

Überwachen und Arbeiten. Probleme der Arbeitsreligion in *Alien*³

JÖRN AHRENS

1. Ökonomie und Religion¹

Auf den ersten Blick als komplett isoliert voneinander existierende Felder wahrgenommen, kann eine enge Verzahnung von kapitalistischer Ökonomie und Religion diagnostiziert werden. Diese Verbindung wurde im 20. Jahrhundert durch die Humanwissenschaften oft und eindringlich herausgestrichen. Zunächst von Max Weber, der die kapitalistische Wirtschaftsweise soziologisch, vor allem aber mentalitätsgeschichtlich aus dem Protestantismus, und hier vornehmlich aus dem Calvinismus hervorgehen sah. Dargelegt hat Weber vor allem, daß die Ethik der modernen Industriegesellschaften eine Arbeitsethik ist.² Zwar verspricht heute fleißige Arbeit kein Himmelreich mehr, dazu sind jene Gesellschaften zu sehr durch Prozesse der Säkularisierung geprägt; aber es ist seine „Arbeit“, die dem Individuum in der Moderne als Quelle zur Sinnstiftung dient. Im Rahmen einer nicht länger subsistentiellen Produktfertigung bedeutet Arbeit dabei immer Erwerbsarbeit, also im allgemeinen Lohnarbeit; nicht jede Form der Arbeitsverrichtung kann deshalb als „Arbeit“ im Sinne kapitalistischer Arbeitsethik und als sinnschöpfend betrachtet werden: „Nicht Arbeit an sich, sondern rationale Berufsarbeit ist eben das von Gott verlangte.“³ Erwerbsarbeit meint daher zweierlei: den Erwerb von Mitteln zur Selbsterhaltung durch Arbeit wie auch die Herstellung von sozialem Sinn und von Subjektivität im Arbeitsprozeß. Insofern läßt sich „Arbeit“ als eine der zentralen Kategorien der Moderne schlechthin bezeichnen.⁴ Über den Terminus der Arbeit als kultureller Chiffre hat sich ein ganzes kulturanthropologisches Paradigma sedimentiert: der

homo oeconomicus, zumindest der *homo laborans*, bewohnt heute nahezu jeden Winkel der Welt, an den die industrielle Produktion gelangt ist.

Ebenfalls im Kontext der Sinnstiftung durch ökonomische Institutionen hat Bernhard Laum die Entstehung des Geldes aus dem Tempeldienst nachgewiesen. Für die von ihm untersuchten homerischen Gesellschaften stellt Laum fest, „daß im Kultus, nicht im Handel, der keinerlei Typisierung kennt, sondern rein individuell ist, die Güterverwertung ihren Anfang genommen“ habe.⁵ Da insofern der öffentliche Kult „notwendig normativen Charakter“ tragen müsse, seien „die Anfänge der staatlichen Währung“ im sakralen Nomos zu suchen.⁶ Damit wäre nicht nur eine strukturelle Verbindung beider Bereiche gegeben, sondern Ökonomie könnte auch genealogisch auf eine religiöse Dimension zurückgeführt werden. Dieser Ansatz, zusammen mit dem Webers, wurde von Walter Benjamin gewissermaßen radikalisiert, der die Geldwirtschaft insgesamt zur permanent gefeierten Schuldreligion erklärt. Der Kapitalismus, meint er, sei „eine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat.“⁷ Diese Annahme gründet Benjamin auf einen der kapitalistischen Wirtschaftsweise innewohnenden Schuldcharakter; der Kapitalismus sei ein „verschuldender Kultus“. „Ein ungeheures Schuldbewußtsein, das nicht zu entsöhnen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu entsöhnen, sondern universal zu machen (...).“⁸ Indem Benjamin die doppelte Bedeutung des Schuldbegriffs ausspielt, integriert er den Kapitalismus als Gesellschaftsform in den Zusammenhang einer Sinn anreichernden religiösen Struktur. Indes hat Georges Bataille die fetischistische Güteranhäufung kritisiert

1 Ich danke der Alexander von Humboldt-Stiftung für Ihre Unterstützung meiner Arbeit durch ein Feodor Lynen Stipendium.

2 Vgl. Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders.: Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, hg.v. Johannes Winkelmann, Gütersloh, 1981.

3 Ebd., S. 171.

4 Vgl. Jörn Ahrens (Hg.): *Jenseits des Arbeitsprinzips? Vom Ende der Erwerbsgesellschaft*, Tübingen, 2000.

5 Bernhard Laum: *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Tübingen 1924, S. 27.

6 Ebd., S. 28f.

7 Walter Benjamin: *Kapitalismus als Religion*, in: ders.: *Gesammelte Schriften Bd. VI*, Frankfurt/M. 1985, S. 100

8 Ebd.

und statt ihrer eine ekstatische Ökonomie der Verausgabung gefordert. Für Bataille ist die Nähe der Ökonomie zum Opfer als einer sozialen Praxis ganz virulent; für ihn konstituiert sich das Subjekt in der Ekstase einer An-Ökonomie, die er ethnographisch dem Vorbild des Potlachs entlehnt. Damit verkehrt Bataille zwar den Sinn einer individuellen Ökonomie, weniger religiös konnotiert ist sie deshalb aber nicht – im Gegenteil.⁹

Auch wenn somit der Zusammenhang von Ökonomie und Religion gut eingeführt scheint, bleibt auffällig, daß sich das analytische Interesse in aller Regel auf die religiöse Bedeutung des Geldes oder des Geldverkehrs beschränkt. Von der religiösen Transzendenz aus läßt sich offenbar rasch und überzeugend ein Bogen zur transzendenten Dimension eines Abstraktionsäquivalents schlagen, das unsichtbar aber immer anwesend die Geschicke der wirtschaftenden Subjekte leitet, dem Weihstätten errichtet und für das Riten ausgebildet werden. Daneben bleibt das zweite tragende Element jeder Ökonomie, die individuell verrichtete, aber der Verfügung des Individuums entzogene Erwerbsarbeit, auf welcher auch die Wohlfahrt der Gesellschaft insgesamt beruht, unter religiösen Gesichtspunkten weitgehend unbeachtet. Das ist ziemlich erstaunlich, weil diese Verbindung nicht weniger offensichtlich ist. Nicht nur, daß die Industriebauten des ökonomisch endgültig expandierenden 19. Jahrhunderts sich architektonisch eindringlich an Sakralbauten angelehnt und damit symbolisch sowohl den in den Fabriken geschöpften Mehrwert als auch die dazu erforderliche Arbeitsleistung transzendiert haben. Wenn daher in der Moderne das Arbeitsverhältnis für die Individuen den Platz eines Sinnproduzenten einnimmt, kann das Individuum aus der unmittelbaren Beziehung zur Arbeit heraus den Wert und den Sinn seiner Existenz schöpfen, wie zuvor nur über die unmittelbare Beziehung zu Gott.

Weber zufolge ist Berufsarbeit dasjenige Instrument, welches es dem Individuum erlaubt, sich Gott nahe zu bringen; sie ist kein Substitut für Gott, wie für das Kapital angenommen wurde, sondern ein Werkzeug, das direkt auf jenen zuführt. Damit läßt sich an Webers Darlegungen zur Werkheiligkeit ebenso problemlos anschließen, wie an Foucaults Überlegungen zur Einrichtung der modernen Diszipli-

9 Vgl. Georges Bataille: Die Aufhebung der Ökonomie. Der Begriff der Verausgabung, München 1975.

narinstitutionen, unter denen auch die Fabrik prominent ist, die in ihren Anfängen einer Kombination aus Gefängnis und Kloster ziemlich nahe kommt.¹⁰ Die Verehrung der Arbeitsleistung selbst spielt eine entscheidende Rolle, wenn es darum geht, gesellschaftliche Verhältnisse durchzusetzen, die auf extremer Ungleichheit basieren, die sich aber unter anderem deshalb halten, weil Arbeit selbst wertschöpfend für das arbeitende Individuum ist, nämlich im Sinne einer Rechtfertigung seiner Existenz. Wo das Kapital eine Schuldreligion implementieren mag, bietet Arbeit den umgekehrten Ansatz unmittelbarer Erlösung und Rechtfertigung. Interessant ist, wie hartnäckig sich dieses Verhältnis zur Arbeit bis heute behauptet; die aktuelle Krise der Arbeitsgesellschaften wird vor allem unter dem Aspekt wahrgenommen, daß das wichtigste soziale Modul zur Sinnproduktion verloren zu gehen droht. Arbeitslosigkeit ist zunächst und vor allem eine Existenzkrise.

Spätestens mit Friedrich Engels setzt eine Sichtweise ein, Arbeit nicht allein als „Quelle allen Reichtums“ anzuerkennen, sondern ihr eine anthropologische Aufgabe ersten Ranges beizumessen: „Sie ist die erste Grundbedingung alles menschlichen Lebens, und zwar in einem solchen Grade, daß wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen.“¹¹ Die entscheidende Bedingung der Menschwerdung für Engels ist die Fähigkeit zur Arbeit, und mehr noch deren Organisation. Der aufrechte Gang habe die Hand des Menschen für weitere Verrichtungen freigesetzt; die Hand sei nicht bloß das Organ der Arbeit, sondern auch deren Produkt.¹² Damit ist ein grundlegender Topos der Moderne gesetzt: die anthropologische Dimension der Arbeit ist erschlossen. Eine Lebensführung, die auch noch ein Augenmerk auf das Motiv der Muße hätte, ist nun ausgeschlossen. Die Besonderheit einer solchen Arbeit liegt in ihrer Leistung einer doppelten Naturbeherrschung. Als solche verhilft Arbeit der Selbsterhaltung zu einem neuen

10 Vgl. Michel Foucault: Madness and Civilisation. A History of Insanity in the Age of Reason, New York 1973; ders.: Discipline and Punish. The Birth of the Prison, New York 1977.

11 Friedrich Engels: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Ausgewählte Werke in 6 Bänden, 6. Bd., Berlin 1972, S. 377.

12 Ebd., S. 379. Engels liegt damit auf einer Linie der modernen Evolutionstheorie, vgl. André Leroi-Gourhan: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt/M. 1988.

Sprung im „Prozeß der Zivilisation“ (N. Elias). So sieht es zumindest Engels: „Das Tier *benutzt* die äußere Natur bloß und bringt Änderungen in ihr einfach durch seine Anwesenheit zustande; der Mensch macht sie durch seine Anwesenheit seinen Zwecken dienstbar, *beherrscht sie*. Und das ist der letzte, wesentliche Unterschied des Menschen von den übrigen Tieren, und es ist wieder die Arbeit, die diesen Unterschied bewirkt.“¹³ Aber für Engels ist eine sich erhaltende religiöse Dimension der Arbeit freilich undenkbar. Ihm geht es lediglich um die Beherrschung der äußeren Natur, obgleich eine der herausragenden Leistungen der modernen Arbeitsorganisation die Beherrschung der inneren Natur gewesen ist. Wesentlich für industrielle Arbeit ist das Element der Disziplinierung, welche sich aus den Prozessen der Arbeitsteilung ergibt. Der Trieb zur Selbsterhaltung wird in eine Kultur der Produktion überführt, die unmittelbar mit der Konstitution von Subjektivität verbunden ist. Diese Sinnmaschine des modernen Subjekts ist vom Primat produktiver Arbeit nicht abzulösen.

Die Idee einer subjektiven Selbstverwirklichung durch Arbeit, wie sie zuerst Hegel entwirft,¹⁴ ist ihrerseits offensichtlich selbst ideologisch besetzt. Gerade dieser Topos ist schließlich nur unter der Voraussetzung einer Beherrschung der Natur des Menschen möglich, welche sich wiederum an einer an Arbeitsmechanismen ausgerichteten Selbstkontrolle des Subjekts orientiert.¹⁵ Marx nennt dies die „entfremdete Arbeit“. Sie mache „*das Gattungswesen des Menschen*, sowohl die Natur als sein geistiges Gattungsvermögen, zu einem ihm *fremden Wesen*, zum Mittel seiner *individuellen* Existenz. Sie entfremdet dem Menschen seinen eigenen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein *menschliches Wesen*.“¹⁶ Mit Marx sollte Arbeit von ihrer religiösen Herkunft abgelöst sein und sich nurmehr in einem dialektischen Spannungsfeld zwischen Ideologie- und Selbstgenese bewegen. Doch gerade letztere schlägt in der Moderne den Bogen zu

einer religiösen Konnotation der Arbeit. Als Movens der Selbstgenese und Sinnproduktion fungiert Arbeit in der Moderne als Substitut für den mit der Säkularisierung einsetzenden Transzendenzverlust. Im Gegensatz zum Geldwert ist sie nicht ursprungsgenealogisch mit der Religion verbunden, sondern besetzt deren metasozialen Ort in einer religiös fragmentierten Gesellschaft.

2. Alien³

Analog zum Defizit in der Kulturtheorie finden sich nicht besonders viele exponierte kulturelle Bearbeitungen, die den Zusammenhang von Arbeit und Religion explizit aufgreifen. Ein rares Beispiel bietet David Finchers Regiedebut *Alien*³ aus dem Jahr 1992.¹⁷ Im dritten Franchise der *Alien*-Science Fiction-Filmserie, verschlägt es deren Heldin Lt. Ripley (Sigourney Weaver), auf einen Planeten, der einzig und allein als Gefängnis dient. Der erste Film der Serie, die hier noch nicht als Franchise geplant war, gelangt 1979 in die Kinos (*Alien*, R: Ridley Scott); ein Handelsraumfrachter wird von einem fremden, ungeheuer aggressiven Wesen heimgesucht. In embryonalem Zustand an Bord gelangt, zeigt sich, daß das Alien sich reproduziert, indem es sich parasitär in fremden Organismen einnistet und diese bei seiner Geburt tötet. Es selbst ist ein auf reinem Instinkt basierendes Wesen; selbst sein säureartiges Blut gleicht einer Waffe. Ripley, die auf jenem Raumfrachter als dritter Offizier dient, ist am Schluß die einzige Überlebende; sie schafft es, das Alien zu besiegen, sprengt das Raumschiff und flüchtet in einem kleinen Rettungsshuttle. In diesem Shuttle trudelt sie, in Hyperschlaf versetzt, 57 Jahre durchs Weltall, ehe sie gefunden wird – womit der zweite Film beginnt (*Aliens*, R: James Cameron). Die sog. „Company“, der auch der Raumfrachter in *Alien* gehörte, zeigt sich nun sehr interessiert an einer Ausbeutung des Aliens für die Entwicklung von Biowaffen und hat zwischenzeitlich auch dessen Heimatplaneten kolonisiert. Als von dort jedes Lebenszeichen ausbleibt, wird eine militärische Rettungsmission zu dem Planeten geschickt, der Ripley, die als einzige jemals einem Alien begegnet ist, sozusagen als Spezialistin angehört. Während sie die Kolonie verwüstet und dezimiert vorfinden, sehen sich die Marines rasch selbst den Angriffen der

13 Friedrich Engels: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, a.a.O., S. 387.

14 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Philosophie des Geistes [1807], Werke Bd. 3, Frankfurt/M. 1973.

15 Vgl. Dietmar Kamper/Friedhelm Guttandin: Selbstkontrolle. Dokumente einer Obsession, Mar-burg/Berlin 1982.

16 Karl Marx: Pariser Manuskripte. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, Westberlin 1987, S. 63.

17 *Alien*³: US 1996, R: David Fincher.

Aliens ausgesetzt. Am Ende gelingt Ripley gemeinsam mit drei Begleitern die Flucht. Wie schon das Raumschiff in *Alien* wird diesmal der ganze Planet prophylaktisch gesprengt und wieder trudelt eine Rettungskapsel samt Insassen im Hyperschlaf für einen nicht näher bestimmten Zeitraum durchs All.¹⁸

An dieser Stelle setzt Finchers Film ein, dessen Beitrag zur *Alien*-Serie nur unter Schwierigkeiten zustande kam. Nach dem Erfolg auch des zweiten Franchise hätte der Produktionsabstand eigentlich wesentlich geringer ausfallen sollen, als es mit sechs Jahren am Ende der Fall ist. Zunächst zeigt sich die Hauptdarstellerin der Serie, Sigourney Weaver, durchaus abgeneigt, einen dritten *Alien*-Film zu drehen, dann durchläuft das Drehbuch eine einigermaßen chaotische Realisationsgeschichte und schließlich läßt sich kaum ein Regisseur für das schon in der Pre-Productionphase sichtlich angeschlagene Projekt finden. Zuletzt fällt die Wahl mit David Fincher, der bis dahin nur Werbespots gedreht hat, auf ein im Spielfilm völlig unbeschriebenes Blatt.¹⁹ War die Ausgangsidee noch, als Setting des Films ein von mittelalterlich lebenden Mönchen betriebenes, ganz aus Holz gearbeitetes Raumschiff einzuführen, wird dieses Motiv nach und nach immer weiter heruntergebrochen. Am Ende steht ein Gefängnisplanet mit einer mönchisch lebenden Belegschaft, durch eine Titelüberblendung vorgestellt als „Fiorina Fury 161, Outer Veil Mineral Ore, Double Y Chromosome Work Correction Facility, Maximum Security“ und betrieben von just jener „Company“, die schon in den ersten beiden Filmen das Alien als ökonomische Ressource verwerten wollte.

Der Vorspann zeigt in kurzer Schnitffolge, daß es einem der Aliens aus dem zweiten Franchise gelungen ist, an Bord der Rettungskapsel zu gelangen, wo es die Hyperschlafkapseln aufbricht und über die Menschen darin herfällt. Dabei kommt es zu einem Kurzschluß, die Kapsel stürzt ab und auf jenen als Gefängnis dienenden Planeten. Wiederum ist Ripley die einzige Überlebende; sie wird von den Gefangenen geborgen und verarztet. Ihre Ankunft in der Strafkolonie löst heftige Irritationen aus, da sich die Gefangenen einer Lebensweise nach dem Muster

der Benediktinermönche verschrieben haben – ora et labora. Durch Arbeit und Religiosität gedenken sie ein Leben zu führen, das sich von ihrem früheren Lebenswandel radikal absetzt und der Buße gewidmet ist; Sexualität und Genußmittel sind tabuisiert. Kein Wunder also, daß die Ankunft einer Frau schockhaft wirkt, zumal sich Ripley, die wie alle anderen kahl geschoren wird, wodurch sie eine durchaus maskuline Erscheinung erhält, ohne Scheu unter den Gefangenen bewegt. Sie tritt ihnen provozierend offen gegenüber, eine Geste, die von den Männern als sexuell offensiv mißverstanden wird und schließlich in einen Vergewaltigungsversuch mündet.

Bald schon findet Ripley heraus, daß an Bord ihrer Rettungskapsel ein Alien war und deren Absturz herbeigeführt hat. Wiederholt werden Gefangene tot aufgefunden, was sie als Indizien dafür interpretiert, daß auch das Alien am Leben ist; bald schon muß sie auch erfahren, daß das Alien seine Brut diesmal in ihr selbst abgelegt hat. Somit dem sicheren Tod ausgesetzt, ist Ripley bemüht, das Alien zu töten und die Geburt ihres Parasiten zu verhindern. Allerdings erhält sie für ihre Mission, nachdem sie diesem ihre mehr als schlechten Neuigkeiten enthüllt hat, keine großartige Unterstützung seitens des Gefängnispersonals. Der Arzt Clemens (Charles Dance), mit dem sie eine Affäre begonnen hat, fällt rasch dem Alien zum Opfer, während der Verwalter (Brian Glover) die „Company“ über Ripleys Anwesenheit auf „Fiorina Fury 161“ informiert. Schließlich versucht sie, gemeinsam mit den Inhaftierten, das Alien in einen Hochofen zu locken und dort zu vernichten. Der Plan gelingt, aber fast alle Gefangenen kommen dabei ums Leben. Zeitgleich landet eine Mission der „Company“ auf dem Planeten, der bekannt ist, daß Ripley ein Alien in sich trägt. Im letzten Moment wählt diese die letzte Option, sich selbst zu opfern, und stürzt sich in den Hochofen; noch während ihres Falls bricht das Alien aus ihr heraus und verbrüht mit ihr gemeinsam.²⁰

3. Probleme der Arbeitsreligion

Als Hochsicherheitsgefängnis für Gefangene mit YY-Chromosomen, also übersteigter Männlichkeit, ist „Fiorina Fury 161“ als Arbeitslager konzipiert. Der abgelegene und äußerst unwirtliche Planet bedarf keiner Überwachungsreglements – kein Pan-

18 Für eine sehr gute Zusammenfassung und Kommentierung der vier bis 1999 produzierten Alien-Filme, inklusive Produktionsdaten und Hintergrundinformationen, vgl. David Thomson: *The Alien Quartet*, New York/London 1999.

19 Vgl. ebd., S. 97-102; 132-137.

20 Diese Szene ist nur in der Theatrical Version von 1992 zu sehen; in der Special Edition von 2003 hingegen wurde sie herausgeschnitten.

optikum, keine Wachtürme, keine Mauern, keine Zellen. Das Personal besteht aus ganzen drei Männern: dem Verwalter, einem Arzt und einem Aufseher; Kommunikation mit der das Gefängnis betreibenden „Company“ ist via Computer möglich, Versorgungsschiffe landen offenbar jeweils, wenn die Wachen ausgewechselt werden. Die Grenzen zwischen Wirtschaftskonzern und staatlicher Exekutive sind eindeutig diffundiert; die „Company“ übernimmt Hoheitsaufgaben. Waffen sind nicht vorhanden; ihre Existenz wäre ebenso sinnlos wie eine Gefängnisrevolte irgendwo im Weltraum, da sich außerdem keine Raumschiffe am Ort befinden. Die Hochsicherheitsstufe ergibt sich von ganz allein aus der kosmischen Isolation des Planeten. Überwachung, im Gegensatz zu Foucaults Analyse der Geburt des Gefängnisses, besteht hier nicht in der permanenten visuellen Kontrolle der Gefangenen und einer zugehörigen Disziplinärpädagogik.²¹ Überwachung resultiert hier aus der extremen Absonderung anomischer Individuen, ihrer Konzentration an einem nahezu unzugänglichen Ort, was ihrer sozialen Liquidierung gleichkommt.²² An ihrem Verwahrort müssen die Gefangenen schwere körperliche Arbeit leisten; hier ist es die Arbeit in heruntergekommenen Raffinerien, die eher an die „ursprüngliche Akkumulation des Kapitals“ (K. Marx) erinnern, als an ein Science Fiction-Dekor. Das ist an sich kein neues Prinzip, sondern lehnt sich an die Strafkolonien des Imperialismus an, bei denen staatliche und ökonomische Interessen wie Kompetenzen ebenfalls miteinander verflochten waren.

Die Besonderheit dieses Lagers aber liegt in seiner ökonomischen Obsoletheit. Die auf die Credits folgende Eingangssequenz des Films in der 2003 auf DVD veröffentlichten Special Edition zeigt, wie riesig die Strafkolonie einmal gewesen sein muß, wenn sich am Gestade eines Meeres Raffinerie auf Raffinerie aufreht. Als Ripley dort aufschlägt, leben im Lager nur noch 25 Insassen, mit denen es eine besondere Bewandnis hat. Wie Ripley vom Gefängnisarzt Clemens erfährt, wurde die Strafkolonie schon vor Jahren aufgegeben, die Produktion eingestellt.

21 Vgl. Michel Foucault: *Discipline and Punish*, a.a.O.

22 Das filmische Vorbild gibt *Papillon* (US 1973, R: Franklin J. Schaffner) ab, ein Film, dessen Handlung im kolonialen Australien spielt, als der Kontinent nichts anderes war, als eine einzige, nur durch natürliche Grenzen gesicherte Strafkolonie.

Während alle anderen Gefangenen und das Personal abgezogen wurden, haben die verbliebenen Männer ausdrücklich darum gebeten, vor Ort bleiben zu dürfen. Diese Gruppe bildet eine religiöse, apokalyptische Sekte, die sich durchwegs aus ehemaligen Mördern und Vergewaltigern zusammensetzt und angeführt wird vom charismatischen Sektenführer Dillon (Charles S. Dutton).

Was ihren Aufenthalt in der Strafkolonie angeht, können die Sektenmitglieder nicht länger als gefangen gelten. Zwar hätte man sie nach der Schließung der Raffinerien kaum freigelassen; auf diesem Planeten jedoch befinden sie sich freiwillig. Hier haben sie einen Ort gefunden, an dem sie einerseits angemessen Buße für ihre Verbrechen leisten, andererseits aber, da sie sich selbst als unberechenbar einstufen, nur hier frei sein können.²³ Ihr Leben fokussiert auf die pure Notwendigkeit, ohne jeden Luxus, von einigen Zigaretten abgesehen. Die Männer arbeiten weiterhin in der Raffinerie, sie leben durchwegs keusch, haben seit Jahren keine Frau mehr gesehen und betrachten sich als Teil einer kosmischen Theodizee, als Exempel eines Bösen, das nur in einem apokalyptischen Akt ausgelöscht werden kann. Parabelhaft stehen die Häftlinge somit für eine Negation der guten Schöpfung ein. Wenn, wie Schmidt-Biggemann betont, das Projekt Aufklärung programmatisch durchgesetzt ist von einem „kosmologischen und anthropologischen Optimismus“,²⁴ dann bedeutet die Existenz dieser Männer wenn nicht die Widerlegung dieses Projekts, so doch zumindest dessen Relativierung. Vom Selbstverständnis der Aufklärung schreibt Schmidt-Biggemann, es verstehe die „prinzipiell gute Existenz“ als noch an ihrer Verwirklichung gehindert. „Die Verwirklichung ist die Aufgabe der Geschichte, die dann am Ende die gute Schöpfung rechtfertigen wird. Das ist das Geschichtsprogramm der Theodizee.“²⁵ Als weit in der Zukunft angesiedelter Science Fiction widerlegt das Gedankenexperiment der *Alien* Serie insgesamt, insbesondere aber *Alien*³, jenes Pro-

23 Das wird deutlich in einer ersten, kurzen Unterhaltung zwischen Ripley und Dillon, in der Dillon sie vor sich und seinen „Brüderern“ warnt, indem er nachdrücklich die gewalttätige, nur mühsam unterdrückte Natur der Häftlinge betont.

24 Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt/M. 1988, S. 7.

25 Ebd. Am ersichtlichsten ist dieses Programm in der Philosophie Schellings; vorbereitet wird es bei Leibniz.

gramm anthropologisch und sozial. Allerdings wollen die Gefangenen es, wenn auch auf dem Wege der Apokalypse auf verzweifelte Weise, dennoch wahr machen.

Nicht nur die vormals unreglementierten Gewaltverbrecher stehen dafür ein, daß die Theodizee noch nicht verwirklicht ist. Vielmehr verweist die in allen Filmen der Serie handlungsleitende „Company“ darauf, daß der Prozeß des Fortschritts selbst, und damit jede menschliche Gesellschaft, beherrscht ist von Gewissenlosigkeit und Gewalt. Im Unterschied zu den sozial exkludierten Häftlingen, hat es die „Company“ jedoch verstanden, das Prinzip einer negativen Theodizee zu einem erfolgreichen Vergesellschaftungssystem auszubauen, das sich den Erfordernissen ökonomischer Profitgenerierung anpaßt. Analog zur eingangs festgestellten Überproportionalität einer Fokussierung auf den Geldwert gegenüber der Arbeitsleistung in Analysen der Moderne, ließe sich daraus ableiten, daß die Konzentration auf letztere sozial atavistisch und ein Merkmal der Beherrschten, nicht der Herrschenden wäre. Die reine Arbeitsreligion wäre dann eine Religion unterworfenen Subjekte, die nicht aufhören können, von einer Erlösung hin zu jener – materiell wie moralisch – „guten Existenz“ zu träumen. Während die wirklich herrschende Klasse jene Verehrung der Arbeitsleistung erfolgreich hin auf eine Verehrung des Kapitals und der Akkumulation von Profit transformiert und transzendiert hat.

Die von Weber beschriebene puritanische Lebensführung einer innerweltlichen Askese, worin gerade „nicht Arbeit an sich, sondern rationale Berufsarbeit [...] das von Gott verlangte“²⁶ darstellt, wurde in der Spätmoderne aus ihren asketischen Begrenzungen herausgelöst und in der Zukunft der Alien Filme einer bedenkenlosen „Habgier“ (Weber) reintegriert. Klar ist aber, daß sie nach wie vor „auf der Seite der Produktion des privatwirtschaftlichen Reichtums“²⁷ kämpft und nicht auf der Seite lohnabhängiger Subjekte. Aus diesem Grund muß die Arbeitsreligion auch gnostisch konnotiert sein und ihre Erlösung in einem apokalyptischen Vernichtungsakt, anstatt in hedonistischer Veredlung suchen. Denn gnostisch ist der Mensch vollkommen getrennt von dem Gott, durch dessen Wirken er sich

26 Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, a.a.O., S. 171.

27 Ebd., S. 180.

zu vervollkommen hofft. „Eine Erlösung aus diesem Zustande der Gottentfremdung, der Gottverlassenheit und der Abhängigkeit von den bösen Dämonen, die ihn quälen, kann nur dadurch erfolgen, daß Gott selbst von außen in den Kosmos eingreift (...).“²⁸ Dieses Eingreifen wird volkstümlich gern als Bild vom Weltuntergang imaginiert, da der einzelne aufgefordert ist, den „Geist“ zu empfangen und das im Zustand der Sünde befangene „Fleisch“ zu töten. Der dämonisch assoziierte Körper bildet die Brücke zum Bösen, während die Erlösung in Gott, das Schauen Gottes, vom Körper abgelöst, in der Wiederauferstehung und der Auffahrt zum Himmel erfolgt.²⁹ Die Hoffnung auf die apokalyptische Vernichtung der Welt entspricht der Hoffnung auf die Erlösung von den Sünden.

Wenn aber auch im Vordergrund der Häftlingsreligion der Glaube an eine apokalyptische Theodizee steht, worin das Böse, das sie zu verkörpern meinen, einen kosmologischen Sinn erhält, so ist ihre Existenz dennoch unmittelbar gebunden an das Leben und die Arbeit in der Raffinerie. Die Männer widmen sich der gemeinschaftlichen mönchischen Askese, die Bußpraktik und Selbsttechnik zur Besserung und individuellen Disziplinierung zugleich ist. Natürlich ist diese Arbeit auch im gnostischen Sinn Arbeit gegen den Körper, versinnbildlicht in der Arbeit an den Hochöfen, welche das Fleisch geradezu verbrennt. Aber sie dient ebenso zu dessen Reinigung, zur Verausgabung der Triebenergien und zur Herstellung eines modernen Selbst, das rational und im Rahmen sozialer Legitimitätsgrenzen handelt. Gerade an dieser Stelle hat abermals Weber die Verbindung der Arbeitskultur zur mönchischen Lebensführung, also zur Religiosität, betont. Es sei die auf das Berufsleben übertragene mönchische Askese gewesen, die mitgeholfen habe, „jenen mächtigen Kosmos der modernen [...] Wirtschaftsordnung zu erbauen, der heute den Lebensstil aller Einzelnen [...] mit überwältigendem Zwange bestimmt [...]“³⁰ Daraus leitet sich bald schon weniger der religiöse Einschlag dieser Arbeit ab, als ihr pädagogischer Auftrag – was nicht verwundern kann, da die Pädagogik in Bezug auf die Distribution moralischer Kompetenzen einer der legitimen Erben der Religion ist.

28 Hans Leisegang: Die Gnosis, Stuttgart 1955, S. 26.

29 Vgl. ebd., S. 34.

30 Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, a.a.O., S. 188.

In diesem Sinne steht die Sträflingskolonie in *Alien*³ in der von Foucault beschriebenen Tradition der Zucht- und Arbeitshäuser: „There is, in these institutions, an attempt of a kind to demonstrate that order may be adequate to virtue. In this sense, ‚confinement‘ conceals both a metaphysics of government and a politics of religion; it is situated, as an effort of tyrannical synthesis, in the vast space separating the Garden of God and the cities which men, driven from paradises, have built with their own hands. The house of confinement in the classical age constitutes the densest symbol of that ‚police‘ which conceived of itself as the civil equivalent of religion for the edification of the perfect city.“³¹ Auf diese Weise reiht sich das kosmische Arbeitslager in jene Kette von Institutionen zur Straferziehung ein und streicht zugleich deren religiös geprägte Herkunft heraus, indem das Lager selbst zu einem Instrument religiöser Erfüllung wird.

Die Arbeit, als körperliche und spirituelle Kompensationsleistung, ist sowohl Bestandteil der Buße als auch ein Instrument zur Besserung der Individuen. Die Religion, der die Häftlinge auf „Fiorina Fury 161“ anhängen, läßt sich nur über das Sinnsubstitut harter Arbeit verwirklichen.³² Die erbrachte Arbeitsleistung bildet die Brücke von der Positionierung der Häftlinge im Einzugsbereich eines transzendent Bösen, hin zu einer sinnvollen Existenz im Rahmen gesellschaftlicher Institutionen. Wenn die Religion Entlastung von der Vergangenheit als Sexualmörder verschafft, verspricht Arbeit soziale Anerkennung, die Produktion von Sinn für die soziale Existenz. Das hegelsche Motiv von der Arbeit als Medium gelungener Selbstwerdung wird so problemlos mit einem metaphysischen Anliegen verbunden.

Allerdings gilt es im Falle der in *Alien*³ gezeigten apokalyptischen Arbeitsreligion verschiedene Probleme zu beachten. Das beginnt mit der Art der Arbeit selbst, die von den in der Kolonie verbliebenen Gefangenen verrichtet wird. Zwar besorgen sie noch immer mindestens eine der langsam verrottenden Raffinerien, aber ihre Arbeit bleibt produktiv vollkommen sinnlos. Es handelt sich um reine Substitut-Arbeit, um die Imagination produktiver und damit auch sozial sinnvoller Arbeit. Denn mit der Stilllegung der Strafkolonie wurde der Planet aus dem ökonomischen

Netz, aus dem Kreislauf von Produktion und Wertschöpfung herausgenommen. Unter Gesichtspunkten sinnvoller, Anerkennung generierender Erwerbsarbeit, ist die jetzt noch verrichtete Arbeit gar nicht existent; sie ist überflüssig, absurd und ökonomisch vielmehr abzulehnen, weil in ihr Arbeitskraft verbrannt wird, die prinzipiell Mehrwert schaffen könnte, stattdessen aber sich lieber sinnlos verausgabt. Wenn es bei Marx bekanntlich heißt, Arbeit sei der „Stoffwechsel des Menschen mit der Natur“,³³ dann beruht diese Feststellung auf bestimmten Voraussetzungen. Die wichtigste dieser Voraussetzungen ist, daß nicht irgendeine Arbeit verrichtet wird, die vielleicht gar keine ist, sondern zielgerichtet an der Natur gearbeitet wird, die Natur verwandelt wird in eine vom Menschen angeeignete Umwelt, worin ein Mehrwert gegenüber dem ursprünglich bearbeiteten Stoff produziert wird, und daß der Mensch sich in Zuge dessen auch verwandelt – in ein seiner selbst bewußtes Subjekt. Das Problem ist dann nur noch, wie die Arbeit organisiert ist, ob entfremdet oder nicht, ob sie sich in den Händen von Privatiers befindet oder nicht. Wertschöpfend muß Arbeit aber in jedem Fall sein. Aus der Bearbeitung der Natur muß ein Wert resultieren, der mehr ist, als diese Natur und mehr als das bloße Produkt, der einen sozialen Wert hat, der zum einen Gesellschaft ermöglicht und zum anderen das produzierende Individuum als Subjekt schöpft.

Vom Standpunkt der klassischen Arbeitsgesellschaft aus wäre, was die verbliebenen Häftlinge in ihrer Raffinerie anstellen, also keine Arbeit. Es wäre höchstens eine ziemlich anstrengende Imitation derselben. Die Gefangenen simulieren Arbeit, indem sie dennoch arbeiten. Sie führen freiwillig eine absurde Existenz, bei der die Frage offen bleibt, inwiefern sich dies mit einer gleichzeitig praktizierten apokalyptischen Religiosität verträgt. Finchers Film rückt Camus' nahezu vergessenes Prinzip der Absurdität an die aufgegebenen Existenzen einer in der Krise befindlichen Arbeitsgesellschaft heran.³⁴ Die Schnitt-

31 Michel Foucault: *Madness and Civilisation*, a.a.O., S. 63.

32 Unklar bleibt allerdings, wie sehr jeder einzelne sich wirklich damit identifiziert; überzeugend dargestellt ist dies letztlich nur für Dillon.

33 „Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die Natur, ohne die sinnliche Außenwelt. Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittels welchem sie produziert“ (Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte vom Jahre 1844*, Leipzig 1988, S. 133).

34 Vgl. Albert Camus: *Der Mythos von Sisyphus*, Reinbek bei Hamburg 1989.

menge zwischen einer solchen Renaissance des Existentialismus, einer bei Baudrillard entlehnten Praxis der Simulation³⁵ und einer religiösen Konnotation des Arbeitsprinzips liegt in der Wertschätzung der Bedeutung von Arbeit als solcher, noch vor ihrer wertschöpfenden und damit sozial anerkannten Funktion. Die Arbeitstätigkeit selbst ist so stark mit dem modernen Subjekt gekoppelt, daß der notwendige Bezug auf produktive Wertschöpfung in den Hintergrund zu rücken scheint, sofern dies nur die Genese eines scheinbar ganzen, normativ richtig handelnden Subjekts bedeutet, das zumindest glauben darf, über seine Arbeitsleistung sich selbst zu verwirklichen und seine ehemalige, gegen die wertschöpfende Produktivität gerichtete Anomie zu vergessen oder ökonomisch zu kompensieren.

Das bedeutet, daß in *Alien*³ Arbeit nur noch in Hinblick auf die Herstellung von Sinn in einer sehr generellen, basalen sozialen Bedeutung sinnvoll und insofern tautologisch ist. So sehr hier hart gearbeitet werden mag, jeder Arbeitsgang in der Raffinerie bleibt nurmehr symbolisch. In der körperlichen Arbeit wird wertschöpfende Erwerbsarbeit zitiert, wird die Imago einer Arbeit aufgerufen, die sozial integriert wäre. Als Simulationsarbeit kann jedoch von sozialer Integration der Arbeit (nicht der Arbeiter) keine Rede sein, und die Frage bleibt offen, ob bloße Arbeit für sich allein Sinn schöpfen kann. Denn Sinn herzustellen bedeutet natürlich auch immer, einen Mehrwert zu produzieren, der die reine Arbeitsleistung transzendiert; zwar in diesem Fall einen abstrakten Mehrwert, aber immerhin einen Wert, der weder mit der Arbeitsleistung noch mit deren Gegenstand identisch ist. Darin läge wiederum die religiöse Beleihung der Arbeit in *Alien*³, was seinerseits im teils äußerst sakralen Umgang mit den Arbeitsorten im Lager deutlich wird.³⁶

Indes bleibt die Frage nach einer Integration dieser Arbeitsreligion in das ihr zugrunde liegende Verständnis der Theodizee offen. Der Zugang zur Theodizee, der in *Alien*³ vorgeführt wird, ist ganz offensichtlich Teil des Programms zur Selbstdisziplinierung der Inhaftierten. Zunächst liegt nahe, daß die Theodizee dieser Gefangenenreligion der Läuterung dient. Da die einmal verübte Gewalt letztlich transzendent und nicht individuell nachvollzogen

wird, wird ihr im Rahmen einer höheren Ordnung Sinn zugeschrieben; darüberhinaus gibt es nunmehr einen Adressaten, der individuelle Gewalt in ein theologisch Böses verwandelt. Das bedeutet nicht nur eine Entlastung der Gefangenen von ihrer Schuld, sondern es bedeutet vor allem auch, daß sie sich einem Souverän unterwerfen müssen, der ungleich mächtiger ist als sie selbst. Weniger eine Entlastung bedeutet das, ernsthaft vollzogen, eine Läuterung, durch die die Gewalt in einem beinahe mystischen Akt aus den Einzelnen herausgenommen wird. Natürlich kann es dabei nicht bleiben. Eine Läuterung wie diese muß institutionalisiert werden, in Riten und Verpflichtungen übergehen, damit das Böse im Menschen nicht doch wieder Fuß faßt. Dazu dient zunächst das Keuschheitsgelübde, das die Versuchung von Sexualität und Gewalt abwenden soll, sowie außerdem die Arbeitsreligion als praktizierte Läuterung, worin der arbeitende Körper sich der Notwendigkeit unterwirft und zugleich durch Negation gereinigt wird. Das Paradox einer solchen Verbindung von Arbeit (bzw. Ökonomie) und religiöser Lebensweise liegt scheinbar darin, daß Weber gezeigt hat, daß gerade die mönchische, asketische Lebensführung unter den Bedingungen einer ökonomischen Lebensführung seit der Reformation zur Rechtfertigung vor Gott wertlos wird, sogar egoistisch wirkt, weil sie sich den weltlichen Pflichten gerade entzieht. „Die mönchische Lebensführung ist nun (bei Luther, JA) nicht nur zur Rechtfertigung vor Gott selbstverständlich gänzlich wertlos, sondern sie gilt ihm auch als Produkt egoistischer, den Weltpflichten sich entziehender Lieblosigkeit. Im Kontrast dazu erscheint die weltliche Berufsarbeit als äußerer Eindruck der Nächstenliebe, und dies wird (...) insbesondere durch den Hinweis darauf begründet, daß die Arbeitsteilung jeden Einzelnen zwingt, für andere zu arbeiten.“³⁷ Die „weltliche Berufsarbeit“ wird also zum Ausdruck wirklicher Nächstenliebe, weil durch sie etwas für andere geschaffen wird.

4. Arbeitsmönche und Subjekte

Das bedeutet natürlich auch, daß das Ideal mönchischer Lebensweise nicht vollkommen verabschiedet ist, sondern in einen neuen Kontext transformiert wird, den der kapitalistischen Arbeitsethik, die das Motiv der Askese durchaus aufnimmt, es aber auf

35 Vgl. Jean Baudrillard: *Agonie des realen*, Berlin 1978.

36 So etwa in einer merkwürdig unerklärt bleibenden Szene, in der, gleichsam wie als Ritual, brennende Kerzen entlang eines Turbinenganges aufgereiht werden.

37 Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, a.a.O., S. 68.

weltliche, wertschaffende Arbeit anwendet. Im Kontext dieser Werkheiligkeit und in den Kathedralen der Industriegesellschaft verdingen sich dann neue Heilige, deren Verausgabung nicht der eigenen Lust dient, sondern der Produktion einer abstrakten Wertschöpfung. Insofern bemüht Fincher nur konsequent das Bild einer Synthese aus mönchischer Askese und Arbeitsethik. Seine millenaristische Sekte pointiert den religiösen Subtext moderner Arbeitsverhältnisse und zeigt, wie sehr das Individuum in der Moderne auf Arbeit angewiesen ist, nicht lediglich zur materiellen, sondern vor allem auch zur mentalen Existenzsicherung. Das pointiert Simmel in seiner *Philosophie des Geldes*, wenn er mit Blick auf das Verhältnis von Arbeit und Tauschpraxis die eudämonistische Irrelevanz der Arbeit darlegt: „Was also, unter eudämonistische Minderung, hingegeben wird, ist nicht die Arbeit, sondern gerade die Nichtarbeit; wir zahlen für A nicht das Opfer der Arbeit (...), sondern den Verzicht auf B. Das Opfer also, das wir bei der Arbeit in dem Tausch geben, ist einmal sozusagen ein absolutes, ein anderes Mal ein relatives (...).“³⁸ Genau diese Etikettierung des Verzichts als Mehrwert einer Subjektgenese für die Moderne trachten die Häftlinge in *Alien*³ zu kultivieren. Die ehemaligen extremen Gewaltverbrecher und Hypermänner verwandeln sich zu diesem Zweck in demütige Subjekte. Der Arbeiter, der es ernst nimmt mit seiner religiös gefärbten Existenz wäre demnach überhaupt erst paradigmatisch für die Existenz, einer nietzscheanisch gefärbten, industriell gebundenen „Sklavenmoral“.

Wenn es dahin gekommen ist, läßt sich die von Foucault beschriebene Selbstpastorale³⁹ konsequent zu einem System der Selbstüberwachung ausbauen. Der mönchische Arbeiter benötigt kein Panoptikum zu seiner Disziplinierung und Überwachung mehr, weil er das Prinzip des Panoptikums verinnerlicht hat. Überwachen und Arbeiten wäre die Synthese der Identität für das industrielle Subjekt. Gegen eine derart vollkommene Selbstaufgabe liegt dann sogar eine Hoffnung für das Prinzip der Subjektivität darin, wenn sich bei Finchers Arbeitsmönchen zeigt, daß diese Mentalität nur ein dünner Firniß ist, der rasch aufgerissen werden kann. Zunächst setzt

38 Georg Simmel: *Philosophie des Geldes*, München/Leipzig 1922, S. 39.

39 Vgl. Michel Foucault u.a.: *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M. 1993.

Ripleys Ankunft in der Strafkolonie die Triebbindung und die Sexualität der Gefangenen frei, was in dem von Dillon nur knapp vereitelten gemeinschaftlichen Vergewaltigungsversuch Ripleys durch die restlichen Häftlinge mündet. Die geplante und beinahe vollzogene Vergewaltigung ist in ihrer Inszenierung eine neuerliche soziale Initiationsabsicht. Soziales Handeln, erklärt Weber, könne „von seiten der Beteiligten an der Vorstellung vom Bestehen einer *legitimen Ordnung* orientiert werden“, und die Chance auf seine Realisierung liege just in der „Geltung“ dieser Ordnung.⁴⁰ Die gemeinsam praktizierte, radikale und gewaltsame sexuelle Anomie hätte einen neuen Bund zwischen den Gefangenen geschaffen, mit dem die an Dillons Autorität hängende asketische Arbeitsreligion abgesetzt worden wäre. Zwar ist dieser unregelmäßige Versuch nicht erfolgreich, trotzdem reaktiviert schlußendlich die Attacke des Aliens die ursprüngliche Gewaltbereitschaft der Gefangenen. Die Gefangenen in *Alien*³, vormals radikal anistische Gewaltverbrecher, jetzt asketische Arbeitsmönche, stellen exakt die Synthese aus der sozialen Aufspaltung in Krieger, die den Krieg und die Gewalt kultivieren, und Mönchen, die die Schriftkultur durchsetzen, dar, welche Karin Wieland für den Zeitraum zwischen 1000 und 1500 beschreibt.⁴¹ Ihre Negation einer Differenzierung von Schriftkultur und Gewaltkultur bedeutet die Zurückweisung einer grundlegenden bipolaren Struktur moderner Gesellschaften und zugleich die Verdeutlichung, daß es innerhalb dieser Struktur keine akzeptable Befriedung geben kann.

In einer Situation existentieller Bedrohung plötzlich sogar legitimiert, hängt das Überleben der Häftlinge am Ende genau an der Aktivierung jener Kompetenzen und kriminellen Tugenden, die sie im Arbeitslager und durch ihre Hingabe an die Arbeitsreligion hätten eliminieren sollen. Beide Motive zusammen bedeuten freilich auch die Ankunft der lokalen Apokalypse auf „Fiorina Fury 161“, auf die die Männer bis dahin gewartet haben und der sie jetzt zum Opfer fallen. Immerhin aber überfällt diese Apokalypse sie nun nicht mehr als Arbeitsmönche, sondern als Individuen, die plötzlich wieder um ihre Existenz kämpfen.

40 Max Weber: *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen 1981, S. 54.

41 Vgl. Karin Wieland: *Worte und Blut. Das männliche Selbst im Übergang zur Neuzeit*, Frankfurt/M. 1998.