So auch der Streik: mit ihm würde etwas jenseits der Setzungsordnung die rechtsetzenden und rechtserhaltenden Handlungen un-

terbrechen und die Geschichte der politischen Rechtsformen zum Fragment einer anderen Geschichte zerschlagen. Die Zäsur, die der Streik aufwirft, wäre das kritische, das moralische, das reine Wort: das wortlose, das keiner gesprochenen Sprache angehört, weil es ihre Mittelbarkeit, die Möglichkeit von Sprache und gesellschaftlichem Leben selber wäre. Die Sphäre, in der diese Zäsur interveniert, wäre die der ästhetischen Ideologie in Kunst und Politik.

Benjamins politische Theorie, eine Theorie reiner Mittel, die weder etwas darstellen, noch etwas herstellen, weder zur Sphäre der Produktion, noch zu der der Repräsentation gehören – dadurch würden sie zu Mitteln für Anderes und würden der Unterwerfung und Exploitation ihrer Mittelbarkeit dienen –, weder etwas setzen, noch die Setzung selber sind – denn die Setzung gehorcht schon einer Zeitform, die von der Rücksicht auf Bestand regiert ist und jeden Akt, noch den reinsten, zum Mittel seiner Erhaltung macht –; Benjamins politische Theorie reiner Mittel, die nicht setzen, sondern entsetzen, nicht produzieren, sondern die Produktion unterbrechen, handelt nicht nur thematisch von einer Revolution, sondern vollzieht selber eine Umkehrung der Perspektive der klassischen politischen Theorie: sie definiert Politik nicht mehr im Hinblick auf die Produktion gesellschaftlichen Lebens und ihre Darstellung im sittlichen Organismus des Staates, sondern im Hinblick auf das, was den Imperativ der Produktion und Selbstproduktion unterläuft, sich den Instituten seiner Durchsetzung entzieht und das Paradigma gesellschaftlicher Selbstproduktion, das Gesetz, den Sprechakt der Setzung des Gesetzes und seiner Erhaltung suspendiert. Indem sie den Bereich des Politischen von der Arbeitseinstellung und weiterhin von dem her definiert, was sich in keiner Weise als sprachliches Handeln bestimmen läßt, vermeidet sie den Fehler der transzendental-pragmatischen Begründungen gesellschaftlichen und politischen Lebens, das Produktionsparadigma im Paradigma der Performativität wiederauferstehen zu lassen. Die reine Mittelbarkeit der Sprache, die Benjamin ins Zentrum seiner Kritik des Politischen rückt, verdankt sich keinem performativen Akt und keiner Produktionskraft, sondern öffnet sich erst in deren Aussetzen: sie ist affirmativ. Im Unterschied zur historisch-transzendentalen Pragmatik, die es auf die geschichtlichen Formen sprachlichen und gesellschaftlichen Handelns absieht, ist Benjamins Skizze einer

Politik der reinen Mittel eine Theorie nicht der setzenden, herstellenden und darstellenden, der formierenden und transformierenden Handlung, sondern eine Theorie ihrer Unterlassung; sie ist, wenn man will, eine Theorie des transzendentalen Streiks, der die Bedingungen historischen Handelns freilegt, seine bisherigen Formen suspendiert und eine andere Geschichte eröffnet, die nicht mehr von Formen der Setzung und der Arbeit, der Darstellung und der Herstellung und nicht mehr von Formen beherrscht wäre. Also eines Streiks, der noch die Form des Transzendentals, die Form reiner paradigmatischer Formen selber und damit die Möglichkeit seiner Erkenntnis betrifft.

Die Entscheidung nämlich, die die reine kritische Gewalt fällt, läßt sich mit Mitteln der Erkenntnis nicht erreichen. Sie entzieht sich dem Urteil. Zwar hat Kritik als Sachwalterin historischer Gerechtigkeit sowohl die Möglichkeit wie die strukturelle Unvermeidbarkeit des Streiks darzulegen und muß an ihm in der Weise teilnehmen, daß sie selber »schlagend« ist.¹² Das heißt aber für Benjamin nicht, daß Gewißheit darüber möglich wäre, »wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war«. (203) Jeder Streik muß für die Erkenntnis folglich im Grenzgebiet zwischen politischem und anarchistischem Generalstreik, zwischen Verhandlung und also Erpressung und Akten der Setzung neuen Rechts auf der einen Seite und der reinen Gewalt der Entsetzung auf der anderen Seite geschehen. Reinen Anarchismus kann es für die Erkenntnis so wenig wie absolute Afformative geben. Daraus folgt nun aber, daß Afformative gerade insofern unabsehbare Wirkungen haben können, als sie die kritische Fixierung ihrer Wirklichkeit oder Nicht-Wirklichkeit verwehren. Je möglicher und also je unabsehbarer in seinen Effekten für das konstative oder thetische Bewußtsein das Ereignis der Afformation, desto weniger entscheidbar für die Erkenntnis, ob es wirklich ist oder nicht. Gerade darin »zeigt« sich reine Gewalt, daß sie niemals als solche in Erscheinung tritt. »Denn nur die mythische, nicht die göttliche [Gewalt] wird sich als solche mit Gewißheit erkennen lassen, es sei denn in unvergleichlichen Wirkungen...« (203)¹³ Der Streik ist keine Sache der Theorie, kann weder Gegenstand von Prognosen, noch von Programmen sein; er gehört zur Ordnung von Ereignissen, die die Kontinuität der Geschichte ebenso durchbrechen wie die Kommensurabilität ihrer Erkenntnis. Wer von ihm spricht, kann nicht sicher sein, daß er von ihm nicht schon betroffen ist,

und ebensowenig sicher, daß er an ihm nicht schon teilnimmt. In seinen Konstativen, in seinen Performativen, in seiner Analyse dessen, was hier provisorisch Afformativ heißt, spricht – und wirkt – schon ein anderes mit, weder konstativ, noch performativ. Ein anderes, aber nicht *als solches* – und also jedenfalls auch konstativ und performativ. »Es sei denn in unvergleichlichen Wirkungen . . .«

Anmerkungen

- 1 Die folgenden Überlegungen setzen sich zusammen aus Stücken des dritten Teils eines längeren Textes – *Stonehand, This Souverain, Strike* –, der zum erstenmal, auf Einladung von Reiner Schürmann, am 18. Oktober 1989 beim Hannah Arendt Memorial Colloquium an der New School for Social Research in New York vorgetragen wurde. Für einen Vortrag während der Cardozo Law School Conference *On the Necessity of Violence for every Possibility of Justice* am 1. Oktober 1990 sind diese Stücke zum Teil erweitert, zum Teil kondensiert worden; sie wurden seither für den Druck noch einmal überarbeitet, sind aber, wie sie hier stehen, nach wie vor ein Fragment *in progress*.
- 2 Zitiert wird nach: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band II 1. (hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt/M. 1977. Die römische und erste arabische Zahl verweisen auf den Band, die zweite arabische gibt die Seitenzahl an. Wo im Text nur eine Zahl erscheint, bezeichnet sie die Seite.
- 3 Zum Motiv der Unzeit vgl. mein *Des Contrées des Temps*, in: *Zeit-Zeichen* (hg. v. G. C. Tholen, M. O. Scholl), Weinheim 1990.
- 4 Es wurde angedeutet, daß die Begriffsreihe »Afformation«, »Afformanz«, »afformativ« in Kontrast zu »Performation«, »Performanz« und »performativ«; »afformatives Ereignis« in Kontrast zu »performativer Akt« gebildet ist – wobei mitzuverstehen ist, daß Afformative keine Untergruppe der Performativa bilden. Vielmehr ist afformative, also *reine* Gewalt die »Bedingung« jeder instrumentellen, jeder performativen, Gewalt und zugleich diejenige, die deren Erfolg prinzipiell suspendiert. Sowenig Afformative aber zur Gruppe der Akte – also der Setzungs- oder Stiftungsoperationen – gehören, eröffnen sie sich doch niemals einfach außerhalb der Aktsphäre und ohne Beziehung zu ihr. Daß sie etwas geschehen *lassen*, ohne daß sie es geschehen *machen*, heißt immer zweierlei: nämlich daß sie es in den Bereich der Setzungen eintreten lassen, unter dessen Diktat sie selber nicht stehen, und daß

nicht sie selbst es sind, die sich in diesem Bereich zeigen – wie denn der Bezirk der Phänomenalität als derjenige positiver Manifestation die Inzidenzen des Affirmativen nur als Auslassungen, Pausen, Unterbrechungen, Verschiebungen etc. indiziert, nie aber sie einschließen und enthalten kann.

Was, affirmativ, *läßt*, läßt (sich selber) aus. Das Affirmative ist die Ellipse, die stillschweigend jede Handlung begleitet und jeder Sprachhandlung stumm ins Wort fallen kann. Deshalb kann sich, was affirmativ ›ist‹, nie unter der Form der Vorstellung, einer Regel, eines Gesetzes darstellen. Während sich jede Darstellung einer Setzung verdankt und wesentlich performativen Charakter hat, wäre die *Entsetzung*, von der Benjamin spricht, das Affirmative, keiner Darstellung zugänglich. Die *Entsetzung* wird nicht gesetzt. Sie ist nicht der Gegensatz zur Setzung und läßt sich nicht als – bestimmte oder unbestimmte – Negation einer Position definieren, solange die Logik der Negation eine Logik der Nichtigsetzung ist und unter den Prämissen der Positions- oder Propositionslogik steht. *Entsetzung* wird denn auch von Benjamin nicht etwa als historische Folgeerscheinung mißlingender politischer Rechtssetzungen verstanden, sondern als Inzidenz einer »reinen unmittelbaren Gewalt... jenseits des Rechts«, das heißt als die Manifestation einer Gewalt, die von der der Setzung prinzipiell unabhängig ist und als »reine unmittelbare« keine historische oder gar kausale Folge, sondern die absolute Vorgabe jeder historischen Setzungsgewalt sein muß. Der affirmative Charakter der politischen *Entsetzung* steht also nicht in Opposition zu irgendwelchen Rechtssetzungen, er steht *jenseits* von Position und Opposition und liegt als unmittelbare Mittelbarkeit beiden zugrunde, ohne in ihnen seinen Ausdruck, seine Repräsentation oder seine Darstellung finden zu können.

Affirmativ ist nicht *aformativ*, nicht die Negation des Formativen; *Afformanz* ›ist‹ das selber formlose Ereignis der Formierung, dem alle Formen und alle performativen Akte ausgesetzt bleiben. (Das lateinische Präfix *ad-* markiert die Eröffnung einer Handlung, und zwar einer Handlung der Eröffnung, wie, passenderweise, in *affor*, anreden, ansprechen, zum Beispiel beim Abschied. – In *affirmativ* muß freilich auch ein von ihm her verstandenes *aformativ* mitgehört werden.)

Die *Entsetzung* läßt die Darstellung zu, ist aber selber auf keine Darstellung reduzierbar. Wollte man von einer ›negativen Darstellung‹ reden, wie Kant es in seiner Analytik des Erhabenen tut – und es wird noch zu zeigen sein, daß das Erhabene in der Tat ein Modus des Affirmativen ist –, dann müßte präzisiert werden, daß diese Negativität keine Oppositionsbestimmung zur Positivität einer schon gegebenen sprachlichen, gesellschaftlichen, politischen oder anthropologischen Substanz ist. Die *negative Darstellung* des Affirmativen könnte keine oppositive, sie könnte allenfalls eine präpositive sein. Und wenn Sein

sich, ebenfalls bei Kant, als bloße Position bestimmt, so muß man vom Affirmativen sagen, daß es nicht in der Weise des Seins *ist*. Es wäre vielmehr die Möglichkeit, die sich in keinem Performativ, viel weniger in einem Konstativ, *verwirklicht* und nicht zur *Verwirklichung* drängt: es wäre nicht *essentia*, und nicht *Wesen* – auch nicht das *Wesen* der ontologischen Differenz; also ultra-transzendental und trans-ontologisch.

Wenn nun aber gesagt werden muß, daß die affirmative Schicht der Sprache nur *läßt*, niemals aber *setzt*, so muß auch gesagt werden, daß alle Setzungen sich diesem Lassen *verdanken*, die Erinnerung an dieses Lassen bewahren und diesem Lassen ihre Setzung *schuldig* sind: das Lassen *läßt* also nicht einfach und läßt sich *selber* nicht ohne Rest aus dem Kreis mythischer Setzungen aus, sondern hält durch Verschuldung und das, was Benjamin *Schicksal* nennt, an der Form der Setzung, der Rechtsinstitute und damit an einer Gewalt, die nicht rein ist, fest. Bloße Möglichkeit der Sprache überhaupt, *kann* das Afformative nicht anders, als sich in der Diversität ihrer Inzidenzen zu erhalten. Es kann nicht anders, als das zu werden, was es nicht ist, und wird immer zu dem geworden sein, was es nie war: was *unzeitig* war, überläßt sich der Zeit der Setzung, der Vorstellung und der Dauer, in der es der Dialektik von Rechtssetzung und Verfall ausgesetzt ist. (Zum Motiv der Verschuldung weiteres in Fußnote 13.)

- 5 Diese Überlegungen gehen ebensosehr von Benjamins Gewaltaufsatz wie von seiner Abhandlung *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* aus. Obwohl dieser Text vom November 1916 datiert und also vier Jahre älter ist als der zur Kritik der Gewalt, hat man von der Einheitlichkeit in der Grundkonzeption beider Stücke auszugehen, ja das letztere als politisches Komplement der früheren sprachphilosophischen Studie zu lesen; zumindest Benjamins sprachtheoretische Äußerungen in *Zur Kritik der Gewalt* bleiben in mancher Hinsicht schwer verständlich, wenn sie ohne die frühere Studie gelesen werden. Die Formulierungen zu Mittel und Mittelbarkeit aus *Über Sprache überhaupt* . . . , die in den obigen Sätzen aufgegriffen sind, lauten dort: »Einen Inhalt der Sprache gibt es nicht; als Mitteilung teilt die Sprache ein geistiges Wesen, d. i. eine Mittelbarkeit schlechthin mit.« (Bd. II 1, 145-146) Und: »Jede Sprache teilt sich in sich selbst mit, sie ist im reinsten Sinne das *Medium* der Mitteilung. Das Mediale, das ist die *Unmittelbarkeit* aller geistigen Mitteilung, ist das Grundproblem der Sprachtheorie (. . .)« (142). Gegen das, was er »die bürgerliche Auffassung der Sprache« nennt, besteht Benjamin auf der Unmittelbarkeit einer Medialität, die alle denkbaren isolierten Instanzen des Sprachprozesses allererst konstituiert und deshalb auf sie nicht reduktibel ist. Diese bürgerliche Auffassung besagt: »Das Mittel der Mitteilung ist das Wort, ihr Gegenstand die Sache, ihr Adressat ein Mensch. Dagegen

kennt die andere kein Mittel, keinen Gegenstand und keinen Adressaten der Mitteilung. Sie besagt: im Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit.« (144) Diese Sätze lassen keinen Zweifel daran, daß Gott für Benjamin kein Adressat ist, also keine isolierbare Instanz des sprachlichen Prozesses, sondern dessen Medialität selbst – die einzige Unmittelbarkeit, von der die Rede sein kann: die der Mitteilbarkeit schlechthin. Wenn reine unmittelbare Gewalt später die göttliche heißt, so läßt sich dieses Prädikat nicht auf einen Gott beziehen, der persönlich genannt und als Subjekt einer Gewaltausübung vorgestellt werden dürfte, sondern allein auf die Unbedingtheit von Mittelbarkeit und Mitteilbarkeit. Gott ist nichts, wenn nicht schiere Medialität. So wie Sprache als Mitteilung sich *in*, nicht aber instrumental *durch* sich mitteilt, so ist die göttlich genannte Gewalt für Benjamin Mittel, *in* dem sich die reine Mittelbarkeit manifestiert, nicht aber ein Mittel, *durch* das etwas bezweckt wird.

Daß alle Sprache auch Zeichen und auch Adresse, daß alle Gewalt auch Mittel zu Zwecken sein kann, ist damit von Benjamin nicht bestritten; nur kann die Instrumentalität von Sprache und von Gewalt nicht einmal gedacht, geschweige denn der Kritik unterzogen werden, wenn nicht irreduzible Medialität als ihre absolute Bedingung gedacht wird. Entsprechend können Rechtsverhältnisse nicht anders gedacht, kritisiert und gestürzt werden als in Bezug auf eine Gerechtigkeit, die sich aus jenen weder logisch noch praktisch herleiten läßt und sich in keinem dieser Verhältnisse erschöpft. Gerechtigkeit ist eine der Dimensionen, in denen sich die Unbedingtheit der Medialität artikuliert; sie ist deshalb *grundlos* und bietet sich keiner Erkenntnis in der Form der Gegenständlichkeit, sei's des Faktums, sei's der Intention, dar. Dasselbe gilt uneingeschränkt von jeder Politik, die sich unter den Imperativ *nicht* von positiven Rechtsformen und historischen Konventionen oder ihren Elongaturen, sondern unter den der Gerechtigkeit allein stellt.

Der bekannte Versuch, derartige Überlegungen durch ihre Etikettierung als »politische Theologie« oder »Messianismus« historisch zu lokalisieren – und das soll oft genug auch heißen: zu erledigen –, setzt ein unkritisches Vertrauen in die kritische Macht der Geschichte. Es wurde von Benjamin nicht geteilt. In der Tat bleiben diese Begriffe, so suggestiv sie übrigens sein mögen, leer, solange sie nicht im Gang einer historischen *und* formalen Analyse der anstehenden Probleme entwickelt werden.

- 6 An dieser Stelle sei noch einmal daran erinnert, daß die Performative, von denen hier die Rede ist, nicht diejenigen sind, deren Geltungsbedingungen bereits durch Konventionen oder Institutionen abgesteckt sind, sondern allein solche, die fähig wären, solche Bedingungen selber zu instituieren. Wenn man aber annimmt, daß Sprache überhaupt nicht

das Exekutivorgan sprachlos gesetzter Institutionen ist, und wenn man gleichwohl darauf beharrt, daß sie wesentlich performativen Charakter hat, so muß man auch annehmen, daß sie sich in einem Akt absoluter Autothesis selber setzt: daß sie, um Sprache zu sein, sich stets selber voraussetzt. Sprache, als absolute, autothetische und autotelische Performanz verstanden, müßte demnach, statt sich selber schlicht zu setzen, sich fortgesetzt – das ist das Zeichen ihrer Endlichkeit – ankündigen, sich voraussprechen, sich als eine immer erst kommende, künftige sprechen, als eine, die niemals schon angekommen, nie schon die Sprache selbst wäre. Diese Vor-Struktur der Sprache würde Sprache überhaupt zu einem *Versprechen* ihrer selbst machen. Der absolute Performativ der Sprache wäre das Versprechen der Sprache. Die Sprache spricht nicht; genauer: die Sprache spricht nicht anders als so, daß sie sich verspricht. Paul de Man, in: *Allegories of Reading* (New Haven 1979, S. 270-277), und Jacques Derrida, in: *Mémoires* (Paris 1988, S. 95-144), haben in Anschluß an Heidegger diese Vor-Struktur des performativen Zugs der Sprache besonders nachdrücklich unterstrichen. Wenn Sprache sich aber in ihrem absolut performativen Charakter immer nur verspricht, dann verspricht sie strenggenommen nicht sich, sondern verspricht ihr Versprechen: ihre unendliche Künftigkeit ist ihre unendliche Unankünftigkeit: sie verspricht also immer noch nicht. Sie performiert nicht – und performiert das Nicht und Immer-noch-nicht ihrer Performance. Die absolute Performativität der Sprache, ihr unbedingtes Sich-selbst-voraus-sein impliziert – konstitutiv für die Sprache, dekonstitutiv für ihren Aktcharakter – eine Dimension, in der sie sich selber, sich selber als *Handlung* nicht entspricht und in der sie, statt zu tun, jedes Tun unterläßt. Diese Unterlassung in ihrem Handeln ist diejenige Dimension der Sprache, die hier – noch einmal: provisorisch – *affirmativ* heißt. Es ist die Dimension ihrer Unankünftigkeit (oder ihrer Unzeitigkeit, denn was sich selber voraus ist und derart seine eigene Zeit verfehlt, ist eminent unzeitig), die sich nicht vergegenwärtigt, an keiner kognitiven oder temporalen Form des Vorstellens und also an keiner Gestalt der Subjektivität und ihrer Konstitution orientiert sein kann. Während also jede Theorie, die Sprache als wesentlich autoperformativ denkt, sie nach dem Modell der Selbstsetzung des absoluten Subjekts denkt, das seinen eigenen Grund legt, versuchen diese Überlegungen im Anschluß an Benjamin deutlich zu machen, daß die absolute performative Selbstgründung einem Abgrund der Sprache, ihrem Afformativ, ausgesetzt ist, der sich durch keinen Sprechakt überbauen läßt. (Vgl. weitere Hinweise zum Motiv des *Versprechens* in Anmerkung 11.)

Afformation – das heißt also nicht mehr nur: Niederlegung, Entthronung, Entsetzung des Gesetzten. Eine solche Entsetzung ist nur möglich, wenn es einen Bereich des Ungesetzten gibt, und deshalb

heißt ›Afformation‹ auch: Aussetzen dem Ungesetzten, Geben dessen, was keine Gabe wird, Ereignis der Formierung, das in keiner Form aufgeht.

- 7 Vgl. Walter Benjamin, *Briefe I*. Frankfurt/M. 1966, S. 247; und die Anmerkungen der Herausgeber in W. B., *Gesammelte Schriften* Bd. II, 3, S. 943 ff.
- 8 Jean-Luc Nancy hat den Gedanken der Mitteilung, der *partage*, ausgehend von einem Kommentar zu Platos *Ion* und ganz unabhängig von Benjamins Überlegungen, am weitesten entwickelt in *Le Partage des Voix* (Paris 1982) und *La Communauté desoeuvrée* (Paris 1986). Korrespondierende Überlegungen sind angedeutet in meinem Celan-Aufsatz ›Die Sekunde der Inversion‹ (in: *Paul Celan*, hg. v. W. Hamacher, W. Menninghaus, Frankfurt 1988).
- 9 Dieser Brief ist in der Ausgabe der *Werke* von Marx und Engels (Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1965, Bd. 32) nicht enthalten. Hinweise auf eine entsprechende Kontroverse über Beeslys Artikel *The social future of the working class* finden sich in einem Brief von Marx vom 20. März 1869 und in einem vom folgenden Tag datierten Antwortschreiben Engels' (A. a. O., S. 284, 286). Benjamin bezieht sich in seinem Hinweis auf die Darstellung bei Sorel, der in einer Fußnote zu dem oben angegebenen Zitat vorsichtig vermerkt: »Bernstein sagt bei dieser Gelegenheit, daß [Lujo] Brentano vielleicht ein wenig übertrieben habe, daß aber das von ihm angeführte Wort sich vom Marxschen Denken nicht weit entferne. (...)« (George Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt/M. 1981, S. 159) – Benjamins Satz, der nicht nur berichtet, sondern das Berichtete auch gleichsam unterschreibt, lautet: »Im Anschluß an gelegentliche Äußerungen von Marx weist Sorel jede Art von Programmen, Utopien, mit einem Wort von Rechtsetzungen für die revolutionäre Bewegung zurück.« (194) – Daß sich Benjamins Position in diesem Satz und diesem ganzen Text schlecht mit der Beschwörung des Utopischen verträgt, die einen großen Teil der Benjamin-Literatur bestimmt, bedarf keines weiteren Kommentars.

Mit seinem Hinweis auf Marx gelingt es Benjamin, listig genug, die Differenz zwischen der marxistischen Politik auf der einen und der Politik des Anarchismus auf der anderen Seite im Handstreich zugunsten des Anarchismus zu entscheiden. Er selber nennt den proletarischen Generalstreik im Anschluß an Sorel ausdrücklich anarchistisch (194). Und in den frühen, von Rolf Tiedemann auf 1918 datierten Notizen *Zum Problem der Physiognomik und Vorhersagung* spricht Benjamin apodiktisch seine Überzeugung aus, daß Ethik eine Lehre von der Anarchie zu sein habe: »Die Ethik, auf die Geschichte angewendet, ist die Lehre von der Revolution; auf den Staat angewendet die Lehre von der Anarchie.« (VI, 91) Auf die Zeit zwischen 1919 und 1920, also auf

die Zeit unmittelbar vor seiner Arbeit an ›Zur Kritik der Gewalt‹, ist eine Eintragung zu datieren, in der es heißt: »Die Bedeutung der Anarchie für den profanen Bezirk ist aus dem geschichtsphilosophischen Ort der Freiheit zu bestimmen.« Dieser Ort ist für Benjamin »die Zerstörung und Befreiung einer (dramatischen) Darstellung«. »Erlösung der Geschichte vom Darstellenden« (VI 98-99) – also von der Welt als dem Schauplatz der Geschichte und von den Akteuren, die nach dem Heilsplan repräsentative Rollen zu spielen haben. Die »Lehre von der Anarchie« ist deshalb in diesem Fragment wie in dem Essay *Zur Kritik der Gewalt* eine Lehre von der revolutionären, von der göttlichen und von der Gewalt einer Sprache, die nicht repräsentiert, sondern manifestiert: »Göttliches manifestiert sich in ihnen [den jetzigen Manifestationen des Sozialen] nur in der revolutionären Gewalt. Nur in der Gemeinschaft, nirgends in den ›sozialen Einrichtungen‹ manifestiert sich Göttliches gewaltlos und gewaltig. ...Dergleichen Manifestation ist nicht in der Sphäre des Sozialen, sondern der offenbarenden Wahrnehmung und zuletzt und vor allem der Sprache, zuallererst der heiligen zu suchen.« (VI, 99) Diese Theologie einer Revolution, die nicht repräsentiert, sondern allem Darstellenden ein Ende macht, indem sie in ihm die Dimension der Mittelbarkeit und also eine Darstellung befreit, die nicht Etwas, sondern allein sich selbst manifestiert –, diese Theologie des Irrepräsentablen ist für Benjamin zugleich eine Ethik, die mit dem Begriff Anarchismus belegt werden kann. In Aufzeichnungen aus dem Jahr 1920, die den Problemen des *ethischen Anarchismus* nachgehen, schreibt Benjamin: »Die Darlegung dieses Standpunkts gehört zu den Aufgaben meiner Moralphilosophie, in deren Zusammenhang der Terminus Anarchismus sehr wohl für eine Theorie gebraucht werden darf, welche das sittliche Recht nicht der Gewalt als solcher, sondern allein jeder menschlichen Institution, Gemeinschaft oder Individualität abspricht, welche sich ein Monopol auf sie zuspricht..., anstatt sie als eine Gabe der göttlichen Macht, als *Machtvollkommenheit* im einzelnen Falle zu verehren.« (VI, 106-107) Das Unbehagen, das die Lektüre solcher Formulierungen begleitet, wird nicht geringer, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sie jede Gewaltausübung durch Menschen, Institutionen oder Gemeinschaften rigoros als ungerecht verurteilen und Gewalt allein einer von jeder menschlichen oder gesellschaftlichen Darstellung ausgenommenen Instanz zubilligen: denn wie sollte etwas, das sich der Darstellung und folglich auch der Erkenntnis prinzipiell entzieht, der Verehrung zugänglich sein, ohne durch sie kompromittiert zu werden? Und wie sollte es eine *Gabe der göttlichen Macht* geben können, die nicht von jemandem, und sei es einem Kollektiv, in Anspruch genommen und von ihm *verwaltet* würde? Und könnte diese Gewalt, derart vergegenständlicht, noch *verehrt* werden, ohne der Mythologisierung anheimzufallen? Entschiedener als diese

Formulierungen bleiben dem Imperativ der Undarstellbarkeit und der Entmythologisierung die Gedanken im letzten Teil von *Zur Kritik der Gewalt* treu. Sie erklären, daß nur mythische, alsosetzungsgewalt Gegenstand der Erkenntnis sein kann.

Sowenig die Diskussion des Anarchismus in den frühen Notizen Benjamins es erlaubt, seine Überlegungen ideengeschichtlich aus den anarchistischen Theorien einer bestimmten Provenienz herzuleiten – zum Beispiel aus Bruno Willes *Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel* (Berlin 1894) oder aus den von Benjamin bei der Arbeit an Gewaltaufsatz studierten Schriften von Rudolf Stammeler (*Die Theorie des Anarchismus*, Berlin 1894), Gustav Landauer (*Aufruf zum Sozialismus*) und Erich Unger (*Politik und Metaphysik*, Berlin 1921) (vgl. VII. 1, 447) –, so verfehlt wäre es, den Hinweis auf Marx und die Rede vom proletarischen Generalstreik im Aufsatz über Gewalt schlicht und einfach als Bekenntnis zum Marxismus, sei es zu dem, den man immer noch orthodox nennt, sei es zu dem einer bestimmten Couleur, der Sorelschen zum Beispiel, zu verstehen. Für Benjamin kam es unter der Perspektive eines kompromißlosen Begriffs von Sprache und Politik darauf an, die einzigen beiden politischen Kräfte einer kompromißlosen Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse als kompatibel zu erweisen. Eine der Fragen allerdings, die bei der Lektüre von Benjamins Texten zu stellen wären, ist die, was die Verbindung zwischen reiner Gewalt und proletarischem Generalstreik, die sie – und in der kritischen Tradition sie allein – herstellen, zur Bestimmung des Proletariats beizutragen hat. Ganz offenkundig ist Proletariat für Benjamin weder ein bloß soziologischer Begriff, noch bezeichnet er den Repräsentanten einer verletzten universellen Rechtsnorm. Positiv definiert sich das Proletariat in diesen frühen Benjaminschen Texten nur als diejenige Klasse, die sich im und durch den Generalstreik konstituiert und in diesem Streik die Staatsgewalt und ihre Apparate ebenso außer Kraft setzt, wie sie das historische Kontinuum von Privilegierung und Unterdrückung abbricht. Da sich für Benjamin nicht mit Gewißheit sagen läßt, wann reine revolutionäre Gewalt wirklich ist (203), läßt sich folglich auch nicht mit Gewißheit ausmachen, wer zum Proletariat gehört. Eine Entscheidung über diese Frage würde in den Bereich der Prognose und der Programmierung fallen und könnte nur dazu beitragen, die Kräfte der Revolution zu lähmen: sie würde zum Gegenstand der Erkenntnis machen, was nur als moralische Erfahrung möglich ist.

- 10 Eine ausführliche Darstellung von Benjamins Begriffen der Vernichtung und des Nichts hätte sich vor allem auf seine Vertrautheit mit Hermann Cohens Methodologisierung des Nichts als urteilende »Abdikation« und »Vernichtungsinstanz« in der *Logik der reinen Erkenntnis* und auf die Darlegungen zu stützen, die diesen Begriffen und dem der »Annihilierung« in seiner Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik*

in der deutschen Romantik gewidmet sind. Auf diese Diskussionen ist auch der spätere Begriff der »Destruktion« und des »destruktiven Charakters« zu beziehen.

Es dürfte sich von selbst verstehen, daß Benjamins Begriffe »Vernichtung« und »Destruktion« außer den Namen nichts mit den entsprechenden Propagandabegriffen der sogenannten konservativen Revolution und nichts mit der *Revolution des Nihilismus* zu schaffen haben, wie die noch heute und heute wieder kurante Gleichsetzung von radikaldemokratischer und totalitärer Politik es will und wie einige beflissene Gefolgsleute des Trends sich inzwischen nicht scheuen, es unter ausdrücklicher Beziehung auf Benjamin zu insinuieren. Es sollte also auch klar sein, daß der Streik, von dem Benjamin in seiner Schrift handelt, wenig zu schaffen hat mit jenem *Ausnahmezustand*, den er in der politischen Theorie Carl Schmitts darstellt. Streik ist für Benjamin kein Ausnahmezustand, nicht die Ausnahme von einer protektionsbedürftigen Regel des staatlichen Gewaltmonopols, sondern die *Ausnahme* von jedem System, das noch mit den politischen Oppositionsbegriffen von Rechtsnorm und Ausnahmezustand operieren kann. Mit gutem Grund hat denn auch Benjamin zwanzig Jahre nach der Gewalt-Kritik, in seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte*, mit deutlicher Spitze gegen Schmitt »die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands« gefordert. Herbert Marcuse, der wohl als erster auf den engen Zusammenhang zwischen der frühen Studie und den späten Thesen hingewiesen hat, vermerkt dazu in einem Text von 1964: »Die von Benjamin kritisierte Gewalt ist die des Bestehenden, die im Bestehenden selbst das Monopol der Legalität, der Wahrheit, des Rechts erhalten hat und in der der Gewaltcharakter des Rechts verschwunden ist, um in den sogenannten *Ausnahmezuständen* (die de facto keine sind) furchtbar zu Tage zu treten. Solcher Ausnahmezustand ist den Unterdrückten gegenüber die Regel; Aufgabe aber ist, nach den *Geschichtsphilosophischen Thesen*, die *Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands*, der das geschichtliche Kontinuum der Gewalt aufsprengen kann.« Nachwort zu: *Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt/M. 1965, S. 99 ff.). Die Sätze, auf die Marcuse sich hier bezieht, lauten: »Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der »Ausnahmezustand«, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands vor Augen stehen...« (I, 2, 697).

- 11 Das Problem der Gemeinschaft, das damit berührt ist, läßt sich an dieser Stelle nicht mit der gebührenden Präzision entwickeln. Es sei hier nur auf die Überlegungen aus der Sprachabhandlung hingewiesen, nach denen an »die materiale Gemeinsamkeit der Dinge in ihrer Mittei-