
Stavros Arabatzis

Integrale Realität als mehrdeutige Raumerfahrung

Zur Räumlichkeit der dynamischen Kompressionszeit

Ich beginne mit einer gewagten kunsthistorischen Exkursion, wo ich die Öffnung und Schließung des Raumes an einigen Kunstwerken aus der bildenden Kunst demonstrieren will. In der Kunst spricht der Kunsthistoriker Heinrich Wölfflin von einer geschlossenen und einer offenen Form, die ich hier historisch-gesellschaftlich und philosophisch darstellen möchte. Kennzeichen der ersten sind Gleichgewicht, stabile Symmetrie, Harmonie, Begrenzung, Raumpassivität, Einheit von Form und Inhalt, wie es etwa das klassische Zeitalter der Griechen darstellen soll. Im Hellenismus ändert sich dann das Verhältnis zum Raum, indem etwa die griechische Plastik in den Raum hinein sich verlängert. In der Kunst heißt dieser Gestus: raumgreifend. Diese raumgreifende Dynamik zeigt uns etwa die *Nike von Samothrake* besonders eindrucksvoll: Aus einem felsigen Hintergrund auftauchend, scheint die stürmische, triumphale Bewegung die Unendlichkeit des Raums zu beschwören, womit auch die sich selbst isolierende, rein plastisch geschlossene Haltung der klassischen Zeit zugunsten einer raumgreifenden Wirkung aufgegeben wird. Dies ist hier ein Prozeß, der offenbar mit der Öffnung der griechischen Polis zu tun hat. »Ein Modell zielenden Herausführens«, schreibt Bloch mit Bezug auf das aristotelische Denken, »der Formen aus Materie, indem deutlich schon die große Perspektive der Alexanderzüge lebendig wird. Die weitgespannte, das Diesseits und seine Tendenzen erforschende und sie bejahende Philosophie des Aristoteles ist darin ein Reflex der sich anbahnenden Entwicklung zum hellenistischen Weltreich. Es verschwindet also ein weltflüchtiger Zug im platonischen Eros zugleich mit den kleinstaatlich engen Verhältnissen der griechischen Polis.«¹ Der weltflüchtige Zug des Eros weitet sich ins Kosmopolitische des Treibens und Hintreibens aus, wie sie hier die *Nike von Samothrake* als eine »unbewußte Geschichtsschreibung« (Adorno) darstellt. Eine offene kosmopolitische Form, die dann über Byzanz im Renaissance-Raum eines Giotto, Leonardo, Michelangelo oder eines Raffael eine neue Dynamik erfährt und mit der Durchstoßung des mittelalterlichen Symbolraumes schon die neuzeitliche Globalisierung ankündigt – so etwa bei Jan van Eyck (*Madonna des Kanzlers*) oder bei Albrecht Altdorfer (*Alexanderschlacht*). Die unzähligen Geo- und Kartographen vermessen nun die Räume und berichten von der neuen Sicht auf die Objekte – wie später im Medium der

Photographie auf den Apparat der Kamera übertragen –, die die Zentralperspektive der Renaissance ihren Handelsflotten geöffnet hatte. Ebenso ersinnen findige Ingenieure ausgeklügelte Mechanismen, um kontinuierliche Zeitläufe zu fixieren. Was wir seit der Neuzeit als einheitliche empirische Wirklichkeit kennen, entsteht auf diese Weise. Eine Reduzierung der Welt auf ihr raumgreifendes Modell – sei dieses nun durch Zeichen, Geld, Schrift, Maß, Töne, Ziffern, Schrift oder Bilder bestimmt. Subjekte zeichnen die äußere Welt auf und sehen darin eine vernünftige und nach beschreibbaren Gesetzen funktionierende Einheit. Sehen ist nicht mehr eine ideale, passive Rezeption, sondern zugleich aktiv, projizierend und eine Welt konstruierend, wie es bereits im Hellenismus mit der Öffnung des Raums sich kosmopolitisch anbahnte. Das Auge wird so zum Herrscherauge, das überwacht; zum Wissensauge, das analysiert; zum Soldatenaug, das besetzt und tötet; zum Verwalterauge, das zählt; zum Forscherauge, das findet; zum Priesterauge, das rettet; zum Kaufmannsauge, das tauscht. Ein Globalisierungsprozeß, der dann in der barocken Malerei etwa eines Rubens auch noch die Ferne miteinbezieht. Sie reißt, wie Benjamin formuliert, »selbst die himmlische Ferne in eine Nähe, die überraschen und bestürzen soll.«² Ein Absturz der religiösen Sphäre in den profan-transzendenzlosen, konstruierbaren Raum hinein, wie es sich bereits in der byzantinischen Ikonoklastik anbahnte, wo das Bild bereits begann, seine theologische Eingrenzung zu durchbrechen. Im Grunde beginnt hier die Geschichte eines konstruierbaren Gegenstands, der nur noch für ein vollkommen durchlässiges Reales steht. Das war auch der Grund dafür, warum die Ikonoklasten alle die von der Hand der Menschen hergestellten Ikonen, alles *cheiropoietische* ablehnten. Denn die poetische Versuchung, die Welt nur als ein Produkt der menschlichen Hand anzusehen, ist groß – eine unzulässige Übertragung in ein Bild (eine Simulation des Göttlichen), die später Derrida als eine Urübertragung mit der Schrift ikonoklastisch denkt, als eine »reine Bewegung, welche die Differenzen hervorbringt. *Die (reine) Spur ist die différance*. Sie ist von keiner sinnlich wahrnehmbaren, hörbaren oder sichtbaren, lautlichen oder graphischen Fülle abhängig, sondern ist im Gegenteil deren Bedingung.«³ Das Bild Gottes, so jedenfalls der Gedanke der Ikonoklasten, muß dem Repräsentationsprinzip entrissen werden, wenn es kein falsches sein soll. Ein profaner Bildraum, der seinerseits von der göttlichen Singularität her entleert wird. So etwa wie er in der Kunst der Romantik, wie in den Bildern eines C. D. Friedrichs, ganz entleert erscheint. Gott, einmal in den Bildern anwesend, doch zugleich in allen Dingen abwesend. Ein Gott, der später noch einmal in der Bilderflut des digitalen Universums, im arteriellen Netzwerk der Computer verschwindet. Beginnen in Byzanz schon die ersten Schritte zur Unabhängigkeit der Bilder von der religiösen Sphäre, so tendieren diese Bilder bereits dazu, die Gegenstände in einen abstrakten Raum zu suspendieren, und wo es dann nichts mehr zu sehen gibt. »Die Bilderverehrer

von Byzanz«, so schreibt Jean Baudrillard zu Recht, »waren spitzfindige Leute, die vorgaben, Gott um seines Ruhmes willen darzustellen, die jedoch gerade dadurch, daß sie Gott in Bildern simulierten, das Problem seiner Existenz verschleierten I. . . I Das gleiche tun wir mit dem Problem der Wahrheit oder Realität dieser Welt: wir haben es durch technische Simulation gelöst und durch die Flut von Bildern, auf denen es nichts zu sehen gibt.«¹ Was aber als Original in der Bilderflut verschwindet, wird nicht bloß profan ersetzt, so daß die religiöse Sphäre einfach in die weltliche übergeht und die weltliche selber religiös wird, wie etwa Benjamins Aufsatz *Kapitalismus als Religion* unterstellen könnte. Gott verschwindet zwar in den Raum der technischen Simulation, aber darin gibt er nicht das statische Modell der alten Religion ab, die Ruhe und Entspannung verspricht (Sein), vielmehr bringt er in die Welt die permanente Unruhe (Werden als Sein), die uns inzwischen alle umtreibt: der Zwang zum ständigen Wachstum des digitalen Universums, der Bild-, Ton-, Waren- oder Worthorizonte. Neurophysiologisch: die unablässige Sucht nach dem Neuen, die an der gigantischen Unterhaltungs-, Ablenkungs- und Zerstreuungsmaschinerie der Massenmedien angeschlossen ist. Der immanente Bildraum ist nun mehr als Abbild und bürgerliches Kunstbild und schickt sich an, das Urbild wie das Kunstbild und den utopischen Vorschein zu fressen, indem er diese kontinuierlich verbessert und selbst den utopischen Raum schafft. Die Technik zieht in ihrer neuen virtuellen Form alle soziale und politische Phantasie in sich hinein und verwandelt jede andere Möglichkeit des Utopischen in Science-fiction, in eine bloße technisch-konstruktivistische Utopie. Die Reduktion der Welt auf das Sichtbar-Virtuelle überblendet dann nicht nur etwas Unsichtbares, das darin als »Text der Welt«, der Naturgeschichte gelesen sein will, vielmehr bedeutet die Erweiterung des digitalen Raums zugleich auch dessen unendliche Schrumpfung, wie uns etwa die ausgedünnten Skulpturen eines Giacometti oder die Videokunst eines Bill Viola schließlich zeigen. Eine Verflüchtigung der Substanz der Welt in einem immateriellen Feld der Bilder, Töne und der Kommunikation und in einem arteriellen Netzwerk der Computer: das neue digitale Nervensystem, das seinerseits das physische zunehmend erregt. Die Aufklärung bietet nur noch Bilder an, die nichts mehr konkret bedeuten, als daß sie das nächste und übernächste Bild in der integralen Welt versprechen, und das umgekehrt von dem Bild-, Ton-, Waren- und Wort-Konsumenten süchtig-sehnsüchtig erwünscht und erwartet wird. Ein digitales Weltbild, das gerade in seiner unendlichen Offenheit sich immer mehr zu einem dynamischen Globo-Behälter schließt und die Welt darin immer mehr verdichtet.

Diese Auflösung von Mensch und Ding im dynamischen Globo-Behälter (die Welt als Objekt unserer Süchte und Wünsche) scheint mir dann exakt den heutigen »informellen« Topos abzugeben, der inzwischen *kein festes Objekt* mehr

stehen läßt. Ein abstrakter Raum, wo der Weltmarkt, die moderne Technologie der audiovisuellen Medien und die Totalität des Marktes die Raumkonstellationen zugunsten der Zeitkategorie vernichten. Bilder, Texte, Töne, Kommunikation, Sichtbarkeiten und Menschen sind zu einem Zustand des ungreifbaren Kapitals geworden. Damit können wir heute feststellen, daß der Fetischismus seinen Höhepunkt gerade dann erreicht, wenn er sich »entmaterialisiert« und sich in eine fließende, »immaterielle« virtuelle Wesenheit verwandelt. Der deterritorialisierte Weltmarkt verliert seinen besonderen urbanen Brennpunkt in einer Hyperrealität, die keine Spur mehr hinterlassen will. Eine Bewegung der integralen Realität, die noch jene »reine Bewegung« Derridas infiziert, so daß das Ungreifbare und Unfaßbare der Urspur in das Ungreifbare der Simulation fällt: in die glatten Flächen des universalen Designs und der medialen Umgebung, wo nichts mehr haftenbleibt. Das Zeitalter der Spurenlosigkeit fällt so mit jener Urspur zusammen, von der es sich gerade als »reine Bewegung« absondern will. Das Werden des digitalen Universums verschwindet in einem Globo-Behälter, der gegen sein Außen sich immer fester abdichtet. Mit der Kehrseite allerdings, daß wir es heute ebenso mit der Umkehr dieser Dialektik des Universellen zu tun haben, weil dieser heraklitische Kosmos (Werden als Sein) in sich zugleich den parmenidischen Kosmos (Sein) erzeugt, und der in seinem statischen Sein nicht mehr bewegt sein will. Wenn aber dieser duale Kosmos (integraler und transzendenter Trieb) kein bloßes Gespenst bleiben soll, dann bedarf diese Gespensterontologie des totalen Marktes und der koranischen Offenbarung einer »Dialektik«, die den universalen Gesellschaftskörper auch vertikal durchschneidet und so durch den zeitgeschichtlichen und offenbarten Handlungsraum hindurch manövriert, um wieder den *konkreten Ort* im abstrakten Raum zu finden. Insofern haben wir es hier einerseits mit dem Verlust von Erfahrung im digitalen Universum zu tun, andererseits aber auch mit der Möglichkeit ihrer Neugewinnung im virtuellen Globalleib, der diesen hyperrealen kapitalistischen Globo-Behälter auch sprengt, weil wir darin nicht mehr komprimiert sein wollen.

Liest man also die Kategorie des Möglichen von der Realität und der gesellschaftlichen Dynamik konkret ab, wie sich seither die Gesellschaft bewegt hat, so zeigt sich heute, daß etwa die Kategorie Möglichkeit weder mit Bloch vorwärts, ins Bessere der Utopie gelaufen ist, noch den von Marcuse postulierten »Bruch mit dem Realitätsprinzip« begünstigt hat. Vielmehr hat sie gerade die umgekehrte Richtung eingeschlagen und jene utopische Perspektive zu einer des weltweit entfesselten Kapitals und der integralen Realität verwandelt: die Öffnung ins Unendliche, die Deregulierung ist buchstäblich zugleich der eine Kompressions-Behälter im Stadium der Performanz und der universellen Vermischung. Denn gerade indem die Vielfalt jeden Bezug auf Identität kündigt,

wird sie selbst das, womit sie nichts mehr zu tun haben will: Identität des einen dynamischen Globo-Behälters.⁵ Eine dingliche und soziale Dekomposition als eine globale Komposition durch Geld, Ware, Technik, Kommunikation, Ton, Text, Bild, Prominenz oder Sichtbarkeit, die alles unter einen Bewegungszwang setzt und schließlich die letzten Spuren von Materialität im digitalen Universum verwischt: das globale medial-gestalterische und konsumistisch-wahrnehmbare Integral (der hohe Aufwand an formalem Design, technisch-wissenschaftlicher Herstellung, audiovisueller Einrichtung und Wahrnehmung, juristischer Betreuung und politischer Gestaltung). Eine gleichsam ins Soziale transportierte Kunst als »informelle Massenkunst«, die jenen Gestus Duchamps (die Banalität in den Raum der Kunst zu bringen) einfach umkehrt, indem sie die Kunst als *Ready-made* in den sozialen Designraum auflöst (nicht ein industrielles Produkt in die Kunst transportiert) und damit jenen Satz von Joseph Beuys »Jeder Mensch ist ein Künstler« bestätigt. »Wir alle sind«, so Jean Baudrillard, »Akteure dieser totalen, weltweiten Erscheinung.«⁶ Das möglich Offene war somit in Wirklichkeit die Perspektive einer informellen Welt des universalen Designs, das, wie wir nun wissen, brachliegende Ressourcen zu aktivieren weiß, indem es die sozialen Bremsen einfach abmontiert und dabei noch Elend, Müll, Freiräume, Nonkonformismus, Widerstand und Spiel in einen politischen und ästhetischen Konformismus zu integrieren vermag. Freiheit ist selber zum Konsum geworden, womit ihr einmal idealer, anthropologisch-transzendenter Charakter in die Wirklichkeit abgestürzt ist, um in der integralen Realität des deregulierten Neoliberalismus zu verschwinden. Ein aktivistisches Prinzip des sozialen Gesamt-Akteurs, der nun zum Statthalter des Möglichkeitssinns avancierte, was vormals noch den Künstlern reserviert war: das *Immer-anders-sein-Wollen-und-Können*. Das globale Marktleben baut Naturhaftes, Bodenständiges, Introvertiertes, Ursprüngliches und Utopien ab und ersetzt sie zunehmend durch das Bewußtsein, daß es jederzeit Wahl- und Gestaltungsmöglichkeiten gibt. In der Epoche des dynamischen Globo-Behälters, samt seinen virtuellen Wolken, werden die Personen zunehmend blasser, wollen aber darin immer farbiger erscheinen, während die Farblosen dazu berufen sind, unter den Farblosigkeiten, die sie als Farbigkeiten ansehen, immer wieder auszuwählen. Souverän ist hier, wer über die kleine Differenz entscheidet und sich dabei immer wieder avantgardistisch verbrennt. Damit wird auch jener »Kampf ums Dasein« in die Realität des ästhetischen Kapitalismus zurückgeholt und erweist sich dort als ein »Kampf ums Da« (Türcke), oder, mit Luhmann, als »der Zwang sichtbar zu bleiben«.

Die konkret-utopische Perspektive war also in Wirklichkeit eine des weltweit entfesselten Kapitals, wo die vormals in Kunst und Philosophie ideal »ausgepinselte« Utopie nur die kapitalistische Weltverdichtung und die »immateri-

elle« virtuelle Wesenheit vorwegnehmen sollte. Eine Verschuldungskultur, wo *Konformismus und Widerstand* kaum mehr voneinander zu unterscheiden sind und der Widerstand, anstatt das Ganze zu sprengen, zum Motor des Konformismus geworden ist. Eine *menschenbilderische Praxis*, wo die Empfänger, Mediennutzer und Konsumenten keineswegs nur willenlos vorverdaute Inhalte schlucken und die präparierten Formen verinnerlichen, die sie zu Marionetten der mächtigen Drahtzieher machen. Vielmehr erweist sich diese Passivität zugleich als eine Aktivität des verzehrenden Konsumenten selbst, der die autopoietischen Abläufe immer wieder anschiebt und so den Druck im neoliberalen Globo-Behälter immer mehr erhöht. Alle Gegensätze im globalen Kapitalismus sind somit kapitalistische Gegensätze und folglich nicht in der Lage, in der Globo-Maschine die Notbremse zu ziehen. Eine scheinbar hermetische, ästhetisch-ontologische Sphäre, die aber nie vollständig abgedichtet werden kann, weil *das Andere, Fremde und Heterogene* darin immer noch Widerstand leistet und heute in der dualen Form als ein politisch-religiöser Widerstand erscheint.

Es ist dann vor allem die Frage nach einem radikalen politischen Akt, der die Stabilität des dynamischen Globo-Behälters wieder instabil macht, ihn *dekonstruiert*, wie andererseits dieser Akt in seiner Zweideutigkeit auch ein radikales Risiko darstellt, das Derrida mit Kierkegaard als den Wahnsinn der Entscheidung nennt. Offenbar deswegen, weil in diesem absoluten Akt immer noch ein Zuviel an *Taten* vorliegt, welche dialektische, anthropologisch-somatische, anarchische oder eschatologisch-apokalyptische Namen er seiner Polarität auch immer geben mag. Ein radikaler Akt, der heute wieder infrage gestellt wird, weil er angeblich in einen revolutionären oder messianischen Terrorismus endet, wo die Mittel, also der Terror, selbst zum Zweck werden – die Finalität eines Unternehmens, das in seiner dualen Form freilich problematisch bleibt, weil es sich darin identisch gegen sein Anderes und Fremdes abschließt. Dergestalt, daß der Terror sich selbst frißt, wie jener Kronos, der die eigenen Kinder vertilgt. Eine Figur, die aber in Wirklichkeit eine konkret gesellschaftlich-historische ist und nichts anderes als den katastrophischen Zustand des sozialen Gesamt-Akteurs beschreibt. Daß, wie einmal Benjamin formulierte, die Menschheit »ihre eigene Vernichtung als ästhetischen Genuß ersten Ranges erleben läßt.«⁷ Ein historisches Erbe des Kronos als integrale Realität der kapitalistischen Globo-Zeit, gegen die nun der Gott der koranischen Offenbarung angeht. Ein radikaler Akt, den wir heute nicht mehr aus der Immanenz der Moderne einwirken sehen, sondern aus einer islamischen Ikonoklastik, die ihr Zerstörungswerk mit der Zeit- und Bildlosigkeit der koranischen Offenbarung erklärt. Der Widerstand kommt hier also nicht mehr von *unten*, sondern von einem transzendenten *Außen* des inzwischen weltweiten Systems. Ein koranischer Offenbarungs-Behälter, der aber Produkt und Phänomen des dynamischen Globo-Behälters ist,

Gruppe organisiert wurde. Denn auch dieser Widerstand beruhte, so schreibt Slavoj Žižek, auf der »Einschätzung, das Scheitern der Studentenbewegung habe den zutiefst apolitisch-konsumorientierten Stand der breiten Masse offenbart, die sich von der üblichen politischen Erziehung und Bewußtmachung nicht mehr bewegen ließ – ein gewaltsamer Eingriff wäre nötig, um die Masse aus ihrer ideologischen Dumpfheit, ihrer hypnotisierten Konsumentenhaltung aufzurütteln [. . .]. Und gilt nicht, wenn auch in anderer Hinsicht, für den fundamentalistischen Terror das gleiche? Ist es nicht sein Ziel, uns, den Westen, aufzurütteln aus unserer Dumpfheit und der Benommenheit, die unsere alltäglich-universale Ideologie verursacht?«⁹

Dies »wenn auch in anderer Hinsicht« macht hier aber die entscheidende Differenz zwischen dem modernen Widerstand und der Widerständigkeit des Islam aus, der keine Religion wie andere ist. Er beinhaltet vielmehr eine stärkere gesellschaftliche Bindung, und im Gegensatz zu anderen Religionen widersetzt er sich der Integration in die kapitalistische Religion des totalen Marktes. Auf der modernen Seite stoßen wir so auf das Paradox, daß gerade die rasenden Zeiten der globalisierten Moderne letztlich auf das Einfrieren gesellschaftlicher Dynamik hinauslaufen – eine heraklitische Figur, die in eine parmenidische umschlägt; der Kategorialität nach handelt es sich hier um Bestimmungen von der Art der wesenslogischen bei Hegel: Hier figurieren sie als manifestierende gesellschaftliche Kategorien, solche, die die Charakteristik des immanenten Globo-Behälters ausmachen; die gesellschaftliche Formierung der Dinge wie ihre Wahrnehmung (ihr Seh-, Hör-, Tast- oder Geschmackseindruck). Ein Epochen- und universal *Sphären*bestimmendes, das heute sowohl die Kategorie des Ästhetischen wie des Naturhistorischen und Politischen in einem hyperrealen Raum einfängt und in der Spannung des einen Globo-Behälters ein Wesentliches ausdrückt¹⁰. Eine Dynamik, die heute zur Ruhe einer *trägen, kapitalistischen Masse* überging, die gerade nicht aus einer Nicht-Aktivität, sondern aus ihrer höchsten Aktivität resultiert, und wie sie einmal von den Bomben der RAF wieder in Bewegung gebracht werden sollte, aber nicht konnte, weil *dieser* Widerstand, wie wir inzwischen wissen, noch *innerhalb* des globalen Projekts stattfand. Eine sozialistische Baustelle innerhalb des modernen Gesamtprojekts. »Nach ihrer Schließung«, so schreibt Peter Sloterdijk, »liegt auf der Hand, daß der Kommunismus eine Etappe auf dem Weg zum Konsumismus war. In dessen kapitalistischer Interpretation kommen die Ströme des Begehrens zu ungleich kraftvoller Entfaltung.«¹¹ Kein Wunder, es handelt sich hier eben um die kapitalistische Religion des totalen Weltmarktes (der integrale Trieb), mit der bereits – wie Benjamin in *Kapitalismus als Religion* gezeigt hat – auch Marx, Nietzsche und Freud kapitaltheologisch infiziert waren. Nur deswegen konnte später der globale Kapitalismus über die Linke als integraler Trieb hinwegschreiten, wie ja der

so daß die islamischen Steinzeitfundamentalisten bereits Modernisten und Produkte der integralen Realität sind. Und das hat seine eigene Logik, weil das global-liberale Kompressionssystem sich selbst nicht mehr radikal *reflektieren* und *brechen* kann – die Brechung kennt er heute nur in seiner dualen Form der *ewigen Seins-Umkehr* (dynamisches Werden und statisches Sein). Denn die integrale Realität, als eine spezifisch religiöse, ökonomische, ästhetische, politische und rechtliche Verschuldungskultur, will ja die Differenz nur in ihrer Auflösung sehen, aber nicht als *Differenz des Eigenen wie des Fremden, Anderen und Heterogenen* darin, die sie vielmehr als eine Bedrohung von außen ankommen sieht, oder aber aus dem eigenen Inneren ausschließt. Das ist dann heute die Wahrheit der neuen informellen, deregulierten Welt: der Bau immer neuer Mauern, die innen wie außen errichtet werden, um das Heterogene, Fremde und die Verdammten dieser Erde draußen zu halten. Insofern ist der informelle, deregulierte Großraum des Neoliberalismus heute zugleich der ordnungspolitische Behälter (das globale Imperium Amerikas, seine Kolonien, samt der europäischen Modernität), wo eine absolut-göttliche, ordnende Gewalt herrscht und in einer beispiellosen Mobilisierung der Staatsapparate darüber wacht, daß der Widerstand in ihrem dynamischen Globo-Behälter nicht mehr aktiv wird. In seinem »demokratischen Ausnahmezustand« (Giorgio Agamben) ist das System unkontrollierbar geworden. Die globalisierte Moderne erreicht im Globo-Behälter ihren Höhepunkt, ihre designerische und mediale Perfektion, aber in diesem postmodernen und postpolitischen Moment der »Reife« erzeugt sie in ihrem eigenen Verdichtungsraum auch den islamischen Funken, der für einen Augenblick dieses Gemisch realsymbolisch in Brand steckt.⁸

Gerade der islamische Widerstand wirft dann erneut die Frage nach dem politischen Widerstand auf, der aber nicht wieder in die modern-nihilistische Gleichung von *Konformismus und Widerstand* aufgeht, sondern diesen immanenten Globo-Behälter als ganzen auch sprengt, um die *träge Masse der globalisierten Moderne* wieder in Bewegung zu bringen. Denn wo die Unterdrückung so wirksam geworden ist, daß sie für den Unterdrückten die virtuelle Form der Freiheit annimmt, erscheint die Abschaffung solch einer Freiheit als ein gefährlicher Akt, der im totalitären Globo-Behälter deshalb unterdrückt werden muß. Die virtuelle Form der Freiheit ist somit heute der eine Globo-Behälter, wo der Westen dahin gegangen ist, sein eigenes totalitäres Potential relativ ungestört zu entfalten – bis schließlich in diesem globalen Verdichtungsraum ein *Störfall* sich ereignete, der darin eine duale Konfliktform ankündigt. Ein Akt, der heute freilich nicht mehr an der revolutionären Abschaffung der Unfreiheit interessiert ist, wohl aber transzendental als eine *göttliche Gabe* inzeniert wird, um die träge Masse des Westens wieder in Bewegung zu bringen. Insofern nimmt der islamische Widerstand auch teil an jenem Widerstand, wie er in den siebziger Jahren von der Roten Armee Fraktion der Baader-Meinhof-

Neoliberalismus vom kapitalistischen Sozialstaat selber in Gang gesetzt wurde. Eine informelle Welt, die heute einen ökonomischen, ästhetischen, juristischen, staatlichen und religiösen Globo-Behälter darstellt, der das Andere, Fremde und Heterogene aus sich ausschließen möchte. Während doch dies gerade im eigenen Globo-Behälter als *Schrift des Daseins und Seins* anwesend ist und sich darin als Sprache doppeldeutig buchstabiert: wie es *ist*, *nicht-ist*, und von sich aus *sein* will. Diese *Schrift* wird hier nicht im Schriftkult fetischisiert, sondern in den Menschen und Dingen als ihre eigene Schrift gerettet. Sie bedeutet die eigene Buchstäblichkeit von Mensch und Ding, die weder bloße Poesie, noch Wahrheit und Denken sind. Denn sie werden durch diese nicht verschandelt und verschlimmert, sondern in ihrem eigenen Ausdruck offengelegt: als das, was sie *nicht sind*, aber im eigenen Drang *sein wollen*. Das heißt dann aber, »nicht nur die alten Sachen der kapitalistischen Welt, sondern auch die Rückstände der gescheiterten Gegenbewegungen sind jetzt das Links-liegen-Gebliedene, das noch zu »enträtseln« wäre.«¹² Eine Rätselschrift des Daseins und Seins, das mit der Vollendung des *Großen Spiels* nun sich selbst buchstabiert und von den Menschen als eine unausdenkliche Idee rein empfangen sein will.

Es handelt sich hier somit um den politischen und ästhetischen Konformismus als das »Ende der Kunst durch ihre Verwirklichung« in der *Großen Installation* und damit anders als Bloch, Marcuse, Adorno oder Heidegger dies noch gedacht hatten – sei es im eschatologisch-apokalyptischen, politischen, musikalischen oder dichterischen Raum. Insofern kann der neue Globo-Behälter auch als eine *Implosion der Kritik* und des *modernen Widerstands* gelesen werden, weil der totalitäre Raum einer maßlosen Ausdehnung des globalen Kapitalismus alle *immanente Kritik* zu integrieren weiß. Er vermag noch die »linken Ikonen« in seiner Ikonophilie, Ikonolatrie und Ikonodulie aufzulösen und in seiner Bilder-, Ton- oder Kommunikationssucht jenen »naturhaften Boden« in eine gespenstische Präsenz zu verwandeln. Eben diese Welt ohne Maulwürfe ist es dann, was die Dürftigkeit der Welt noch weiter erhöht hat. Die Dürftigkeit ist freilich nicht neu, aber sie hatte früher noch einen gewissen naturhaft-materialistischen Boden, indem noch die ästhetischen oder politischen Maulwürfe – vormals die theologischen – sehr aktiv waren, der aber heute in der Dynamik des absoluten Weltmarkts und der »immateriellen« virtuellen Welten »entmaterialisiert« und ausgetrocknet wurde. Ein Provider- und User-Subjekt, das heute vor allem durch eine zunehmende *Solidaritätsschrumpfung* gekennzeichnet ist, und zwar noch da, wo es sich, philosophisch, zu »lokalen Solidarsystemen zusammengefaßt«, wie etwa zuletzt bei Peter Sloterdijk. Die *Notbremse* schien also damals für die Modernen noch in greifbarer Nähe zu sein, die uns aber inzwischen scheinbar abhanden gekommen ist und die dann im rasenenden Zug des Fortschritts gerade von jenen gezogen werden sollte, von denen man es am wenigsten erwar-

tet hätte, weil sie sich ja angeblich im Zug des Fortschritts bereits in ihrer Passivität und Auflösung befanden – eine duale Form der *ewigen Umkehr* jener dynamischen in die statischen Kräfte, die Nietzsche in der ewigen Wiederkehr offenbar ästhetisch-poetisch mißverstanden hat. Ein koranischer Offenbarungsgott, der gegen den design- und medientechnologischen Gott-Behälter angeht und darin einen »demokratischen Ausnahmezustand« erzeugt, der die Fiktion, wie Giorgio Agamben gezeigt hat, eines Bandes zwischen Gewalt und Recht auflöst. Die westliche Welt hat auf einmal ihren rechtlichen Deckmantel weggeworfen und steht nun vor uns in ihrer ganzen nackten Gewalt da. Insofern hat gerade die Bush-Regierung den maßlos überfetteten Hintern der westlichen Kultur bloßgestellt, während die koranische Offenbarung darin eine schamlose Karikatur sieht und diese Nacktheit mit ihren göttlichen Tüchern symbolisch wieder zudecken will. Damit aber werfen beide Nihilismen (der Wesenskategorialität nach beide freilich grundsätzlich verschieden und doch beide in der dualen Konfliktform zusammenfallend) die Frage auf, ob wir noch fähig sind, über das nackte Leben des einen wie des anderen auch hinauszukommen und ihren Anspruch auf Freiheit oder Gerechtigkeit auch erfüllen können, ohne wieder das alte Kopftuch aufzusetzen. Die List besteht für uns heute also darin, in die Kraft der beiden Gegner (integrale Realität und Islam) einzugehen und ihre dual-abstrakten Figuren so ineinander zu schieben, daß mit ihrer beider *Deaktivierung* der wahre Feind der Menschheit *lesbar* und zugleich *auflösbar* wird, weil dieser Feind zugleich der Freund ist, in seinem Anderssein, in seinem Nicht-Sein. Ein dekonstruierter Behälter, der aber nicht wieder von einer Urschrift her gespenstisch leergesaugt wird, wie bei Derrida, wo die Zeichen immer nur von anderen Zeichen abgeleitet werden: der paradoxe Wunschtraum der Sprache, sich selbst zu entkommen, ihre Medialität zu überschreiten. Ein Überschreitungsunternehmen, das immer mißlingen muß, weil es der Magie dieses Medialen nicht gewahr wird: das Medium verspricht das Leben und bleibt doch nur totes Zeichen. Denn das Unmittelbare *ist* die Vermittlung, Medium, aber diese als solche »dialektisch« verkannt, so daß sie undialektisch als Magie auftritt. Das *pharmakon*, als ein Mittel gegen den Tod, bringt in der Tat den Tod – insofern hat Derrida Recht. Jedes *pharmakon*, jedes Mittel ist zugleich ein Heilmittel und Gift: Wer etwas zu sagen hat trete vor und schweige! Aber gerade deswegen geht hier die Aufforderung an den Besitzer dieses Mittels (Sprache, Bild, Schrift, Ton etc.), das Unbegreifliche und Unausprechliche des Mittels zu begreifen: das Paradoxon eines Tot-lebendigen, weil das Mediale von der Sprache an der Sprache eines Nichtmedialen abprallt – ein der Medialität entthobenes Sein als Konkrektion: der mediale Tod zugleich als das unausdenkliche Leben selbst, das in der bloßen Dialektik von Tod und Leben nicht aufgeht. Die Sprache der integralen Realität, die Logik des Tausches und der Kommunikation *ist* in der Tat die Totalität des universellen Globo-Behälters, die alle differen-

ten Größen darin scheinbar restlos auflöst. Aber darin bildet sie nicht wieder das offene Werden als neuen Gott, wie Jean Baudrillard hier aus der integralen Realität mit dem *Werden* verzweifelt auszubrechen versucht: »Er [der Name Gottes] wird nicht einmal zu dem, was er ist, nach der umgarnenden Formel einer Finalität des Seins – er *wird* ganz einfach, das heißt, er geht von einer Form in die andere, von einem Wort ins andere über, er zirkuliert im Detail der Erscheinungen.«¹³ Dieser aristotelische Versuch muß deswegen mißlingen, weil er vom ersten Werden der Totalität nicht als das Andere abgezweigt werden kann – dies gilt auch für Derridas »reine Bewegung, welche die Differenz hervorbringt« –, dergestalt, daß dies in das Werden Heraklits wieder zurückschlägt. Der Name Gottes ist vielmehr die zerfallene Schrift des Daseins und Seins, die darin ebenso eine *Allegorie von Etwas* bildet, die Widerstand leistet, weil sie darin zugleich das ganz Andere, Fremde und Heterogene bedeutet. Es ist der »dialektische Unfall« oder der Ausbruch eines Anderen, Fremden, das diesen universellen Behälter der Identität aus Signifikanten und Signifikaten für einen Augenblick paradox zerstört und ihn zu einer *Schrift des Daseins übersetzt*, während so zugleich das *Sein* seinerseits darin sich *übersetzt, überträgt*: die Urübertragung als die Sache selbst in ihrem paradoxen Nicht-sein oder Sein. Keine *reine Bewegung*, sondern eine bereits durch Naturgeschichte hindurch verschmutzte, aber mit diesem historisch-mythischen Schmutz und mit ihrem eigenen Schmutz ebenso auf ihre eigene Reinheit verweisend. Eine *Rätselfrage*, die dem Wunschraum und -traum des universalen Designers sich entzieht, und auf die dann der universale Designer wunschlos antworten muß, soll der universale Druck darin einmal weichen.

Nicht die Widerständigkeit des Islam ist dann falsch – der koranische Funke ist nur die Folge der kapitalistischen Weltverdichtung –, sondern das Statische und Abstrakte seines Gottes, den er, wie der andere Gott der kapitalistischen Religion, als die finale Lösung selbst präsentiert. Gerade die *Spur des Zusammenstoßes* von McWorld (Veränderer) und Dshihad (göttliche Gabe) vertreibt aber die beiden Gespenster und markiert die *Spur eines wahrhaft menschlichen Seins* als den *wahren Fremdkörper* einer Gastlichkeit (Levinas), wo »alle Lust« von sich aus sagt, daß sie »Ewigkeit will«. Die *Entzauberung* der real existierenden kapitalistischen Religion und der koranischen Offenbarung setzt somit das Verzauberte weder zurück in seinen göttlichen Urzustand, noch projiziert es mit power-point in einer scheinbar unzerstörbaren audiovisuell gespenstischen Präsenz, vielmehr zeigt sie den *Ort* einer wahrhaft »entspannten Natur«, der erst da entsteht, wo wir aufhören, die Grenzen des gesellschaftlichen Ein- und Ausschlusses stetig immer wieder zu verschieben. Diese *Spur* der Zeit und zugleich der Ewigkeit meint nicht die Erweiterung unserer Handlungssphäre in Richtung einer kapitalistischen oder koranischen Religion. Vielmehr deutet sie auf die *Idee*

einer anderen Globalisierung hin, die in der falschen des entmenschten Menschen zugleich mit der richtigen des »neuen Menschen« signiert ist. Eine Wahrnehmung des Objektiv-Eigenen wie des Anderen, Fremden und Heterogenen darin, das als *Rätselfrage* zugleich auf die *Rätselantwort* des menschlichen Menschen wartet. Gerade dieser nicht mehr bloß praktizierte, sondern auch paradox *studierte Ort* bildet heute das soziale und dingliche *Rätsel*, auf das alle sozialrevolutionäre, ästhetische, ethnisch-nationale oder religiöse *Gegenbewegungen* hinweisen. Jeder, der heute noch links denkt, was dies immer sein soll, meint im Grunde, durch alle dialektischen Straßenschilder des globalisierten und deterritorialiserten Weltmarkts hindurch, diese eine Pforte des dynamischen Globo-Behälters. Und diese Pforte bildet nicht nur die Signatur für die Rückstände der gescheiterten Gegenbewegungen, sondern ebenso die Signatur des ganz Anderen, Fremden und Heterogenen. Das neue Kunstwerk der integralen Realität, welches das alte bürgerliche Kunstwerk im universalen Design aufgelöst hat, ist jedenfalls im öffentlich-politischen Raum der Massenkultur *ausgestellt*, den wir nicht verlassen wollen, weil wir hier so etwas wie die Wächter für die wahre Revolution (Umwendung der Dinge) der *entmenschten Menschen* und der *ausrangierten Dinge* sein wollen. Denn einer muß wachen. Einer muß den Müllcimer der integralen Realität – wie den der alten theologischen Offenbarung – für den Aufstand von Mensch und Ding draußen bewachen. Jedenfalls darf dieser soziale, architektonische, dingliche oder anthropologische Müll heute nicht wieder kulturell oder religiös veredelt werden und vom politischen Raum abgezogen werden. Er ist vielmehr das Unbewußte, der unendliche Abgrund der Hygiene-Kultur im postmodernen Universaldesign selber. Ein politischer Raum, der heute in seiner höchsten kapitalistischen Verdichtung den Samen einer neuen globalisierungskritischen Politik sät, wie sie als Menschheitsidee aus der *Wüste* des heutigen Lebens paradox von sich aus als das Glück hervorspricht.

Damit konzentrieren sich heute alle ökonomischen und politischen Machtverhältnisse nicht mehr in den verwitterten Gegenständen, den steinernen Architekturen, den Lumpen der gestrigen Mode oder in den modernen Gegenbewegungen – auch dieser Abfall verlor nämlich im entfesselten Weltmarkt seinen handgreiflichen und widerständigen Ort und wurde zunehmend industriell, medial oder politisch aufgewertet. Der Müll ist in die dynamische Oberfläche des globalisierten, deterritorialiserten Weltmarktes verschwunden, aber so, daß dieses gleichgültige Außen selber nun einen verwitterten Rest und historischen Rückstand darstellt, der von uns draußen in seiner Doppel- und Mehrdeutigkeit gelesen sein will. Es handelt sich also um eine *Signatur*, die das Handeln des modernen wie des religiösen Täters voll erschöpft, um darin zugleich das Andere, Konkrete und Neue *einzu beziehen*, das sie im Gespenst ihrer neuen Pseudoreligion oder Offenbarungsreligion festhalten wollen. Es ist das Niemand-

land im Zustand des »globalen Dorfs«, das nicht noch mehr Verdichtung und *Spannung* braucht, sondern von sich aus nach seiner *Entspannung* im neuen Raum verlangt. Eine Pforte, wie sie in Peter Weirs Film *The Truman Show* (1998) als ein Ausgang aus dem künstlichen Behälter markiert wird. Die Pforte zeigt hier aber nicht den Dualismus von Ohnmacht und revolutionärer Macht, vielmehr wird sie zum Wahrzeichen des falschen und zugleich des richtigen Lebens, weil sie einerseits auf den geschlossenen Raum des universellen Käfigs verweist, andererseits aber auf den Raum des unendlichen Außen, der in der Pforte des Käfigs sich bricht. Gerade diese nicht mehr praktizierte, sondern *studierte Pforte* bildet somit das *Rätsel*, auf das hin heute alle sozialrevolutionäre, ethnisch-nationale und religiöse Gegenbewegungen hinweisen. Eine Pforte, die freilich auch folgende Fragen aufwirft: Gibt es hier nur noch ein *Nacheinander* von Trieb, Raum, Geschichte, Praxis, Erregung, Wunsch, oder messianische Geschichten? Was *hinter* dem unatembaren Raum, *hinter* der schlechten Geschichte, der falschen Praxis oder dem Gespenstischen sich befindet, wäre dann, nach dieser Lesart, ein neuer Gebrauch, ein neuer Raum, eine wahre Geschichte oder Gerechtigkeit, die erst *nach* dem unlebbaaren Raum der Vorgeschichte oder des Rechts erwächst. Dieses Modell bedeutet nicht die Auslöschung des Raums, der Geschichte oder des Rechts, sondern gerade ihre *Funktionalisierung* in der Pforte, die schließlich durch Sprengung, durch eine große Tat zur wahren Geschichte oder zum freien Raum überleitet.

Um noch einmal beim Film von oben zu bleiben, Jim Carrey würde dann, wie im Film ja auch geschehen, die Tür durch eine größere Tat, einen letzten Wunsch, einen nihilistischen Aufstand oder durch einen dionysisch-messianischen Anarchismus nach außen hin öffnen, um so ins Reich der wahren Geschichte, der Gerechtigkeit, des wahren Spiels, des lebbaaren Raumes oder des Paradieses einzutreten. Vielleicht kann man aber diese Pforte nicht mehr nach außen hin öffnen – so verstehe ich die Bedenken Derridas, der noch die »Apokalypse *ohne* Apokalypse« lesen will –, weil sie nur noch nach innen aufgeht, womit auch ein Moment von Gastlichkeit ins »moderne Haus des Seins« eingekehrt wäre. Dergestalt, daß sie in dem Moment wie durch ein Wunder von selbst sich öffnen würde, wo wir aufhören würden, sie nach außen hin öffnen zu wollen. Möglich also, besser gesagt unmöglich, weil hier das »Paradoxon einer Möglichkeit des *Unmöglichen*« vorliegt, daß diese Pforte deswegen nicht historisch-gesellschaftlich, theologisch-anarchisch, ontologisch, anthropologisch, eschatothelisch oder messianisch aufgeht, weil wir immer wieder in die entgegengesetzte Richtung drücken, während sie in Wirklichkeit genau da aufgehen würde, wo wir nicht mehr nach außen hin schieben würden. Im Spannungsfeld unserer Globo-Kultur wirken dann, nach diesem zweiten Raummodell, zwei entgegengesetzte Kräfte: eine, die im Narzißmus der *kleinen Differenz* immer neu gestalterisch ein-

richtet und konsumiert – und zwar noch da, wo sie in ihrem Design durch neue Taten *ganz neu* einzurichten meint –, und eine, die die *Große Installation* in ihrer eigenen Pforte *deaktiviert* und sie darin zugleich zum Schauplatz des ganz Anderen, Unmöglichen und Unbedingten macht. Die Pforte wäre hier dann das Wahrzeichen, welches das *Rätsel des Aktuellen* und zugleich des *wahren Erbes* bildet. Alle historischen Reste haben sich darin niedergeschlagen und drücken zugleich die andere Globalisierung aus. Dergestalt, daß gerade die *Massenarbeitslosigkeit der Täter* jene Pforte aufzeigt, die dann von selbst wie durch ein Wunder aufgeht, um den frischen Wind des Absoluten ins Globo-Gefäß hereinzulassen. Die Einbeziehung des ganz Anderen wäre hier also, nach diesem zweiten Modell, gerade nicht die Erweiterung unserer Handlungssphäre als ein *Nacheinander* von Zeit, Raum oder Räumen (polytheistisch), sondern gerade die paradoxe *aktive Ausschaltung* von Handeln überhaupt, weil erst dies die wahre Perspektive der Menschheit aufzeigt, die sich nicht mehr gegen das Andere und Fremde einer *anderen Globalisierung* abschließt. Dies heißt dann, daß dieser allerhöchste Preis der dynamischen Zeit und der statischen Ewigkeit in ihrer beider *Deaktivierung* entrichtet werden muß, wenn ein Neues und wahrhaft Ewiges erlebt und eingeatmet werden soll. Nur wenn die zeitliche und räumliche Schuld der Menschheit in *actu* (Wirklichkeit) und in *virtualiter* (der Möglichkeit nach) ganz bezahlt ist, kann der Freikauf aus der eigenen Sklaverei, aus der eigenen Vernichtung im globalen Raum vollzogen werden. Es ist also wahr: »die Zeit wird zum tödlichen Feind des Eros«, weil diese Chronolatrie den Thanatos im Globo-Gefäß darstellt. Aber mit diesem *unlebbaren Ort* ist zugleich der wahre, *lebbare Raum* des eigentlichen Eros angezeigt. Eine Welt, die zwar nicht *von* der Welt des dynamischen Globo-Behälters ist, aber *in uns* und *in der Welt* als Chaos noch enthalten ist und mit Nietzsche die Forderung an uns erhebt: »Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.«¹⁴ Also laßt uns realistisch sein und fordern wir das Unmögliche, welches heute das einzig noch Mögliche ist: die entspannte, endlich bewohnbare Welt des Außen und Innen, die heute im Globo-Behälter verdichtet wird.

Anmerkungen

1 Ernst Bloch: *Tendenz - Latenz - Utopie*, Frankfurt/Main 1985, S. 409.

2 Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*, Frankfurt/Main 1983, S. 561.

3 Jacques Derrida: *Grammatologie* (1967), dt. Frankfurt/Main 1983, S. 109.

4 Jean Baudrillard: *Das perfekte Verbrechen*, München 1996, S. 16 f.

5 So etwa das Internet: »Es ist Leitmedium und Wahrzeichen des global wuchernden neoliberalen Kapitalismus, *Rhizom* zu einem Schulungsstoff in Sachen Deregulierung geworden – und ›Nicht-Linearität‹, das gelobte Radikalmittel gegen den ganzen falschen linearen Fortschritt, zu dessen bestem Schmiermittel.« (Christoph Türeci: *Hypertext*, in: *Merkur*, 658 (Februar 2004), S. 148 f.).

- 6 Jean Baudrillard: *Die Intelligenz des Bösen*, übersetzt von Christian Winterhalter, Wien 2006, S. 95.
- 7 Walter Benjamin: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII.1, Frankfurt/Main 1991, S. 384.
- 8 Vgl. hierzu meinen Artikel: *Kunst und Schock*, in: *Urgeschichte des 20. Jahrhunderts. An Walter Benjamins Passagen-Projekt weiterschreiben. Ein künstlerisch-wissenschaftliches Symposium der Hochschule für Künste Bremen*, Bremen 2006, sowie vom Verfasser *Schockerfahrung und Medienphysiognomie*, Würzburg 2005.
- 9 Slavoj Žižek: *Willkommen in der Wüste des Realen*, Wien 2002, S. 18.
- 10 Eine reale Sphäre, wie sie einmal Parmenides ideal-metaphysisch konstruierte: »Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist sie vollendet nach allen Seiten hin, einer abgerundeten Kugel (εὐκύκλου σφαίρης) vergleichbar, von der Mitte her überall gleichgewichtig« (Fragment 8, Übersetzung von mir). Eine Sphäre, die sich heute aktuell auch im Spiel, etwa in der Gestalt des High-tech-Fußballs (seine virtuelle und materiell-künstliche Form), ausbildet und in dieser Gestalt sowohl die Macht der »Logos« (Weltmarken), in denen der ungreifbare Tatbestand der Globalisierung Bild wird, als auch die *Ekstase dieser Logos* ausdrückt: die korrelative Einheit seiner selbst (das allgemeine Prinzip der Vereinzelung) und seines anderen (der atavistische kollektiv-nationale Ausbruch). Eine »irrationale« Ektase als Korrelation zur Entpolitisierung der Geschichte – der »kollektive Idiot« als der Wärmesuchende und Kältefindende. Denn im Licht der Deregulierung hat kein Mensch mehr ein Daseinsrecht, wenn er nicht in der Lage ist, sich wirtschaftlich selbst zu tragen. Je mehr aber der Druck im neoliberalen Globo-Behälter anwächst, der die Punkt-Individuen immer weiter auseinandertreibt, desto mehr muß ein »Wir« in Form der nationalen Symbole (Flaggen) heraufbeschworen werden – insofern ist dieser Zusatz an Irrationalität kein Kitt, wie Adorno noch meinte, sondern das Schmieröl im Getriebe, dessen Viskosität mit der höheren Drehzahl des kapitalistischen Motors anwachsen muß.
- 11 Peter Sloterdijk: *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Frankfurt/Main 2005, S. 276.
- 12 Irving Wohlfahrt: *Links liegen gelassen. Zur Aktualisierbarkeit der Passagen-Arbeit*, in: *Urgeschichte des 20. Jahrhunderts. An Walter Benjamins Passagen-Projekt weiterschreiben*, S. 46.
- 13 Baudrillard: *Die Intelligenz des Bösen*, S. 183.
- 14 Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, Zarathustas Vorrede, § 5.