

## Zur Kritik des Entzugs als politischer Praxis\*

Do you ever long for a time when revolution seemed imminent?<sup>1</sup>

Das Ende der Geschichte ist zwar schon wieder vorbei, doch damit ist noch lange nicht geklärt, wie sie weitergehen soll. Es fehlt dabei gar nicht so sehr an Perspektiven, dafür aber an der Naivität, die nötig wäre an diese zu glauben oder sie gegen Widerstände durchzusetzen. Zwar sind wir deshalb noch lange nicht einverstanden, doch das Vorbild für dieses Uneinverständnis erscheint angesichts des „wie soll es weitergehen?“ doch erstaunlich nahe an der Kapitulation: das „I would prefer not to“ Bartlebys<sup>2</sup>, mit welchem dieser auf die Ansprüche der bürgerlichen Gesellschaft antwortet, die durch seinen Vorgesetzten an ihn gerichtet werden. Darin, und das ist von Bedeutung, leistet er weder Widerstand noch Widerspruch, er äußert lediglich eine Präferenz, entzieht sich. Sein Rückzug ist aber nicht bloß ein Beispiel vermeintlich subversiver Lebensführung, sondern auch ein mögliches Paradigma der Reflexion von Machtverhältnissen (z. B. bei Agamben 1998, 48).

Da Rückzug weder einer Perspektive noch der Entschlossenheit bedarf, ist der Reiz dieses Modells in Zeiten, in denen es an beidem zu mangeln scheint, zwar nachvollziehbar, aber es sollte doch zu denken geben, wie sehr Bartleby vom Großmut seines Vorgesetzten abhängt, der ihn für verwirrt hält und eine fast väterliche Verantwortung auf sich nimmt. Subversives Leben als eine Irrung, die sich die bürgerliche Gesellschaft gefallen lässt, weil ihr die Verirrten leidtun, mehr noch die auf dieses Gefallenlassen angewiesen ist? Die Rückübersetzung der Metapher in die politische Praxis lässt das an ihr orientierte Ideal in einem wenig vorteilhaften Licht erscheinen. Noch unvoreilhafter, aber erschreckenderweise ebenso passend, ist das Ende Bartlebys, der Erzählung wie eben auch ihrer Hauptfigur. Sein Vorgesetzter bringt es zwar nicht übers Herz, ihn vor die Tür zu setzen, entschließt sich stattdessen aber, Bartleby alleine zu lassen, seine schützende Hand nicht mehr über ihn zu halten. Bald darauf landet dieser im Gefängnis, wo er schließlich verhungert. Nicht weil er schlecht behandelt wird, sondern weil er, seinen Entzug bis zur letzten Konsequenz fortsetzend, selbst die Nahrungsaufnahme verweigert. Es ist wohl kaum

\* Manuskript. Erschienen als: „Zur Kritik des Entzugs als politischer Praxis“, *Sinnhaft* 22 (2010): 90–103. Online verfügbar unter: [http://works.bepress.com/odin\\_kroeger/1](http://works.bepress.com/odin_kroeger/1).

1. Girl zu Cat in *Cat and Girl* Nr. 634, online unter: <http://catandgirl.com/?p=634> (abgerufen am 21. Dezember 2008).

2. Der Antiheld aus der gleichnamigen Erzählung Herman Melvilles.

nötig diese Metapher ein weiteres Mal rückzuübersetzen. Der Entzug als politische Strategie bedarf entweder anderer Vorbilder oder zumindest einer Kritik des gegebenen.

Ein weit weniger trostloses Beispiel für eine Politik des Entziehens gibt Benjamin in seiner *Kritik der Gewalt*: den revolutionären Generalstreik (1921/1991).<sup>3</sup> Trotz der augenscheinlichen Unterschiede zwischen einer kollektiven politischen Nicht-Handlung, welche die geltende Ordnung transformiert, und der resignativen Nicht-Handlung eines einzelnen Individuums, fungieren beide als Modelle für Strategien des Rückzugs aus der bürgerlichen Gesellschaft. Der gravierendste Unterschied ist die Art und Weise, wie sich beide auf die Allgemeinheit rückbeziehen, der sie sich zu entziehen trachten. Im Begriff des Generalstreiks stehen sich eigentlich zwei Allgemeinheiten gegenüber, einerseits die wirkliche der herrschenden, andererseits die potenzielle der kommenden Ordnung. Die ArbeiterInnen ziehen ihre Legitimation dabei daraus, dass die wirkliche Allgemeinheit sie ausbeutet, aber letztlich für ihr Fortbestehen auf sie angewiesen ist, also mit einem inneren Widerspruch behaftet scheint, den zu lösen sie die Macht haben, indem sie einfach nicht mehr an dieser partizipieren. Von Bartleby ist nicht einmal klar, ob er einen solchen allgemeinen Anspruch überhaupt erhebt, jedenfalls spricht er keinen aus. Er versucht zwar ebenso sich nach Kräften der Gesellschaft zu entziehen, erweckt dabei aber nicht den Anschein, als ob er über die Gewalt verfügte, die nötig wäre, um die herrschende Ordnung auch nur zu verändern.

Es scheint einen Zusammenhang zwischen der Ohnmacht und der Legitimationschwäche eines politischen Anspruchs zum einen und zwischen dieser Schwäche und der Wahl des Entzugs als politischem Mittel zum anderen zu geben. Benjamin behandelt diese Zusammenhänge, indem er nach der Legitimationsform verschiedener Gewaltformen fragt und beide in Hinblick darauf beurteilt, wie sie ihre Ansprüche auf Allgemeinheit einlösen. Seine Analyse ist für eine Bewertung des Entzugs als politische Praxis unumgänglich, bleibt aber für eine solche insofern unzureichend, als deren Beurteilung als politische Ethik eine Bezugnahme auf das Verhältnis der Einzelnen zur Allgemeinheit erfordert; einen solchen Bezug führt Benjamin aber nicht aus. Einerseits ist er für den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung unerheblich, andererseits ist er mit der Situation Bartlebys schlicht nicht konfrontiert. Da die Allgemeinheitsbezüge bei Benjamin in der Gestalt des Rechts, also der expliziten Verkörperung der grundsätzlichen Normen einer gesellschaftlichen

3. Auch Agamben schreitet quasi von Melville zu Benjamin fort, aber das nur am Rande (vgl. Agamben 1998, 63–67).

Ordnung, auftreten, erscheint es legitim, diesen Zusammenhang durch einen Rückgriff auf Hegels *Rechtsphilosophie* (1821/1986) zu ergänzen. In dieser entwickelt Hegel das Verhältnis zwischen Individuum und gesellschaftlicher Allgemeinheit, wie es im Folgenden auszuführen sein wird.

Die Kompatibilität der Ansätze Hegels und Benjamins ist zwar dadurch gegeben, dass ersterer zumindest indirekt zu den theoretischen Bezugspunkten des zweiten zu rechnen ist und Hegel seine Philosophie ebenso an religiösen Motiven entwickelt. Doch gerade darin, wie diese Motive philosophisch verhandelt werden, tut sich eine Differenz auf, die für das vorliegende Thema von Bedeutung ist. Während Hegel im Christentum zwar die höchste Stufe der gefühlten Gemeinschaft sieht, dieses Gefühl aber notwendig in der vernünftig verstandenen Gemeinschaft aufgehoben wissen will (Hegel 1807/1986, Kap. VII, VIII), betont Benjamin die spirituelle Figur der Erlösung als Bedingung der wahren Allgemeinheit. Etwas weniger abstrakt ließe sich sagen, Hegel liefert die begriffliche Apparatur um Bartlebys Problem zu verstehen, aber erst Benjamin kann es lösen. Mehr noch, weil Benjamin die Erlösung mit der Figur des Entzugs parallelisiert, kann er damit nicht nur an Bartlebs Verweigerungshaltung anschließen, sondern diese sogar radikalieren. Es wird daher zweckmäßig sein, zuerst kurz auf die relevanten hegelschen Unterscheidungen einzugehen, dann auf die wesentlichen Punkte der *Kritik der Gewalt* Benjamins. Schließlich soll aus den beiden Ansätzen eine Synthese gebildet werden, mit der die politische Praxis Bartlebs bewertet werden kann, nachdem dieser zu einem Idol praktischer Lebensführung avanciert zu sein scheint, dessen Ausstrahlung sich gerade die akademische Linke *nolens volens* nur schwer zu entziehen im Stande ist.

\* \* \*

Hegels *Rechtsphilosophie* stellt sich die Aufgabe, den Staat der preußischen Monarchie als Verwirklichung der Freiheit zu erweisen. Diese eigentümliche Apologetik leistet Hegel, indem er die Freiheit des individuellen Willens gegen den vernünftigen, also zur objektiven Allgemeinheit bestimmten, Willen ausspielt bzw. diese miteinander vermittelt. Gerade der Objektivität, der Garantin dieser Apologie, kommt für eine an Benjamin orientierte Kritik Hegels besondere Bedeutung zu.

Die Betrachtung Hegels beginnt mit dem Willen eines einzelnen Individuums, der jedoch – und in dieser Spannung ist bereits ihre letztliche Aufhebung angelegt – aus einem konkreten Inhalt und dessen allgemeiner Form besteht. Anders gesagt, schon der Wille enthält insofern eine regelhafte Allgemeinheit, als er zwischen verschiedenen konkreten Begehren zu entscheiden hat und diese Entscheidung nur mittels einer Systematisierung dieser Begehren treffen kann. Da diese selbst gegen sich qua ihrer Besonderheit keinen Standard angeben, benötigt er ein Kriterium, das über diesen steht; dies wiederum erfordert deren Verallgemeinerung und diese kann nur vernünftig, mithin objektiv erfolgen.

Diese Vermittlung verschiedener besonderer Begehren durch eine allgemeine Regel wiederholt sich nun außerhalb des Individuums, wenn verschiedene partikulare Willen aufeinander treffen. Dadurch etabliert sich das abstrakte Recht, in dem sich diese Willen einfach nur gegenseitig begrenzen (was allerdings nicht mit dem Rechtsbegriff Benjamins gleichzusetzen ist). Wo diese Grenzen aber überschritten werden, also ein Unrecht geschehen ist, entsteht ein Widerspruch zwischen rächender und strafender Gerechtigkeit. Zwar will das geschädigte Individuum Rache, doch es muss dieses Begehren als ebenso partikular erkennen, wie das Begehren jenes anderen Willens, durch den es geschädigt wurde. Daher obsiegt die strafende Gerechtigkeit, die danach trachtet, in allgemeiner und damit verbindlicher Weise den Rechtszustand wiederherzustellen. Das einzelne Individuum, das dennoch etwas Allgemeines will, bezeichnet Hegel als das *moralische*. Diese Allgemeinheit ist allerdings insofern eine *falsche*, als sie eine besondere, nämlich eben die eines besonderen Individuums, also nicht wahrhaft allgemein ist. Um dies zu werden muss sie erst mit den Allgemeinheiten anderer vermittelt werden. Das erfolgt in den Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft, zuvorderst im Staat, durch den diese Ansprüche nicht nur verhandelt, sondern auch entschieden und nötigenfalls gewaltsam durchgesetzt werden. Dies ist die Sphäre der *Sittlichkeit*, der wahren Allgemeinheit. Sie wird durch den Staat verwirklicht und für Hegel ist diese Wirklichkeit „im wesentlichen gut geworden“ (Theunissen 1982, 325). So erscheint der Staat als objektive Geltung der Freiheit und der in ihr durch den Willen angelegten Tendenz auf Allgemeinheit.

Doch was heißt das für Bartleby? An den bürgerlichen Verhältnissen, die ihm gegenüberstehen, an den Institutionen, die ihn beherrschen, hat er, obgleich er in seiner Stellung als Schreiber für diese tätig ist, keinen Anteil.<sup>4</sup> Mit Hegel wäre das allenfalls dann zu ver-

4. Auch hierin, dass er in den Institutionen arbeitet, die ihm als äußere gegenüberstehen, ähnelt Bartleby

stehen, wenn Bartleby sich zuerst von der Gesellschaft und nicht diese sich zuerst von ihm abgewendet hätte. Die Erzählung bleibt hier ambivalent und hält lediglich fest, Bartlebys vorige Stelle beim *Dead Letter Office*, der Abteilung für unzustellbare Briefe, sei seinem ohnehin düsteren Gemüt nicht bekommen. Aber selbst wenn die ihm gesellschaftlich zugewiesene Funktion nur eine Disposition realisierte, wäre diese Zuweisung inadäquat, hätte allein schon beim Vorliegen einer solchen Veranlagung unterbleiben müssen. Weder hätte sie daher in einer wirklich allgemeine Ordnung, also einer, die ihre allgemeine Gültigkeit darauf stützt, der Besonderheit ihrer Individuen gerecht zu werden, vorgenommen werden können, noch wäre sie aus ihr heraus erklärbar.

Bartleby erscheint vielmehr als von seiner Gesellschaft entfremdet und insofern es seine emotionale Konstitution ist, der seine Arbeit – die er überdies offenbar als zwanghaft empfindet – nicht entspricht, liegt es nahe, diese Entfremdung auf die verdinglichende Automatik des Kapitalismus zurückzuführen.<sup>5</sup> Diese Verdinglichung ist zugleich auch die Möglichkeitsbedingung dafür, aus unberechenbaren, weil besonderen und damit nicht-allgemeinen, Individuen, starre Einheiten zu machen, die als solche rationalisierender Kalkulation und objektiven Regeln unterworfen werden können (vgl. Lukács 1923).<sup>6</sup>

Bemerkenswerterweise fordert Hegel für das Recht, explizit für die Gestalt des Vertrags, die Schriftform; was objektiv gelten soll, muss gegenständlich präsent sein. Doch diese Vergegenständlichung der Sprache, die Schrift, impliziert eine andere Art der Verdinglichung, nämlich die Fixierung einer Bedeutung jenseits ihres Realkontexts. Anders als in einem Gespräch, in dem der Kontext das Gesagte stets begleitet und im Zweifelsfall durch Nachfragen expliziert werden kann, steht das geschriebene Wort, gleich einem Ding, für sich. Soll eine derartig dekontextualisierte verschriftlichte Norm wieder auf einen konkreten Einzelfall angewendet werden, so muss sie wieder rekontextualisiert werden. Insofern diese Rekontextualisierung leichter fällt, wenn der betreffende Einzelfall gleichsam auf ein kontextloses Ding reduziert wird, korreliert die Verdinglichung des Individuums mit der linken AkademikerInnen.

5. Gegen diese Lesart mag eingewandt werden, sie unterstelle Bartleby Motive, die dieser so niemals äußert. Dazu wird später noch mehr zu sagen sein, hier bleibt vorläufig nur anzumerken, dass die Spannung zwischen Allgemeinheit und Individualität durch das Nicht-Handeln Bartlebys induziert wird, wofür seine Motive erst einmal keine Rolle spielen. Da es dem Verdinglichungsbegriff letztlich auch um diese Spannung geht, erscheint seine Anwendung gerechtfertigt.

6. Für aktuellere Ausführungen, die v.a. auf die sprachkritischen Einwände gegen den Verdinglichungsbegriff eingehen, vgl. Christoph Demmerling (1994) und Axel Honneth (2005).

Objektivierung des allgemeinen Gültigkeitsanspruchs des Rechts (vgl. Wieland 1982, Kap. 1).<sup>7</sup>

Desto objektiver die Regeln sind, nach denen diese Rekontextualisierung selbst vollzogen wird, desto hilfloser, aber auch verhärteter ist der Regelvollzug gegen jene, die sich, wie Bartleby, der Verdinglichung entziehen. Schlimmer noch, dieser verweigert durch seinen Entzug auch die Teilhabe an der gesellschaftlichen Vermittlung und negiert so die Wahrhaftigkeit der Allgemeinheit der herrschenden Ordnung. Da er sich aber auch nicht wieder integrieren lassen will, bleibt der Ordnung, um ihrer Wahrhaftigkeit willen, nur Bartleby völlig aus der Sphäre ihrer Geltung zu verbannen, womit sie seinen Tod mehr als nur billigend in Kauf nimmt.

Da das Individuum aufgrund seiner Besonderheit den allgemeinen Ansprüchen des Rechts nie nachkommen kann, ist es allein durch die Geltung des Rechts mit einer Schuld belastet, die es dem Recht ausliefert. Anders als Hegel, der glaubt, dieser Rest der Besonderheit gegen die Allgemeinheit würde schließlich in der Vermittlung aufgehen, fordert Benjamin deswegen die Erlösung von der Schuld, und damit vom Recht selbst. Allein durch diese Erlösung kann die wahre Allgemeinheit verwirklicht werden, nämlich jene in der erst gar kein Rest konstituiert wird. Wie sich noch zeigen wird, geht es dabei aber nicht einfach um eine völlige Vernichtung des Rechts oder gar aller Regeln, sondern um die Aufhebung bzw. Transformation ihres Geltungsanspruchs.<sup>8</sup>

\* \* \*

Benjamin stellt sich in seiner Kritik der Gewalt (vgl. kritisch hierzu Derrida 1992) die Frage, ob jene jemals ein rechtmäßiges Mittel gerechter Zwecke sein kann. Wenn diese Frage heute noch gestellt wird, dann meist um sie möglichst schnell zu verneinen. Nach den Erfahrungen mit dem Realsozialismus und der RAF versteht sich der bei weitem

7. Wieland greift dabei auf Platons Schriftkritik und deren Anwendung auf Fragen der politischen Organisation zurück, vgl. dessen *Phaidros* (274b–78b) sowie *Politikos* (293c–300c).

8. Vgl. dazu die Ausführungen Agambens zum Verhältnis des Rechts zu seiner Ausnahme, d.h. von objektivierter Allgemeinheit und Besonderheit, im ersten Teil von *Homo Sacer* sowie in *State of Exception* (Agamben 2005). Der Gerechtigkeitsbegriff der hier zur Anwendung kommt, ist einer der Ungleichheit, nämlich jener des berühmten Diktums Marxens: „jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ (Marx 1875/1956, 22).

überwiegende Teil der deutschsprachigen Linken als gewaltfrei (vgl. Pohrt 1986). Einerseits weil Gewalt an sich diskreditiert ist, andererseits weil allen Zwecken bzw. Perspektiven zu sehr misstraut wird, um ihrerwillen Gewalt anzuwenden. Benjamin hingegen nimmt diese Frage nicht nur noch ernst, sondern affirmiert Gewalt als politisches Mittel; dabei verwendet er allerdings einen Gewaltbegriff, der eher mit Macht oder Herrschaft, als mit direkter körperlicher Gewalt gleichzusetzen ist, obgleich er letztere auch umfasst. Erst nach dieser Kontextualisierung, kann nun Benjamins Beantwortung der eingangs gestellten Frage rekonstruiert werden.

Es geht Benjamin in seiner Kritik nicht darum, ob die Zwecke, um dererwillen Gewalt angewendet wird, gerecht sind oder für welche Zwecke bzw. unter welchen Umständen Gewalt ein rechtmäßiges Mittel ist; vielmehr geht er von einer grundsätzlichen Antinomie selbst zwischen gerechten Zwecken und rechtmäßiger Gewalt aus. Denn jede zweckhafte Gewalt hat letztlich die Gestalt der Erpressung, sie ist das Mittel, das nur eintritt, wenn die außer ihr liegende Forderung, ihr Zweck, nicht umgesetzt wird. Darin etabliert sie eine Kausalität, also eine Regel und dadurch schließlich eine Ordnung, weswegen zweckhafte Gewalt grundsätzlich rechtsetzend, bzw. nach der erfolgten Setzung, rechtserhaltend ist. Den dadurch implizierten Anspruch auf Allgemeinheit kann sie zwar nie einlösen, doch ist jede rechtsetzende Gewalt, die in Opposition zur rechtserhaltenden beansprucht, wahrhaftig allgemein zu sein, letztlich mit derselben Aporie konfrontiert. Die dadurch implizierte Spirale zwischen rechtserhaltender und immer neuer, ihr feindlich gesinnter rechtsetzender Gewalt kann nur unterbrochen, wahre Gerechtigkeit nur verwirklicht werden, durch eine Form der Gewalt, die nicht rechtsetzend, also nicht zweckhaft ist.<sup>9</sup>

Die nichts bezweckende Gewalt ist reines Mittel ihrer selbst. Der Gegensatz dieser beiden Formen wird offenbar am Vergleich des politischen und des revolutionären Generalstreiks, die beide jeweils eine jener gegensätzlichen Gewaltformen exemplifizieren, obwohl der Streik als Nicht-Handlung keine unmittelbare Gewalt ausübt. Der ‚politische

9. Diese Interpretation nimmt einige Motive vorweg, die im Text eigentlich erst später entwickelt werden. Benjamin baut sein Argument an dieser Stelle noch nicht über den Gegensatz von Besonderheit und Allgemeinheit, sondern über jenen zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt auf. Das impliziert allerdings eine problematische Ontologisierung der Gewalt zu einer eigenständigen Kraft, weswegen ich hier, in Vorgriff auf den späteren Benjamin, die oben genannte Spirale anders rekonstruiere (Benjamin 1939/1974, v.a. These VIII). Da ähnliche Motive auch im eigentlich besprochenen Text behandelt werden, erscheint dies vertretbar.

Generalstreik‘ (Georges Sorel zit.n. Benjamin 1921/1991, 194 passim) versucht höhere Löhne zu erpressen, ist daher der rechtsetzenden Gewalt zu zuordnen, was sich auch daran ablesen lässt, dass er die bestehende Ordnung weitestgehend in ihrem Recht belässt, wohingegen der revolutionäre Generalstreik keinerlei Forderungen an diese Ordnung stellt, sondern sie als Ganzes verwirft, er

geschieht nicht in der Bereitschaft, nach äußerlichen Konzessionen und irgendwelcher Modifikation der Arbeitsbedingungen wieder die Arbeit aufzunehmen, sondern im 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*. (...) Dieser tiefen, sittlichen und echt revolutionären Konzeption kann auch keine Erwägung gegenüberstehen, die wegen seiner möglichen katastrophalen Folgen einen solchen Generalstreik als Gewalt brandmarken möchte (Benjamin 1921/1991, 194 f., meine Hervorhebung).

Der revolutionäre Generalstreik veranlasst die neue Ordnung nicht, führt sie nicht durch Androhung der Gewalt herbei, sondern vollzieht sie, indem er sich der alten entzieht. Er ist dadurch sogleich reine Gewalt, die keine Zwecke außer sich mehr verfolgt, als auch völlig gewaltlos: weder erpresst er, noch vergießt er Blut. Hier wird der Entzug zum Paradigma der Revolution, aber nicht wegen seiner Gewaltlosigkeit, sondern weil er als reine Gewalt auftritt.

Um aber im benjaminschen Sinn rein zu sein, darf diese Gewalt nichts Außersich-liegendes wollen, ist eher durch ihre Ursache als durch ihr Ziel bestimmt, welches in ihr selbst liegen muss. Als solche findet sie ihr bestes Beispiel im Zorn. Dieser mag zwar begründet sein und dadurch sogar berechtigt scheinen, doch ist seine Gewalt gegenüber allen Zwecken blind, sie „ist nicht Mittel, sondern Manifestation“ (Benjamin 1921/1991, 196). Der Zorn der mythischen Gottheiten trifft seine Opfer ohne Vorwarnung oder Drohung und zwar nicht weil sie ein Gesetz übertreten hätten, sondern weil sie ihn durch ihr Tun auf sich lenkten, wie etwa Niobe durch das Verspotten der Göttin Leto, weil diese weniger Kinder gebar als sie selbst. Doch insofern die Manifestation des Zorns auf jenes Tun folgt, es also bestraft und somit auch seine Wiederholung unter Strafe stellt, etabliert

auch die mythische Gewalt eine Ordnung, kann auch die reine Gewalt eine rechtsetzende sein.

Der Gegenbegriff zur *mythischen* Gewalt, ist die *göttliche*. Wohingegen die mythische ein Exempel statuiert und vor jenen einhält denen dieses gilt, bspw. Leto zwar alle Kinder Niobes töten lässt, nicht aber Niobe selbst, vernichtet die göttliche Gewalt grenzenlos. Sie macht, wie der Generalstreik, der sich nicht mit kleinen Veränderungen begnügt, sondern die Ordnung als solche aussetzt, nicht eher halt als sie das Ganze erfasst hat. Dabei, und das muss angesichts Benjamins doch recht bedrohlicher Wortwahl expliziert werden, gilt weiterhin das fünfte Gebot („Du sollst nicht töten“), doch ist mit seiner Übertretung eben keine Strafe (mehr) verbunden, denn das Gebot weiß sich, anders als das Gesetz, als inkommensurabel mit der Tat.<sup>10</sup> Statt den Verstoß gemäß einer Regel zu bestrafen, muss für jede Tat neu, und damit dieser angemessen und in diesem Sinne gerecht, darüber entschieden werden, wie mit ihr umzugehen ist. Da die Vermittlung von Norm und Tat nicht als vorgängig objektivierte und daher ausscheidende, sondern als ihrerseits besondere erfolgt, ist sie wahrhaft allgemein. Durch diese rechtsvernichtende Kraft entsühnt die göttliche Gewalt die Einzelnen von jener Schuld, die ihnen durch das Recht auferlegt wurde.<sup>11</sup>

Auch Bartlebys Entzug ist eine Form der Gewalt, obwohl er die Drohung allenfalls gegen sich selbst richtet. So gewinnt er durch sie doch Macht, zwar nicht über die Gesellschaft, wohl aber über seinen Vorgesetzten, der diese verkörpert. Da dieser noch an die Allgemeinheit, an die Moral der bürgerlichen Gesellschaft glaubt,<sup>12</sup> empfindet er Mitleid für Bartleby, muss ihn dulden und schließlich versuchen ihm zu helfen. Auf diese Weise setzt Bartleby, quasi durch einen persönlichen politischen Streik, Stück für Stück tatsächlich

10. Es ist diese Wortwahl, die Derridas Kritik evoziert. Obwohl dies nicht Gegenstand dieses Textes ist, muss ergänzt werden, dass Benjamin, neben dem revolutionären Generalstreik, als einziges anderes Beispiel einer solchen Gewalt jene der Bildung anführt, also explizit auch, aber – und in dieser Hinsicht ist Derridas Sorge gerechtfertigt – nicht nur eine im engeren Sinne gewaltfreie Gewalt meint.

11. Diese Vorstellung vom aufgehobenen Recht, das aber nicht an Bedeutung verloren hat, das nicht mehr gilt, aber noch studiert wird, entwickelt Benjamin auch gemeinsam mit Scholem (vgl. Scholem 1980, Briefe 57, 63 und 65). Die hier angedeutete Erlösung betrifft allerdings lediglich die Schuld der Einzelnen gegen die Gesellschaft, nicht die Schuld der Menschen gegen Gott, d.h. die abstrakte Allgemeinheit bzw. die Vorstellung vom Paradies. Selbst die Verwirklichung des revolutionären Generalstreiks bliebe notwendig von dieser unterschieden (vgl. Scholem 1980, 155; Benjamin 1977, 152–157).

12. Obleich sich seine Duldung Bartlebys in Widerspruch zur protestantisch-calvinistischen Ethik seiner Zeit befindet.

Verbesserungen seiner Arbeitsbedingungen durch, nämlich dass er von immer mehr Aufgaben entbunden wird, bis er schließlich völlig aufhört zu arbeiten. Obwohl seine Gewalt daher zweckhaft scheinen mag, ist sie eine mythische; denn sie ist rein insofern als Bartleby niemals explizit Forderungen oder gar Drohungen äußert, doch rechtsetzend insofern als er durch sie Sonderrechte für sich gegen die übrigen Angestellten der Kanzlei etabliert – und tatsächlich wird der Bann, in den Bartleby seinen Vorgesetzten zieht, als mysteriös beschrieben.

Erst als er – ohne zu arbeiten – auch noch beginnt, in der Kanzlei zu wohnen, also eine Teilhabe ohne Teilnahme einfordert, wendet sich sein Vorgesetzter schließlich ab und offenbart so den scheinbar politischen Streik Bartlebys als revolutionären Streik auf Raten. Indem Bartleby es vorzieht, nicht mehr zu essen, übertritt er die letzte Grenze und verwandelt seine mythische Gewalt in eine göttliche, erlöst seinen Vorgesetzten von aller Schuld gegen ihn und sich selbst von der seinen gegen die Gesellschaft.

Da Bartleby seine Beweggründe für das, was nicht einmal eine Bewegung zu sein scheint, nie äußert, fällt es leicht, seinem Nicht-Handeln jeglichen politischen Charakter abzusprechen. Wird es jedoch als Benjamins reiner Gewalt verwandt verstanden, so wird Bartleby gerade deswegen beispielhaft politisch, weil er seine Motive in der Tat für sich behält. Sein Nicht-Handeln bedarf nicht nur keiner Äußerung seiner Ziele, eine solche würde sogar riskieren, Zweck und Mittel in ebenjene Antinomie zu verstricken, um die es Benjamin geht. Die, zum Wesen des Politischen gehörende, Bezugnahme auf die Allgemeinheit bleibt also nicht aus, sondern erfolgt durch die Negation ihrer Ansprüche (vgl. Benjamin 1972, 396).

\* \* \*

Auch wenn sich in der Sittlichkeit und der Erlösung zwei konträre Thesen zum Wesen der wahren Allgemeinheit gegenüberstehen, korrelieren die Unterscheidungen von Moral und Sittlichkeit sowie mythischer und göttlicher Gewalt dahingehend, dass sowohl die Moral als auch der Mythos eine falsche Allgemeinheit bezeichnen. Der Grund, warum Bartlebys Entzug zwar reine Gewalt ist, aber – zumindest zunächst – keine göttliche, liegt in seiner Vereinzelung. Die Gewalt Bartlebys ist mysteriös, mythisch und moralisch zugleich und nichts anderes als dessen Moral bindet auch seinen Vorgesetzten an ihn. Desto weiter sich

Bartleby aber verweigert und dabei doch an die Gesellschaft gebunden bleibt, desto tiefer wird auch der Graben zwischen beiden. Alle Rechte, die Bartleby setzt, sind stets seine Sonderrechte, nie allgemeine, noch weniger hebt er das Recht als solches auf. Erst als er seine Vereinzelung gemeinsam mit seiner Existenz enden lässt und sich damit vollends von der Gesellschaft löst, entbindet er sich und alle anderen von seiner mythischen Gewalt, geht auf im entzogenen Göttlichen.

Trotz der Schwierigkeiten, die sich aus Bartlebys Vereinzelung ergeben, muss seine Radikalität gewürdigt werden, weil das Erduldenkönnen des Verlusts Voraussetzung radikalen politischen Handelns überhaupt ist. Dieses Erduldenkönnen ist gerade dort erforderlich, wo der Entzug realiter am ernsthaftesten als politische Taktik angewendet wurde, etwa bei Hungerstreiks oder während der indischen Unabhängigkeitsbewegung. Erst dies versetzt Bartleby überhaupt in die Lage, die herrschende Ordnung trotz seiner Vereinzelung herauszufordern; so setzt er nicht nur ein – fast unmöglich zu ignorierendes – Zeichen gegen diese, er nimmt ihr auch die Möglichkeit, darauf in gewohnter Weise zu reagieren, sie kann ihm weder drohen, noch ihn bestechen. Was ihr freilich bleibt, solange Bartleby einfach nur als Einzelner gegen sie steht, ist das von ihm gesetzte Zeichen zu verklären und zu naturalisieren. So vermag sein Vorgesetzter eben gerade durch einen Verweis auf Bartlebys düsteren Charakter, also seine Besonderheit, dessen Handeln so zu interpretieren, als hätte es mit den herrschenden Verhältnissen nichts weiter zu tun, sodass diese sich über dessen Tod nicht weiter zu kümmern brauchen.

Doch jene Form des Entzugs, die sich angesichts der Aussichtslosigkeit als Taktik zu empfehlen scheint, kommt gar nicht erst soweit, sich fragen zu müssen, wie sie vermeiden kann ebenso abgetan zu werden. Sie vermag ohnehin niemanden zu verstören, denn es ist ausgesprochen zweifelhaft, dass sich die dafür nötige Radikalität aus der Resignation speisen könnte. Sie kann diese Radikalität auch sonst nirgends hernehmen, denn diese bedarf einer intrinsischen Motivation, die aber zumindest im Westen kaum vorzuliegen scheint.<sup>13</sup> Darin drückt sich auch nicht einfach eine „mangelhafte“ politische Einstellung aus, sondern viel mehr Verhältnisse, die weder nach solcher Entschlossenheit zu verlangen scheinen, noch wirken, als wären sie durch eine solche sonderlich zu beeindrucken.

13. Wie sich durchaus auch aus der überwiegenden Ablehnung der Gewalt als politischem Mittel ablesen lässt.

Wenn die radikale Konsequenz Bartlebys aber keine Option ist, so muss der Graben zwischen Einzelheit und Allgemeinheit anders überbrückt werden, nämlich indem ein wahrhaft allgemeiner Anspruch erhoben wird. Das erfordert gegen die zweckhafte Gewalt die Forderung der Utopie, also danach sich nicht mit Modifikationen zu begnügen, sondern nicht eher inne zu halten, als bis das Ganze verändert ist – das heißt: gegen die mythische Gewalt und die Moralität, die Verwirklichung dieser Forderung in einer ebenso allgemeinen, einer gemeinschaftlichen politischen Praxis. Das heißt nicht, Ansprüche, die aus der Partikularität heraus formuliert werden, wären allein deswegen schon illegitim, doch um über die falsche Allgemeinheit der Moral hinauszukommen, muss ein Anspruch nicht nur an sich allgemein sein, sondern diese Allgemeinheit schon in der Form seiner Verwirklichung einlösen; mithin einerseits die Einzelheit durch die Vermittlung transzendieren und andererseits versuchen, die so angestrebte wahre Allgemeinheit bereits im Streben vorwegzunehmen, damit jene sich nicht als äußerlich zu diesem verhält.

Ohne die utopische Forderung nach Erlösung etabliert auch das Entziehen nur neue Normen und modifiziert so bestenfalls das Verhältnis aller Einzelnen als Vereinzelteten zueinander, anstatt die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit zu verändern. Schon der Versuch, sich so von der Schuld der Partizipation an der herrschenden Ordnung zu entsagen, muss scheitern, denn diese Schuld wird durch jene Normen, nicht nur die der herrschenden Ordnung, sondern auch und mehr noch durch die, welche sich dieser zu entsagen vorschreiben, überhaupt erst begründet. Wenn überdies ihre Verwirklichung nur vereinzelt angestrebt wird, so haben diese letztlich keinen politischen, sondern nur einen moralischen Anspruch. Moral wiederum ist nur dort politisch relevant, wo sie gepredigt wird und diese Predigt erhört, genau das aber darf sie sich kaum erwarten, repräsentiert sie doch stets nur einen partikularen Standpunkt. Und selbst wenn sie es dürfte, so würde sie immer noch nur jene hegelsche Sphäre der Sittlichkeit verwirklichen, der mit Benjamin vorgeworfen werden könnte, immer noch eine mythische zu sein; nicht die wahre Allgemeinheit, sondern bloß die Objektivierung der falschen.

Um eine tatsächlich politische Strategie zu sein, erfordert auch der Entzug eine Utopie und jenes, die Hoffnung auf diese verkörpernde, politische Subjekt, wegen deren Verlust der Rückzug überhaupt erst angetreten werden sollte.

## Zur Kritik des Entzugs als politischer Praxis

Pinky: „Gee Brain, what do you want to do tonight?“

The Brain: „The same thing we do every night, Pinky—try to take over the world.“

Odin Kroeger

### Literatur

- Agamben, Giorgio: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. 1998, übers. von Daniel Heller-Roazen. Hrsg. von Werner Hamacher und David E. Wellbery, Meridian. Stanford, CA: Stanford University Press
- Agamben, Giorgio: *State of Exception*. 2005, Übers. von Kevin Attell. Chicago, IL: University of Chicago Press
- Benjamin, Walter: *Der destruktive Charakter*. 1972, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, Bd. IV.1, 396–98. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*. 1939/1974, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, Bd. I.2, 691–704. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Benjamin, Walter: *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. 1977, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, Bd. II.1, 140–57. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt*. 1921/1991, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, Bd. II.1, 179–203. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Benjamin, Walter und Gershom Scholem, *Briefwechsel 1933–1940*. 1980, hrsg. von Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Demmerling, Christoph: *Sprache und Verdinglichung: Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*. 1994, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Zur Kritik des Entzugs als politischer Praxis

- Derrida, Jacques: *Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority“*. 1992, in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, hrsg. von Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld und David Gray Carlson, 3–67. New York, NY: Routledge
- Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 1821/1986, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. 1807/1986, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Honneth, Axel: *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. 2005, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Lukács, Georg: *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*. 1923, in *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik*, 94–218. Berlin: Malik
- Marx, Karl: *Kritik des Gothaer Programms*. 1875/1956, in *Marx, Engels: Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 19, 12–33. Berlin: Karl Dietz Verlag
- Melville, Herman: *Bartleby*. 1985, hrsg. von Ferdinand Schunck. Stuttgart: Reclam
- Platon: *Phaidros*. 1991, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karlheinz Hülsler, Bd. VI, 9–149. Frankfurt am Main: Insel Verlag
- Platon: *Politikos*. 1991, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karlheinz Hülsler, Bd. VII, 295–463. Frankfurt am Main: Insel Verlag
- Pohrt, Wolfgang: *Gewalt und Politik*. 1986, in *Die alte Straßenverkehrsordnung. Dokumente der RAF*, hrsg. von dems., 7–19. Berlin: Edition Tiamat
- Theunissen, Michael: *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*. 1982, in *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hrsg. von Dieter Henrich und Rolf Peter Horstmann, 317–81. Stuttgart: Klett-Cotta
- Wieland, Wolfgang: *Platon und die Formen des Wissens*. 1982, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht