

Das revolutionäre Subjekt

Georg Fülberth

Transformationssubjekte

Jan Völker

Alain Badiou und die kommunistische Hypothese

Philipp Lenhard

Aufstand gegen das Gesetz – Zur Kritik des Neopaulinismus

Jean-Luc Nancy

Von der Geburt neuer Subjekte

Christopher Knoll

Dialektischer Denkprozess als Performance
Slavoj Žižeks öffentlich-kritische Intelligenz

Jörg Blumtritt

„ValidOM“

Nicht-Repräsentativität, Creative Commons und Liquid Democracy
Ein Gespräch mit Piraten über Piraten

Des Volkes Blut verströmt in Bächen
Und bittere Tränen rinnen drein
Doch kommt der Tag da wir uns rächen
Dann werden wir die Richter sein

Boleslaw Czerwiński (1881)

deutsche Nachdichtung von *Rosa Luxemburg*

WIDERSPRUCH Nr. 55 Inhaltsverzeichnis 5

Zum Thema	Das revolutionäre Subjekt	9
Artikel	<i>Georg Fülberth</i> Transformationssubjekte	13
	<i>Jan Völker</i> Unsere Zeit ist die Zeit für neue Erfindungen politischer Subjektivität Alain Badiou und die kommunistische Hypothese	19
	<i>Philipp Lenhard</i> Aufstand gegen das Gesetz Zur Kritik des Neopaulinismus	31
	<i>Jean-Luc Nancy</i> Von der Geburt neuer Subjekte (Gespräch)	47
	<i>Christopher Knoll</i> Dialektischer Denkprozess als Performance <i>Slavoj Žižeks</i> öffentlich-kritische Intelligenz	53
Bücher zum Thema	Miguel Abensour Demokratie gegen den Staat <i>Percy Turtur</i>	61
	Alain Badiou Die kommunistische Hypothese <i>Konrad Lotter</i>	62
	Alain Badiou, Fabien Tarby Die Philosophie und das Ereignis <i>Olaf Sanders</i>	64
	Colin Crouch Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus <i>Marianne Rosenfelder</i>	65
	Terry Eagleton Warum Marx recht hat <i>Percy Turtur</i>	68

Bücher zum Thema	Dominik Finkelde Slavoj Žižek zwischen Lacan und Hegel <i>Alexander von Pechmann</i>	69
	Alex Gruber, Philipp Lenhardt (Hg) Gegenaufklärung <i>Georg Koch</i>	72
	Gruppe INEX (Hg) Nie wieder Kommunismus? <i>Jonas Dörge</i>	76
	Wolfgang Kraushaar Der Aufruhr der Ausgebildeten <i>Marianne Rosenfelder</i>	78
	Jean-Luc Nancy Identität. Fragmente, Freimütigkeiten <i>Ignaz Knips</i>	81
	Karl Reitter Prozesse der Befreiung <i>Helga Sporer</i>	82
	Beat Ringger Maßt Euch an! <i>Udo Wieschebrink</i>	85
	Paolo Virno Exodus <i>Franco Zotta</i>	86
	Raul Zelik Nach dem Kapitalismus? <i>Udo Wieschebrink</i>	88
	Slavoj Žižek Die bösen Geister des himmlischen Bereichs <i>Ottmar Mareis</i>	90

Bücher zum Thema	Slavoj Žižek Gewalt – Sechs abseitige Reflexionen <i>Ottmar Mareis</i>	93
	Slavoj Žižek Totalitarismus <i>Csanád Bartos</i>	96
	Slavoj Žižek Willkommen in interessanten Zeiten! <i>Percy Turtur</i>	97
Gespräch: Sonderthema	<i>Jörg Blumtritt, Roland ,ValidOM‘ Jungnickel</i> Nicht-Repräsentativität, Creative Commons und Liquid Democracy Gespräch mit Piraten über Piraten	101
Neu- erscheinungen	Sven Ellmers, Ingo Elbe (Hg) Die Moral in der Kritik <i>Udo Wieschebrink</i>	123
	Michel Foucault Der Mut zur Wahrheit <i>Ottmar Mareis</i>	126
	Jürgen Habermas Zur Verfassung Europas	129
	Christian Marxsen Geltung und Macht <i>Percy Turtur</i>	129
	Richard Klein, Johann Kreuzer, Stefan Müller-Doohm (Hg) Adorno-Handbuch <i>Lothar Butzke</i>	131

Neu- erscheinungen	Bernd Ladwig	134
	Gerechtigkeits-theorien zur Einführung <i>Fritz Rebeis</i>	
	Jocelyn Maclure, Charles Taylor	135
	Laizität und Gewissensfreiheit <i>Helga Sporer</i>	
	Hartmut Rosa	138
	Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung <i>Fritz Rebeis</i>	
	Hartmut Scheible	140
	Kritische Ästhetik <i>Konrad Lotter</i>	
	Gerhard Scheit	141
Quälbarer Leib <i>Ottmar Mareis</i>		
Michel Terestchenko	143	
Der dünne Putz Menschlichkeit <i>Helga Sporer</i>		
Elmar Treptow	146	
Die widersprüchliche Gerechtigkeit im Kapitalismus <i>Konrad Lotter</i>		
Anhang	AutorInnen	149
	Impressum	150

Zum Thema

Das revolutionäre Subjekt

Weltweit regt sich der Protest. Auf dem *Tahrirplatz* in Kairo und dem *Habima Square* in Tel Aviv, auf dem *Syntagmaplatz* in Athen und der *Puerta del Sol* in Madrid, im *Zucotti Park* vor der Wall Street in New York wie vor der *Europäischen Zentralbank* in Frankfurt versammelten sich vergangenes Jahr keine Gruppen oder Parteien, sondern „das Volk“. Während die arabischen Revolutionäre freilich gewalttätige Regime stürzten und die Demokratie einfordern, haben die westlichen Protestbewegungen die Herrschaft des Finanzkapitals im Visier. Mit dem Schlachtruf „Wir sind die 99%“ besetzte *Occupy* die großen Plätze vor den globalen Finanzzentren. Nicht ohne Grund musste das New Yorker TIME Magazine die *Demonstranten* als Symbolfigur und damit die globale Protestbewegung als bedeutendstes Ereignis des vergangenen Jahres anerkennen. Zur gleichen Zeit fanden weltweit Kongresse und Tagungen statt, die die alte Frage nach dem *revolutionären Subjekt* unter den gegenwärtigen Bedingungen neu diskutierten.

Auf die Frage nach dem revolutionären Subjekt hatten Marx und Engels im 19. Jahrhundert die klassische Antwort gegeben: „Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich aneignet. Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich.“ Die Konstitution des revolutionären Subjekts erschien als ein *objektiv notwendiger*, durch die gesellschaftliche Produktion selbst erzeugter Prozess.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts trat dann die Frage nach den *subjektiven Faktoren* des revolutionären Subjekts, das *Klassenbewusstsein* und der revolu-

tionäre *Wille*, und damit die Frage nach der revolutionären Partei hinzu. Dabei konnten Rosa Luxemburg („Sozialreform oder Revolution“), W.I. Lenin („Partei neuen Typs“), Georg Lukács („Geschichte und Klassenbewusstsein“) oder Antonio Gramsci (der „organische Intellektuelle“) an Marx und Engels anschließen: „Die Kommunisten sind also praktisch der *entschiedenste*, immer weitertreibende Teil der Arbeiterparteien aller Länder; sie haben theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die *Einsicht* in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus.“

In der ersten Hälfte des Jahrhunderts vollzogen sich, unter der Führung kommunistischer Parteien, vor allem in Europa und Asien revolutionäre Umwälzungen, die jedoch in Bürokratien bzw. Diktaturen erstarrten und schließlich großenteils kollabierten. Damit war das Konzept der kommunistischer Partei als revolutionäres Subjekt diskreditiert.

In der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts entstanden neue Phänomene und ein neuer Diskurs: Die weltweite Studentenbewegung der 60er Jahre erhob, zumindest kurzzeitig, einen revolutionären Führungsanspruch, der sich auf das „fortgeschrittene Bewusstsein“ gründete. In der Folge entstand eine Vielzahl lokaler und partikularer Protestbewegungen von Bürgern und revolutionären Gruppen, die sich in Auseinandersetzung mit der Globalisierung – locker – zu einem globalen Netzwerk verbanden.

Neue Aktualität hat die Frage nach dem revolutionären Subjekt nun durch den „Arabischen Frühling“ und die Occupy-Bewegung gefunden. Unter den zahlreichen Kongressen, Tagungen und Gesprächsforen, die diese neue geschichtliche Situation diskutierten, waren insbesondere zwei, die auch das Interesse der Philosophen auf sich zogen. Der eine Kongress fand vom 13. bis 15. März 2009 in London, der andere vom 25. bis 27. Juni 2010 in Berlin statt. Ihr Titel lautete: *Die Idee des Kommunismus*, und ihr Ziel war, die Idee des Kommunismus wieder als einen „positiven Wert“ darzustellen. Unter den Teilnehmern befanden sich Bruno Bosteels, Terry Eagleton, Michael Hardt, Toni Negri, Jacques Rancière, Gianni Vattimo, Cécile Winter, Glyn Daly und Frank Ruda. Organisiert wurden beide Veranstaltungen von den Philosophen Alain Badiou und Slavoj Žižek, die deshalb im Zentrum des vorliegenden Heftes stehen.

Eröffnet wird die Reihe der Beiträge mit *Georg Fülberths* Überlegungen zum Thema „Transformationssubjekte“. Am Beispiel der europäischen Revolutionen wird darin zwischen indirekten – den tatsächlich kämpfenden

– und direkten – den profitierenden – Subjekten unterschieden: eine Unterscheidung, die den Blick auf die geschichtlichen Realitäten richtet.

Von Warlam Schalamows Erzählungen aus dem Gulag und ihrer Interpretation durch Alain Badiou handelt der nächste Beitrag. *Jan Völker* diskutiert darin die „kommunistische Hypothese“ als Möglichkeit, der geistlosen Welt des „demokratischen Materialismus“ zu entkommen und „politische Subjektivität“ auszubilden.

Als Gegenthese dazu kann die „Kritik des Neopaulinismus“ gelesen werden. Darin wendet sich *Philipp Lenhard* entschieden gegen Badiou, Agamben und Žižek, die in Paulus, seinem Universalismus und seinem doppelten Kampf gegen den römischen Imperialismus und die Enge des jüdischen Gesetzes das Urbild des revolutionären Subjekts erkennen wollen.

Von der Bedeutung des Subjekts als „autonomer Entscheidungs- und Handlungsinstanz“, die in den Lauf der Geschichte einzugreifen vermag, spricht der französische Philosoph *Jean-Luc Nancy* im Interview, das der „Widerspruch“ mit ihm geführt hat. Nancy begreift Revolutionen nicht als Verwirklichung, sondern als „Geburt“ neuer Subjekte.

In einer Reihe von Thesen stellt *Christopher Knoll* schließlich Slavoj Žižek als einen „öffentlichen Intellektuellen“ vor, der seine Denkbewegungen als eine Art von Performance vollzieht. Darin wird das „Ausgeschlossen-Sein vom politischen Agon“ als Voraussetzung (nicht als hinreichender Grund) für die Entstehung revolutionärer Subjekte bezeichnet.

Der Schwerpunkt des Hefts wird durch einen umfangreichen Rezensionsteil von Büchern zum Thema abgeschlossen.

Das Sonderthema, das seiner Länge wegen in diesem Heft mit der Rubrik „Münchener Philosophie“ zusammenfällt, bildet das Gespräch, das der „Widerspruch“ mit Mitgliedern der Münchner *Piratenpartei*, dem Politikwissenschaftler *Jörg Blumtritt* und dem Informatiker *Roland ‚ValiDOM‘ Jungnickel*, über die Vorstellungen und Ziele der Partei geführt hat.

Wie immer schließen Besprechungen von interessanten Neuerscheinungen das Heft ab.

Die Redaktion

Georg Fülberth

Transformationssubjekte

„Eine Gesellschaftsordnung geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.“¹

Die hier zitierte Definition einer revolutionären Situation nennt ein sehr allgemeines revolutionäres Subjekt: „die Menschheit“. Offenbar befindet sich diese nicht allezeit in einem solchen Zustand, sondern nur unter bestimmten, hier genannten Bedingungen. Es handelt sich nicht um eine theoretische Konstruktion allein, sondern unverkennbar auch um die Erinnerung an eine konkrete Revolution: die Revolution in England 1640-1688.

Dort hatte sich im 17. Jahrhundert bereits ein voll entwickelter Handels- und Agrarkapitalismus mit drei Klassen herausgebildet: 1. Grundeigentümer, 2. Pächter und Kaufleute (die „middle class“, Bourgeoisie), 3. ländliche Lohnarbeiter. Hinzu kamen kleine Selbständige. Politisch war diese Gesellschaft durch die Dominanz der ersten Klasse, identisch mit dem Adel, und ihres obersten Repräsentanten, des Königs, organisiert. Dies entsprach aber nicht mehr den ökonomischen Bedingungen, den „Produktionsverhältnissen“. Die middle class, zunächst auch gestützt auf die Unterklassen, lehnte sich gegen ihre überlebte feudale Verfasstheit auf und brachte durch diese Revolution Basis und Überbau in Übereinstimmung.

Indirekte revolutionäre Subjekte

Dabei änderte sich im Lauf dieser 48 Jahre die Zusammensetzung des revo-

¹ Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MEW, Bd. 13, Berlin 1969, 3-160; hier: 9.

lutionären Subjekts: Zunächst standen Kapitalisten, Lohnarbeiter und kleine Selbständige gemeinsam auf. Am Ende behaupteten sich allein erstere.

Der hier skizzierte Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus fand nicht nur in England statt. Seinem Modell entsprachen u. a. auch die Losreißung der Niederlande von Spanien im 16. und 17. Jahrhundert, der Gründungsprozess der Vereinigten Staaten von Amerika nach 1776, die französische Revolution 1789 ff. und die Umwälzung der deutschen Gesellschaft 1848-1871. Zugleich waren diese Abläufe von Land zu Land verschieden, der englische Fall war eine Art Idealtypus, von dem die anderen allesamt nicht im ökonomischen Kern, wohl aber in der jeweiligen politischen Ausformung abwichen. Am deutschen Beispiel kann dies so gezeigt werden: es war nicht die Bourgeoisie, sondern der preußische Staat mit seiner herrschenden Adelskaste und deren Repräsentanten Bismarck, der ab 1866 in einer „Revolution von oben“ die Bedingungen für die endliche Durchsetzung des Kapitalismus in diesem Land schuf und damit die Interessen des Bürgertums entschlossener durchsetzte als dieses selbst. Nach dem März 1848 war die deutsche Bourgeoisie keine revolutionäre Klasse mehr, dennoch siegte sie. Der Staatsapparat war gleichsam ein indirektes revolutionäres Subjekt.

Dieses findet sich auch in anderen Umwälzungen, meist allerdings in weniger kommoder Situation, nämlich scheiternd. Die englische Revolution war von einer radikalen Linken, die die Schichten unterhalb der Bourgeoisie vertrat, durchgefochten worden: den Diggers und Levellers, die unterlagen, nachdem die neue herrschende Klasse sich etabliert hatte. Gleiches galt für die kleinbürgerlichen Jakobiner und die Sansculotten in der französischen Revolution sowie auch noch für den kommunistischen Flügel der deutschen Arbeiterbewegung in der Novemberrevolution 1918/1919. All diese Revolutionen waren nicht in ihren Anfängen, wohl aber im Resultat bürgerlich. Der linke Flügel des revolutionären Subjekts wurde nicht zur herrschenden Klasse der nachbürgerlichen Ordnung.

Sozialismus als Umweg

Dies gilt gleich in mehrfachem Sinn für die sozialistischen Revolutionen nach 1917.

In ihrer Schrift über die russische Revolution bezeichnete Rosa Luxemburg die Bolschewiki als die neuen Digger, Leveller und Jakobiner: sie müssten notwendig scheitern, da das Land noch nicht reif für den Sozialismus war

und vom mittel- und westeuropäischen Proletariat im Stich gelassen wurde; aber ihr Einsatz sei unentbehrlich für die Durchsetzung der bürgerlichen Zwischenetappe.

In Russland selbst hätte der Kampf des kleinen Proletariats allein nicht ausgereicht, um zunächst den Zaren und dann die bürgerliche Provisorische Regierung zu stürzen. Die Revolution gewann ihre Schwungmasse in den Bauern, die für eigenes Land kämpften, dies zunächst auch erhielten und dann in der Kollektivierung wieder verloren. Sie waren indirekte revolutionäre Subjekte.

Auf lange Sicht galt dies auch für die Bolschewiki, die – sowie ihre Nachfolger – tatsächlich die Funktion erfüllten, die ihnen Rosa Luxemburg früh vorausgesagt hatte: Wegbereiter einer bürgerlichen Gesellschaft zu sein, dies allerdings erst nach einem Umweg von 74 Jahren (1917-1991).

In China waren die Bauern das Subjekt einer sozialistischen Revolution, die unter Deng Xiaoping in eine nunmehr kapitalistisch werdende Gesellschaft einmündete. Hier war der Umweg kürzer als in Russland und ging zeitlich nicht über die 48 Jahre der englischen Revolution hinaus. Die Kommunisten waren letztlich erfolglose indirekte Subjekte erfolgreicher bürgerlicher Revolutionen.

Innerkapitalistische Ummwälzungen

So gesehen hat es in der bisherigen Geschichte nicht vom Ansatz, wohl aber vom Ergebnis her nur bürgerliche Revolutionen gegeben. Der Kapitalismus, aus Revolutionen hervorgegangen, ist auch nach seinem Sieg eine revolutionäre Ordnung insofern, als er sich selbst immer wieder umwälzt. Dies geschieht in heftigen Auseinandersetzungen in der bürgerlichen Klasse selbst und zwischen deren Fraktionen. Sie prägten nicht nur die Gründungsrevolutionen der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch die Transformationen, die der Kapitalismus danach bis heute durchlief.

Hierzu gehört auch der Prozess, den Karl Polanyi als „The Great Transformation“ beschrieben hat.² Er war der Übergang des Manchesterkapitalismus in eine andere Form, in der u. a. die Arbeitskraft etwas stärker geschützt werden musste als vorher, sollte nicht die Grundlage der Mehrwertproduktion ruiniert werden. Ein markantes Ereignis auf diesem Weg

² Karl Polanyi: *The Great Transformation*. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. 2. Aufl. Frankfurt/Main 1978.

war die britische Zehnstunden-Bill von 1847. Im Unterhaus saß damals kein einziger Arbeiter. Es waren die adligen Grundbesitzer, die gegen die Liberalen die Beschränkung der täglichen Arbeitszeit durchsetzten. Vorangegangen war allerdings der lange außerparlamentarische Kampf der Chartistenbewegung und anderer für dieses Ziel. In Deutschland haben die Konservativen unter Führung Bismarcks Sozialgesetze eingeführt, während die sozialdemokratische Reichstagsfraktion dagegen stimmte. Zugleich war die Arbeiterbewegung auch hier eine der Ursachen und damit indirekte Akteurin: auf sie reagierte staatliche Sozialpolitik als ein Mittel zu dem Zweck, ihren Einfluss zu brechen.

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ging ein Teil der Bourgeoisie – die neuen Monopole der Chemie- und der Elektroindustrie – zu dem Versuch über, mit dem rechten Flügel der Sozialdemokratie zu kooperieren. Die Arbeiterbewegung sollte als Bündnispartnerin gegen das Montankapital und den Großgrundbesitz gewonnen werden: beide waren protektionistisch, während die „Neuen Industrien“ auf den Bezug von Rohstoffen auf dem Weltmarkt und den internationalen Absatz ihrer Produkte angewiesen waren. Für die Unterstützung durch die SPD sollten sozialpolitische Zugeständnisse gemacht werden. Im 20. Jahrhundert entstand nicht nur in Deutschland, sondern in der ganzen kapitalistischen Welt ein Korporatismus aus Staat, reformistischer Arbeiterbewegung und Kapital – gemeinsam setzten sie diesen neuen Typus der Produktionsweise durch. Die neoliberale Aufkündigung dieses Konsenses im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts kann als eine Art Konterrevolution gegen diese vorangegangene Transformation verstanden werden.

Zur gleichen Zeit wurde aber eine neue innerkapitalistische Umwälzung notwendig: die Regulierung des Stoffhaushalts, da der Raubbau an natürlichen Ressourcen sowie die Belastung von Boden, Luft und Wasser sowie die Gefährdung des Weltklimas nunmehr die Reproduktion des konstanten Kapitals in ähnlicher Weise gefährdeten wie einst der Manchesterkapitalismus die Arbeitskraft. Subjekt der daraus resultierenden Umweltbewegung war ein großer Teil der Intelligenz, die sich nach 1945 als Massenschicht – anders als die schmale Gruppe der traditionellen „Akademiker“ zählt sie in den großen Industrieländern nunmehr nach Millionen – herausgebildet hatte. Aus ihr differenzierte sich seit den achtziger Jahren ein weiterer Sektor heraus, dessen Angehörige die gesellschaftlichen Konsequenzen der Digitalen Revolution – Offenhaltung des Internet als „Commons“, um die

kapitalistischen Transaktionskosten niedrig zu halten – zu forcieren sucht. Damit verschränkt sich ein Konflikt zwischen den großen Internetprovidern und Usern einerseits, der traditionellen Content-Industrie andererseits.

Es handelt sich also immer wieder um Versuche zu innerkapitalistischen „Revolutionen“, die im Interesse des Gesamtsystems liegen, aber nicht unbedingt gelingen müssen. Die reproduktive Neuorganisation des Stoffhaushalts kommt nicht erkennbar voran. Mit der marktradikalen Gegenrevolution entstand eine spekulative Entfesselung des Finanzsektors, die mittlerweile die Stabilität des Systems beeinträchtigt und eine Regulierung geboten erscheinen lässt. Auch hier ist eine Lösung vorderhand nicht in Sicht.

Regulierung der Finanzmärkte und des Stoffhaushalts: gelangen sie, wäre ein neuer Typ des Kapitalismus entstanden. Es hat sich aber noch kein schlagkräftiges Subjekt hierfür – auch kein indirektes – herausgebildet.

Wovon nicht die Rede war

Wer sich ein revolutionäres Subjekt wünscht, das nicht eine Umwälzung innerhalb des Kapitalismus durchsetzt, sondern diesen aufhebt, darf das tun. Wünschen allein hilft nicht – weshalb hier noch einmal an das Eingangszitat aus Marx' Schrift „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ erinnert sei.

Jan Völker

Unsere Zeit ist die Zeit für neue
Erfindungen politischer Subjektivität
Alain Badiou und die
kommunistische Hypothese

I.

Warlam Schalamow war, wie Alexander Solschenizyn, Gefangener der Lager Stalins, über 20 Jahre lang. Am Ende seines Lebens wurde er entlassen, aber er fand nie richtig zurück in das Leben außerhalb der Lager, am Ende starb er einsam, krank und geistesgestört. Sein Werk, vor allem die *Erzählungen aus Kolyma*, gehört zu den großen Werken der Literatur. In ihm mahnt der Autor eine Frage an, von der es um so bedeutender scheint, sie heute zu stellen, als ihre Verdrängung ein Symptom unserer Zeit ist: Wie konnten sich die großen emanzipatorischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts zu jenen erstarrten und desaströsen Systemen entwickeln, als die sie untergegangen sind? Wie kann sich eine emanzipatorische Bewegung in ihr Gegenteil verwandeln?

Die Ideologie unserer Gegenwart macht sich darin bemerkbar, entgegen allen anderen Anzeichen das Ende der Geschichte und den friedlichen Übergang in die Gleichförmigkeit und Normalität des liberalen Marktes zu behaupten. Dieser Version der Geschichte entspricht die Überzeugung, dass der Untergang der sozialistischen Staaten etwas beendete, was bereits in seinem Beginn verfault gewesen sein muss. Die revolutionären Politiken sind gleichsam von Beginn an eine Abirrung, ein Fehler der Geschichte gewesen, die Revolution instituiert schon an ihrem ersten Tag die Gewalt, die anschließend in den Lagern und *killling fields* ihr tatsächliches Gesicht enthüllen wird.

Was zeigt uns in dieser Situation das Werk Warlam Schalamows? In seinem Buch *Ist Politik denkbar?* hat Alain Badiou das Werk Schalamows demjenigen Solschenizyns gegenübergestellt: Wo Solschenizyn das absolut Böse der Lager mit einer christologischen Vision eines gekreuzigten Russlands verknüpft, da sind Schalamows Beschreibungen des Lagerlebens an Detai-

laufnahmen, kleinen Momenten und Bewegungen orientiert, denen aber eine unendliche Kraft innewohnt. Die *Erzählungen aus Kolyma* setzen sich aus einer ganzen Reihe solcher Miniaturen zusammen, die, wie Badiou anmerkt, keiner vorgegebenen Architektur folgen.¹ Stattdessen markieren sie eine Poetologie der allmählichen Verfertigung, wie sie beispielsweise in der ersten Erzählung geschildert wird, die von der schrittweisen Herstellung eines Weges im endlosen Schnee handelt. Hier geht jeweils abwechselnd einer voran, die anderen folgen ihm und treten jeweils in unberührten Schnee, um die Wegspur zu vergrößern. Nicht um ein Ziel zu erreichen, allein um überhaupt gemeinsam einen Weg zu bahnen. Und so organisieren sich auch die *Erzählungen aus Kolyma* untereinander: Die Poetologie dieser Erzählungen entspricht der Erfindung einer Orientierung im völlig desorientierten Nebel von Hunger, Wiederholung, Langeweile, Betrug und Gewalt. In dieser Form spiegeln die Erzählungen die Erfindung eines Weges beim Gehen einzelner Schritte durch die Welt des Lagers. Der ‚Schnee‘ der Lager ist diese völlige, tödliche Wiederholung des Immergleichen, die bei Schalamow durch die Gaunerei charakterisiert ist. Die Lager bilden eine abgeschlossene Welt der Ganoven und Kleinkriminellen, innerhalb derer eine Orientierung einzuschreiben ist, die die Abwesenheit von Orientierung, die alltägliche Lagerwelt der Betrüger und Verbrecher, Diebe und Denunzianten, unterbricht.

Stalin hingegen, das kommunistische System, liegt nicht im Fokus der Beschreibungen Schalamows. Muss man dies als eine Perspektivierung des Menschlichen und als Depolitisierung dessen, was in den Lagern geschah, verstehen? Tatsächlich geht es um beides, aber mit einer sehr spezifischen und entscheidenden Wendung, wie Badiou hervorhebt: „Für Schalamow besteht das Verbrechen Stalins weniger in den Lagern, als darin, den Gaunern in den Lagern Macht und Handlungsspielraum gegeben zu haben, weswegen es ihnen gegenüber weder ein kollektives Bewusstsein noch verbindliche Prinzipien gibt. Dies ist ein entscheidender Punkt. Für Schalamow ist es nicht die Politik, die die Lager erlaubt hat, sondern ihre Abwesenheit. Nicht ihre staatliche, sondern ihre subjektive Abwesenheit.“² Die Lager verwandeln alle ihre Insassen zu Gaunern, als solche werden sie zu Gleichen, zu Gaunern unter Gaunern, die sich gegenseitig unterdrücken.

¹ Warlam Schalamow: *Durch den Schnee. Erzählungen aus Kolyma I*, aus dem Russ. von Gabriele Leupold, hg. von Franziska Thun-Hohenstein, Berlin 2007.

² Alain Badiou: *Ist Politik denkbar?*, hg. und aus dem Frz. von Frank Ruda und Jan Völker, Berlin 2010, 46.

Badiou sieht in diesem „finsternen Egalitarismus“³ ein Spiegelbild zu dem Grauen der faschistischen Lager: Hier, in Kolyma, wird der Gleiche ausge-merzt, in Auschwitz der Andere. Schalamow entwirft das Bild einer völligen Abwesenheit von Politik, an deren Ende das menschliche Tier dem menschlichen Tier gleich ist, und allein seinen Bedürfnissen, Notwendigkeiten und pathologischen Lüsten folgt.

Aber dieses Bild ist nur erst ein Teil des Bildes der *Erzählungen aus Kolyma*, wie Badiou es fasst. Inmitten dieser Desorientierung, wie man mit Badiou die völlige Reduktion des menschlichen Tieres auf seine körperliche Existenz nennen kann, beginnt Schalamow die Konstruktion einer minimalen Ethik. Sie beginnt mit der absoluten Insistenz auf einigen minimalen Punkten, die sich dieser Welt ohne Prinzip widersetzen. Die Forderungen, denen der Autor sich unterwirft, markieren allein seinen subjektiven Abzug von der Gaunerei: nicht an den Bestechungen teilnehmen, nicht in der Hierarchie weiter aufsteigen, keine vorteilhaften Kontakte herstellen. Der Widerstandspunkt, den diese Ethik errichtet, ist minimal. Aber es ist zugleich eine Minimalität, die auf das Ganze zielt, da sich in diesem minimalen Punkt das Subjekt absolut von der totalitären Welt der Gaunerei abzieht. Die Fähigkeit, sich durch den eigenen Abzug von der Gaunerei der Dinge subjektiv behaupten zu können, charakterisiert Schalamow als die Fähigkeit des menschlichen Tiers schlechthin: „Und ich verstand das Wichtigste, dass der Mensch nicht darum zum Menschen geworden ist, weil er Gottes Geschöpf ist ..., sondern weil er physisch kräftiger und zäher war als alle Tiere, und später dann, weil er seine geistige Seite erfolgreich dazu nutzte, der physischen Seite zu dienen.“⁴ In den Lagern aber sterben die Menschen wie die Pferde, „sie unterschieden sich in nichts von den Menschen“.⁵

Diese Erzählung der Grauen der Lager ist eine gespaltene Erzählung, in der sich eine brutale Abwesenheit der Politik aus der unmöglichen ethischen Perspektive eines subjektiven Abzugs zeigt. Man kann noch eine weitere Szene hinzunehmen, um die Bedeutung dieser unmöglichen Verdrehung zu unterstreichen, diesmal aus dem Werk von Anna Achmatowa. Die Szene, die Slavoj Žižek aufgegriffen hat,⁶ wird von Achmatowa in ihren Memoiren berichtet: Sie handelt davon, wie die Schriftstellerin in der

³ ebd.

⁴ zitiert nach ebd., 42.

⁵ Schalamow, *Durch den Schnee*, a.a.O., 41.

⁶ Vgl. Slavoj Žižek: *Violence. Six Sideways Reflections*, New York 2008, 5 f.

Schlange des Leningrader Gefängnisses ansteht, um Neuigkeiten über ihren Sohn zu erfahren. Vor ihr dreht sich jemand um und richtet an sie die Frage: Können Sie das beschreiben? Und sie antwortet: Ja, das kann ich. Was bedeutet diese Antwort? Diese ‚Beschreibung‘ meint natürlich eine andere als eine einfache realistische Beschreibung: Sie lokalisiert, so Žižek, das, was sie erzählt, nicht einfach in Raum und Zeit, sondern vor dem Hintergrund „eines eigenen inexistenten (virtuellen) Raums“, so dass in ihr eine „dekontextualisierte Erscheinung“ erscheint, die mit dem „realen Sein koinzidiert“.⁷ Eine solche Beschreibung „extrahiert“⁸ die innere Form der Geschehnisse und kann so ‚beschreiben‘, was geschehen ist. ‚Ja, das kann ich‘ bedeutet dann, die unmögliche Perspektive einzunehmen, von dem tatsächlichen Grauen berichten zu können, sich nicht der Gaunerei der Verdrehungen, der scheinbaren Gründe, der scheinbaren Ereignislosigkeit des Wartens zu überlassen.

Wendet man diese Überlegung noch einmal auf Schalamow zurück, dann ergibt sich paradoxerweise gerade in den von Raum und Zeit abgezogenen Beschreibungen zu erkennen, dass sie einen Blick auf die realen Ereignisse in Raum und Zeit eröffnen, dass sie keinen irrationalen, weltverlorenen Blick einnehmen, sondern überhaupt erst einen Blick auf die Dinge ermöglichen. Das Lagerleben wird nicht auf kleine Zusammenhänge jenseits der Politik reduziert, sondern die Heraustrennung der Ereignisse in Kolyma aus den (scheinbaren) politischen Zusammenhängen ist genau das, was die Beschreibung erfasst. Sie erfasst so das reale Sein: Die Abwesenheit der Politik. Sie erfasst sie aber zugleich innerhalb einer „Periodisierung der Phänomene“: „[D]as perverse und unwandelbare System des Totalitarismus gibt es nicht. Die Lager haben eine klar artikulierte Geschichte. Im Zentrum das schreckliche Jahr 1937-1938. Genau hier, in der Singularität eines Moments, entfesselt sich die Grausamkeit. Schalamow erklärt ausdrücklich, dass die Folter, die Befragungen und auch die massenweisen Erschießungen der Gefangenen auf das Ende von 1937 datieren. Es gibt das Vor-1937 und das danach und 1937 selbst, als hätte das Regime in diesem Jahr eine paroxistische Phase seines Prozesses durchlaufen.“⁹

Wenn aber die Lager einerseits die historisch situierbare Konsequenz eines Absterbens der Politik sind, dann ist es andererseits unmöglich, sich in der

⁷ ebd. (Meine Übersetzung, J.V.)

⁸ ebd., 6. (Meine Übersetzung, J.V.)

⁹ Badiou, *Ist Politik denkbar?*, a.a.O., 48.

„politischen Unschuld einzurichten“¹⁰ und die Opfer als Opfer eines übermächtig Bösen zu beschreiben. Die Beschreibung erfordert gerade die Einrichtung eines minimalen subjektiven Punktes, der sich von den Gegebenheiten abzieht, um, so müsste man sagen, eine reale Objektivität erlangen zu können. „Um das Grauen zu beenden“, schreibt Badiou weiter, „ist das Voranschreiten einer Politik erforderlich, die integriert, was ihre Abwesenheit gekostet hat.“¹¹ Hieraus entspringt die Aufgabe, die Schalamows Erzählungen weiterreichen. Schalamows Appell ist derjenige an eine Bilanz der Verbrechen, die erst noch kommen kann, die erst mit der Gestaltung einer Politik anhebt, die das Desaster nicht einer dunklen Macht des Bösen überträgt, sondern vom minimalen Punkt einer emanzipatorischen Subjektivität aus erst tatsächlich das Ausmaß des Desasters durchmessen kann. Nur unter dem Gesichtspunkt einer solchen emanzipatorischen Subjektivität kann die eigentliche Geschichte der Opfer geschrieben werden. Dies ist der Punkt, den Schalamows Erzählungen markieren, ein Punkt, der heute in der Unmöglichkeit zu versinken scheint: Das Ausmaß der Zerstörung ist nur zu beschreiben vom Standpunkt dessen aus, was der Zerstörung unterlag. Ausgehend von der Gleichgültigkeit eines Endes der Geschichte aber, nach dem die subjektiven Positionen zu Meinungen unter Meinungen geworden sind, lässt sich das Desaster einer Zerstörung emanzipatorischer Politik nicht real erfassen.

II.

Die Bilanz der Vergangenheit zeigt sich somit geknüpft an die Gegenwart der Ausnahme einer emanzipatorischen Politik. Deren Eingriff erst mag das Scheitern in seiner Vollständigkeit zu erkennen, und damit ist zugleich auch die Notwendigkeit annonciert, aus der Gegenwart heraus die Möglichkeit dieses Eingriffes denken zu können. In unserer Gegenwart sind aber die Zeichen einer emanzipatorischen Politik schwach. Wir leben in einer Zeit, die sich mit Badiou als die Zeit eines Intervalls fassen lässt, zwischen der Erschöpfung der letzten Sequenz der kommunistischen Hypothese und der möglichen Eröffnung eines neuen Beginns dessen, was vielleicht noch unter dem Wort ‚Kommunismus‘ verstanden werden mag. Die Zeit des Intervalls ist gegenüber jeglicher subjektiven Orientierung versiegelt und bietet einzig das Bild der objektiven Orientierungen unter dem Axiom der „Körper und

¹⁰ ebd.

¹¹ ebd.

Sprachen“, mit welchem Badiou die gegenwärtig herrschende Metaphysik am Beginn seines Buches *Logiken der Welten* kennzeichnet.¹² Tatsächlich sind diese objektiven Orientierungen Zeichen einer – mit Badiou gesprochen – allgemeinen Desorientierung, Zeichen der grundsätzlichen Unmöglichkeit einer rein subjektiven Orientierung, die sich aus dem Abzug von den objektiven Gegebenheiten bilden müsste. „Es gibt nur Körper und Sprachen“ ist das Axiom unserer Gegenwart, und es verbietet implizit jegliche Ausnahme von diesem Gesetz. Gegenüber diesem Axiom des „demokratischen Materialismus“, wie Badiou es nennt, wird eine erneuerte materialistische Dialektik von der Behauptung dieser Ausnahme ihren Ausgang nehmen: „Es gibt nur Körper und Sprachen, außer dass es Wahrheiten gibt.“¹³ Mit der Behauptung der Ausnahme aber beginnen die Schwierigkeiten: Führt die Behauptung allein zu irgendetwas? Oder ist sie nur ein verzweifelter Versuch, dazu verurteilt, im Status einer Behauptung zu verbleiben? Was bedeutet es schon, etwas zu behaupten?

Wenn man sagen kann, dass eine zentrale Unmöglichkeit unserer heutigen Diskurse die Behauptung des Kommunismus ist, dass ‚Kommunismus‘ der Name einer behaupteten Ausnahme ist, der Name einer Unmöglichkeit, dann kann diese Behauptung den Beginn eines Prozesses ausgehend vom Unmöglichen markieren, gerade weil sich diese Behauptung in eine Geschichte der Unmöglichkeiten eintragen kann, die sie wiederholt und die sich zugleich nur von diesem unmöglichen Punkt aus entfalten lässt. Die Behauptung einer subjektiven egalitären Perspektive eröffnet nicht nur eine Ausnahme zu den aktuellen Gegebenheiten, sondern sie trägt sich auch in eine Geschichte ein, die sie zu bilanzieren und weiterzutreiben sucht.

Diese Geschichte ist die Geschichte dessen, was Badiou die kommunistische Hypothese nennt. Man kann deren Gehalt zunächst über drei Axiome skizzieren: Erstens das egalitäre Axiom, das „in jeder kollektiven Aktion zu unterscheiden ermöglicht, was der kommunistischen Hypothese homogen“ ist.¹⁴ Unter diesem Axiom ist die kommunistische Hypothese kein Programm, sondern eine die Praxis anleitende egalitäre Präskription. Das

¹² Vgl. Alain Badiou: *Logiken der Welten. Das Sein und das Ereignis 2*, aus dem Frz. von Heinz Jatho unter Mitarbeit von Arno Schubbach, Zürich/Berlin 2010, 17-25.

¹³ ebd., 20.

¹⁴ Vgl. „The Courage of Obscurantism“, unter <http://www.lacan.com/symptom11/?p=163> [1.7.2012], ursprünglich publiziert in *Le Monde* unter dem Titel: *The courage of the Present* am 19.2.2010.

zweite Axiom betrifft die Distanz vom Staat. Es behauptet, dass die „Existenz eines abgetrennten Zwangsstaates nicht notwendig“ ist.¹⁵ Das dritte Axiom schließlich betrifft die „oppressive Unterscheidung zwischen intellektueller und körperlicher Arbeit“,¹⁶ die in einem Konzept von generischer Arbeit aufgelöst wird und nicht mehr an die Reproduktion gebunden ist, sondern wahrhaft produktiv ist. Dass Badiou diese drei Axiome unter der Bezeichnung einer Hypothese zusammenfasst, dient dazu, den besonderen Verlauf ihrer Geschichte zu erfassen: Die Geschichte der Hypothese ist die ihrer Bewahrheiten, und sie bleibt offen, solange man die Hypothese nicht als solche zurückweist, solange sie als Problembeschreibung gültig bleibt.¹⁷

Badiou hat nun zwei Abschnitte oder Sequenzen in dieser Geschichte unterschieden.¹⁸ Die erste Sequenz verläuft von 1792 bis 1871. Es ist die Zeit der Revolten und Revolutionen, der Massendemonstrationen, der Arbeiterbewegungen. Ihre grundlegende Idee ist die Revolution und die Machtübernahme. In der Pariser Kommune gelangt diese Sequenz an ihr Ende, dem dann ein Intervall von 50 Jahren folgt. Die Schwäche der ersten Sequenz, die sich in ihrem Ende zeigt, strukturiert in vielerlei Hinsicht die Aufgabe der zweiten Sequenz. Die erste Sequenz war weder dazu in der Lage, die Revolution auf Dauer zu stellen, noch vermochte sie es, eine qualitative Vergrößerung ihrer Bewegung zu erreichen. Die zweite Sequenz, die mit dem Oktober 1917 beginnt, formt aus der Aufnahme dieser Schwächen ihre zentralen Handlungspunkte. Die Organisation und Disziplin der Partei, anschließend des Staates, sichern die Dauer der Revolution. Wie kann eine Revolution dauerhaft siegreich sein, das ist nun die Frage der zweiten Sequenz. Diese zweite Sequenz erlebt ein kompliziertes, doppeltes Ende in der Kulturrevolution in China und dem Mai 68 in Frankreich. Die Kulturrevolution ist der Versuch, die übermächtige Bürokratie des Staates zu brechen und die Partei wieder an die Massen anzuschließen, aber der unvergleichliche Blutzoll dieses Versuchs besiegelt das Ende der Sequenz. Im Mai 68 wiederum entsteht eine ereignishaft Stätte, die noch immer vollständig von den sprachlichen Strukturen der zweiten Sequenz abhängt,

¹⁵ ebd.

¹⁶ ebd.

¹⁷ Vgl. Alain Badiou: *Die kommunistische Hypothese*, hg. und aus dem Frz. von Frank Ruda und Jan Völker, Berlin 2011, 12.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden Alain Badiou: *Wofür steht der Name Sarkozy?*, aus dem Frz. von Heinz Jatho, Zürich/Berlin 2008, 111-124.

zugleich aber bereits neue Formen der Organisation, die die Arbeiter mit den Studenten verbinden, ankündigt.

Die Frage, die sich heute stellt, ist die nach einem möglichen Beginn einer neuen Sequenz der kommunistischen Hypothese, nach einem neuen Punkt der Entfaltung einer radikal emanzipatorischen Politik. Man wird dafür, so Badiou, zu den Anfängen ihres Entwurfes zurückkommen müssen. Wie der Kapitalismus heute mehr und mehr seinen Gründungsstrukturen gleicht, so wirft uns auch die politische Zeit auf die 1840er Jahre zurück, in denen Marx eine Begründung der kommunistischen Hypothese entwickelt.¹⁹ Vor der Herausforderung stehend, erneut die Existenz der kommunistischen Hypothese zu bekräftigen, von deren Inexistenz unsere Zeit geprägt ist, stellt sich aber auch die Aufgabe, das ihr zu Grunde liegende Konstruktionsgerüst, die kommunistische Idee neu zu durchdenken. Wenn die kommunistische Hypothese die Realisierungsversuche seit der Existenz der Staaten umfasst, dann ist unter der kommunistischen Idee diejenige Operation zu verstehen, mit der das „Individuum, als Element des neuen Subjekts, seine Zugehörigkeit zur Bewegung der Geschichte“ realisiert.²⁰ Die Idee ermöglicht es dem Individuum, seine eigene Bewegung in den Prozess einer emanzipatorischen Universalität einzutragen. Genau dieses Moment bezeichnet der Name ‚Kommunismus‘ hier: dass das Individuum im Zeichen der Idee seine Handlungen als Teil einer universellen Adresse begreifen kann, die potentiell jeden meint und jeden mit einbezieht.²¹ Sie ermöglicht die Überwindung der eigenen Interessen auf eine absolute „desinteressierte Subjektivität“²² hin, eine Überwindung der objektiven Desorientierung, hin zu einer subjektiven Orientierung.²²

Auch die kommunistische Idee lässt sich in drei zentrale Momente untergliedern, aus denen sie sich zusammensetzt: Sie ist die Kombination eines historischen, eines politischen und ein subjektiven Moments. Für Badiou besteht die Idee genau in jenem Prozess, der diese drei Momente durchläuft und sie verknüpft. Der *politische* Aspekt der Idee bezieht sie auf eine konkrete, reale Entwicklung einer emanzipatorischen Bewegung – zum Beispiel

¹⁹ Vgl. ebd., S.123.

²⁰ Badiou, Die kommunistische Hypothese, a.a.O., 157.

²¹ Alain Badiou: Le socialisme est-il le réel dont le communisme est l'idée?, in: *L'idée du communisme, Volume 2, Berlin 2010*, hg. von Alain Badiou und Slavoj Žižek, Paris 2011, S.9-22, hier S.11.

²² Ebd., S.12. (Meine Übersetzung, J.V.)

die Russische Revolution, die Kulturrevolution oder die Aufstände, die in die Pariser Kommune führten. Der *historische* Aspekt registriert die Idee in dem Kontext anderer Ereignisse, in dem Kontext einer Geschichte emanzipatorischer Ereignisse. In diesem Sinn referiert beispielsweise, wie Badiou zeigt, die Kulturrevolution auf die Pariser Kommune. Der *subjektive* Aspekt schließlich referiert auf die individuelle Möglichkeit, sich in der Entfaltung der Konsequenzen eines Ereignisses zu subjektivieren. In einem zweiten Schritt verknüpft Badiou diese drei Komponenten mit den drei Lacanschen Registern des *Realen*, *Symbolischen* und *Imaginären*. Ein politisches *Reales* wird im *symbolischen* Raum der Geschichte nur über die *imaginären* Bezüge des Subjekts eingeschrieben. Keines dieser Momente existiert in seiner Reinheit, sondern die einzelnen Momente existieren in gegenseitiger Abhängigkeit und Bedingtheit. „Man wird zunächst behaupten, dass die Wahrheitsprozedur selbst das Reale ist, auf das sich die Idee stützt. Man wird anschließend übereinkommen, dass die Geschichte lediglich eine symbolische Existenz hat ... Sie ist eine nachträgliche narrative Konstruktion. Man wird schließlich übereinkommen, dass die Subjektivierung, die das Reale in das Symbolische einer Geschichte projiziert, nur imaginär sein kann, aus dem gewichtigen Grund, dass kein Reales sich als solches symbolisieren lässt.“²³ Um es noch einmal anders zu sagen: Das Reale einer politischen Bewegung kann nur dann in den symbolischen Raum eingetragen werden, wenn es über die imaginäre Operation eines Subjektes getragen wird.

Ein neues Durchdenken der kommunistische Idee wird in der Absenz der kommunistischen Hypothese zu allererst an diesen Punkt anzuknüpfen haben: an den „*eigentümliche[n] Modus, in dem das von der Hypothese gebotene Denken sich in den Figuren der Aktion präsentiert*“²⁴. Man wird nicht vorab angeben können, wie sich dieser Knoten auflöst, aber: „Die allgemeine Richtung jedoch, oder sagen wir die abstrakte Philosophie der Sache, scheint mir benennbar: Das, worauf es ankommt, betrifft eine *neue Beziehung zwischen der realen politischen Bewegung und der Ideologie*.“²⁵

Man kann an dieser Stelle ein Beispiel aufgreifen, das Badiou in seinen Vorlesungen zu Platon entwickelt, um die Konsequenzen dieser Aufgabe

²³ Badiou, Die kommunistische Hypothese, a.a.O., S. 159.

²⁴ Badiou, *Sarkozy*, a.a.O., S. 121.

²⁵ Ebd., S. 120.

auszuführen.²⁶ Das Beispiel ist das einer unbedeutenden, kleinen Demonstration. In diesem verschwindend kleinen Moment kann ein politisch Reales seine Form annehmen und das einzelne Individuum, das in diesen insignifikanten Moment integriert ist, mag sich als „Agent der Weltgeschichte“ fühlen.²⁷ Über diese Projektion vollzieht sich der imaginäre Transport: Das Individuum totalisiert das reale, vielleicht verschwindend kleine Moment, indem es dieses imaginär in einen potentiell unendlichen Prozess, einen symbolischen Rahmen einschreibt. Eines Tages wird dies keine kleine Demonstration, sondern der Beginn von etwas Neuem gewesen sein. Es ist wichtig, betont Badiou, den imaginären Transport nicht als falsche Illusion misszuverstehen, sondern als einen Teil des realen Prozesses zu begreifen. Der imaginäre Transport ist das vorweggreifende Protokoll einer Inkorporation, ein notwendiges Medium der materialen Kreation der Idee. Indem sich das Individuum mit der Prozedur identifiziert, übersteigt es seine eigene Endlichkeit und inkorporiert sich in die Unendlichkeit des Subjekts der Wahrheitsprozedur.

An dieser Stelle wird nicht nur der prozessuale Charakter der Idee deutlich, sondern auch, dass die Idee wesentlich die Universalisierung eines realen Momentes vorantreibt, nicht aber die Verallgemeinerung eines partikularen Aspekts, einer partikularen Forderung. Das Beispiel der Demonstration unterscheidet sich wesentlich von einem heute vorherrschenden, klassisch linken Verständnis einer Demonstration. Die sich vollziehende Totalisierung ist die Totalisierung einer subjektiven Ausnahme von dem generellen Axiom der „Körper und Sprachen“. Die Symbolisierung, in die sie sich einträgt, ist die Symbolisierung einer eigenen Geschichte dieser Ausnahme, anders gesagt: die Symbolisierung der Ausnahmemöglichkeit als solcher. Und die Identifizierung, die diesen Prozess begleitet, ist eine Identifizierung mit der inneren Unendlichkeit des Prozesses und der Unendlichkeit seiner Möglichkeiten. Was die Demonstration zeigt, ist also das genaue Gegenteil einer heutigen Demonstration: Sie setzt nicht auf die kleinen taktischen Siege, die es nach und nach zu erringen gilt. Sie setzt nicht auf die Forderungen und Mahnungen, die an den Staat gerichtet werden, sondern die Demonstration *demonstriert* die Kreativität und Universalität der

²⁶ Vgl. Alain Badiou: *Pour aujourd'hui: Platon! (3)*. Nicht autorisierte Transkription des Seminars von Philippe Gossart, unter: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/09-10.2.htm> [1.7.2012].

²⁷ ebd.

egalitären Ausnahme als solcher. Sie demonstriert und kreiert die Ausnahme im Augenblick selbst. Man könnte sagen, die kommunistische Idee ermöglicht es dem Individuum, die konkreten Forderungen zu übertreiben, sie über sich hinaus zu treiben, auf das in ihnen wohnende Moment der egalitären Perspektive, die sich nicht mehr auf einzelne, partikuläre Momente zurückrechnen lässt.

III.

Das „Erwachen der Geschichte“²⁸ kann so nur aus der Perspektive einer emanzipatorischen Politik in der Gegenwart erfolgen. Das Eingeständnis, dass die bisherigen Versuche, die kommunistische Hypothese zu bewahren, gescheitert sind, erfordert die erneute Bekräftigung der subjektiven Fähigkeit, über die objektive Desorientierung hinauszugehen. Wenn die Schwächen der ersten Sequenz um die Frage der *Dauer* zentriert waren und so der zweiten Sequenz das Thema des *Sieges* vorgaben, dann ist die zweite Sequenz in der Erstarrung der Parteien und Staaten untergegangen, die die Prozessualität der kommunistischen Idee unterbrochen haben. Die Frage der Möglichkeit einer Eröffnung einer dritten Sequenz wird dementsprechend die Verbindung des realen politischen Ereignisses mit der Inkorporation der Individuen betreffen: Dies ist, anders gesagt, in einem weiten Sinn die Frage der *Organisation*. Diese neuen Organisationsformen werden sich in Distanz vom Staat entwickeln und eine neue „Präsentation der Hypothese“²⁹ oder eben: eine neue Demonstration ausarbeiten. Ferner sind die Sequenzen nicht als Fortsetzungen zu verstehen: In gewisser Weise wiederholt zwar die zweite die erste Sequenz, aber für Badiou steht außer Frage, dass eine mögliche dritte Sequenz in keiner Weise an die zweite Sequenz anknüpft. Dies ist ein nicht unerheblicher Teil der Herausforderung für die Reaktualisierung der kommunistischen Idee: Zum vollständigen Eingeständnis des Scheiterns der vorherigen Sequenzen wird gehören, dass ein Großteil ihrer Signifikanten nicht mehr brauchbar ist. „Der Marxismus, die Arbeiterbewegung, die Massendemokratie, der Leninismus, die Partei des Proletariats, der sozialistische Staat, all diese bemerkenswerten Erfindungen des 20. Jahrhunderts sind nicht mehr wirklich nützlich. In der Ordnung der Theorie müssen sie zweifellos gekannt und durchdacht werden. Aber in der

²⁸ So der Titel einer aktuellen Essaysammlung Badiou's, die sich vor allem mit den Ereignissen des arabischen Frühlings auseinandersetzt. Vgl. Alain Badiou: *Le réveil de l'histoire. Circonstances*, 6, Paris 2011.

²⁹ Badiou, Sarkozy, a.a.O., 120.

Ordnung der Politik sind sie unpraktikabel geworden.“³⁰ Es ist Zeit für neue Erfindungen, die sich abseits der geschlossenen Wege aufhalten. Erfindungen aber, die dennoch an der kommunistischen Idee einer egalitären Politik, die sich im kompletten Abzug partikularer Interessen entwickelt, festhalten, weil sie die desinteressierte Universalität der Axiome wiederholen.

Wie solche neuen Erfindungen aussehen mögen – einzelne Momente zur Beantwortung dieser Frage sind im *arabischen Frühling* aufgeblitzt. Badiou unterscheidet in diesem Zusammenhang drei verschiedene Typen an Revolten, die unsere Zeit prägen: unmittelbare Aufstände, latente Aufstände und historische Aufstände.³¹ Während die unmittelbaren Aufstände (wie in Paris oder London 2011) lokal begrenzt bleiben und keine eigenständige Dauer zu entwickeln vermögen, können latente Aufstände wie beispielsweise bestimmte Streikformen Lokalisierungen entwickeln, die von verschiedenen Teilen der Bevölkerung geteilt werden. Historische Aufstände schaffen es, diese Begrenzungen zu überwinden und einen dauerhaft geteilten Ort der Revolte einzurichten. Sie weiten ihre Zusammensetzung auf eine potentielle Integration aller aus und überwinden die Begrenztheit ihres Ortes durch das Versprechen einer neuen Zeit. Eine gemeinsame egalitäre Idee teilend, teilen sie aber auch die neue Zeit von der alten ab: In diesem Sinn ist es nicht nur entscheidend, dass sie sich unter einem Stichwort vereinen, sondern auch, dass sie sich als egalitärer Prozess gegen die Ungleichheit erheben. Sie verbinden so ein egalitäres mit einem diktatorischen Moment. „Viel eher“, schreibt Badiou, „als von einer Demokratie, können wir von einer Diktatur des Volks sprechen.“³² Historisch sind die Aufstände folglich, weil sie die Frage der Geschichte wieder stellen, und zwar in doppelter Hinsicht: Sie stellen sich als Unterbrechung der Zeit der Gegenwart dar, aber sie knüpfen so auch an die Geschichte der egalitären Unterbrechungen der Zeit an. Und sie erfinden neue politische Subjektivitäten in der neuen Wiederholung der universellen Adresse.

³⁰ ebd., 119.

³¹ Vgl. Badiou, *Le réveil de l'histoire*, a.a.O.

³² ebd., 91. (Meine Übersetzung, J.V.)

Philipp Lenhard

Aufstand gegen das Gesetz
Zur Kritik des Neopaulinismus

„Gleicht unsere heutige Situation mit der alleinigen Supermacht USA und dem konkurrenzlosen Modell des globalen Kapitalismus nicht derjenigen vor 2000 Jahren, als das römische Imperium die damals bekannte europäisch-mediterrane Welt alternativlos beherrschte?“, fragte *Die Zeit* in einer Sammelrezension zu den Paulusbüchern von Alain Badiou, Giorgio Agamben und Slavoj Žižek, um so fortzufahren: „Und war nicht Paulus der Einzige, der diesem imperialen Modell eine überzeugende Alternative entgegenhielt: indem er den gekreuzigten Christus zum Gegenkaiser ausrief, das römische Rechtssystem mit der Parole vom ‚Ende des Gesetzes‘ attackierte und die christliche Gemeinschaft, in der ‚alle eins in Christus sind‘ (Gal. 3, 28), als Gegenentwurf zur spätantiken Klassengesellschaft propagierte?“ Diese antikapitalistische Übersetzung der paulinischen Theologie hatte sich der Autor nicht selbst ausgedacht – sie entspricht in all ihrer Plumpheit einer Kurzzusammenfassung der postmodernen Paulus-Lektüre.

Jacob Taubes als Erfinder des antinomistischen Revolutionärs

Angefangen hat alles mit dem dunklen Denker Jacob Taubes, dessen Buch *Die Politische Theologie des Paulus* – wenige Wochen vor seinem Tod aus den Vorlesungen zum Römerbrief entstanden – die antinomistische Revolte Pauli als Vorbild für einen antiliberalistischen Aufstand der Gegenwart feierte.¹ Es ist interessant nachzuerfolgen, auf welchem verschlungenen Wege Taubes zu dieser These gelangte. In seiner 1953 veröffentlichten Schrift *The Issue between Judaism and Christianity: Facing up to the Unresolvable Difference* hatte Taubes nämlich noch deutlich gegen Paulus Position bezogen. In diesem bemerkenswerten Essay attackierte er entschieden vor allem Franz

¹ Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* [1987], München 1993.

Rosenzweig und Hans-Joachim Schoeps, welche die paulinische Theologie in der Auslegung des Johannes-Evangeliums als Möglichkeit sahen, mittels derer die Heiden zu Gott gelangen könnten. Taubes wehrte sich gegen eine christliche „Erweiterung“ des Bundes, weil diese den Wahrheitsanspruch des Judentums relativiere, und beharrte auf dem unversöhnlichen Gegensatz von Juden- und Christentum. Wie auch immer man zu Taubes' radikaler Differenzierung steht, so ist doch unbestreitbar, dass schon das vorrabbinische Judentum sehr wohl ein Konzept für das Heil der Nichtjuden hatte, das dann nach der Zerstörung des zweiten Tempels weiter entfaltet wurde: Jeder, der sich an die sieben noachidischen Gebote hält – eine Art jüdisches Naturrecht, das Mord, Diebstahl, Götzanbetung, Unzucht, Brutalität gegen Tiere und Gotteslästerung verbietet sowie die Einrichtung unabhängiger Gerichte vorschreibt –, hat Anteil an der *olam ha-ba*, der „kommenden Welt“². Es hat demnach in eschatologischer Hinsicht keinen Vorteil, Jude zu sein. Konsequenterweise versteht das Judentum die Treue zur *torah*, also eines Korpus von 365 Verboten und 248 Geboten, durchaus als Belastung. Aber die *torah* ist Gottes Wille, und das Volk Israel hat sich laut biblischer Überlieferung aus freien Stücken dazu entschlossen, in den Bund mit Gott einzutreten.³ Damit kommt den Juden eine besondere Aufgabe, eine Verpflichtung zu, nämlich die Verbreitung der Botschaft Gottes unter den Juden wie Nichtjuden. Jene ist aber gerade nicht mit einer Missionierung der Heiden zu verwechseln, sondern mit der Mahnung zur universellen Gerechtigkeit. Niemand muss Jude sein, um gerecht zu handeln; aber ein Jude kann nur *zaddik* sein, wenn er die *mizvot*, die Gebote Gottes, befolgt.⁴

Es würde zu weit führen, die rabbinischen Diskussionen über den Sinn des Gesetzes, über die Frage, ob dieser Sinn für den Menschen überhaupt erkennbar ist, oder auch über das Verhältnis der *mizvot b'nei noach* zu den *mizvot b'nei yisrael* an dieser Stelle nachzuvollziehen. Für unser Thema – die Rezeption der paulinischen Revolte gegen das Gesetz – ist nur festzuhalten,

² Die Literatur hierzu ist umfangreich. Vgl. Aus jüdischer Perspektive exemplarisch Nahum Rakover, *Laws and the Noahides. Law as a Universal Value*, Jerusalem 1998 und von christlicher (protestantischer) Seite Klaus Müller, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Berlin 1994.

³ Gott hat laut rabbinischer Lehre allen Völkern die *torah* angeboten, aber nur Israel hat sie angenommen. Vgl. z.B. TanB Berakha 3, 28a. Vgl. auch Friedrich Avemarie, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*, Tübingen 1996, 501.

⁴ Vgl. Moshe ben Maimon, *Mishneh Torah*, Erster Band: *Sefer ha-Madda, Teshuvah* 3:1.

dass das Judentum über eine naturrechtliche Konzeption für ein vernünftiges Zusammenleben der Menschen verfügt und ethisches Handeln mit einem religiösen Heilsversprechen verknüpft. Die noachidischen Gebote stehen inhaltlich durchaus in einer Verbindung zum Dekalog, der häufig als das christliche Grundverständnis von gottgerechtem Handeln angesehen wird. Das mag auch auf das gegenwärtige Christentum zutreffen, nur darf dabei nicht vergessen werden, dass Paulus im Anschluss an die Lehren Jesu die zehn Gebote relativiert hat: „Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort zusammengefasst: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“⁵ Dass Paulus jedoch aus seinem jüdischen Kontext verstanden werden muss, zeigt eine analoge Stelle im Babylonischen Talmud. Im Traktat *Sabbat* heißt es: „Einst trat ein Nichtjude vor Schamaj und sprach zu ihm: Ich will Jude werden unter der Bedingung, dass du mich die ganze Tora lehrst, während ich auf einem Fuße stehe. Da stieß Schamaj ihn fort. Danach ging der Nichtjude zu Hillel mit der gleichen Bitte. Hillel sprach zu ihm: ‚Was dir verhasst ist, das tu deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Tora und alles andere ist nur die Erläuterung, geh und lerne sie!‘“⁶ Was bei Paulus ganz ähnlich klingt, hat allerdings eine fundamental andere Konsequenz: Während Hillel in allgemeinverständlicher Form die Essenz des Gesetzes für einen Nichtjuden erklärt, an dessen Verhalten das Judentum aber eigentlich kein größeres Interesse hat, ist es Paulus um die Aufgabe der sogenannten Äußerlichkeiten des Gesetzes zu tun: Er kritisiert u.a. die Beschneidung als Zeichen des Bundesschlusses und stellt ihr den Glauben an die messianische Erlösung gegenüber.⁷

Entsprechend verortete auch der frühe Taubes den Gegensatz zwischen Paulinismus und Judentum in der Bedeutung des Gesetzes. Keiner habe das so gut verstanden wie Paulus selbst: „Es ist wohl kein Paradox, daß Paulus, ein Pharisäer und Sohn eines Pharisäers, der behauptet, bei Gamaliel studiert und sich durch seinen Eifer für Gesetz und Tradition ausgezeichnet zu haben, daß dieser Paulus die Streitfrage, die Judentum und Christentum voneinander trennt, besser beantworten konnte als moderne jüdische Apologeten. Und diese Frage ist das Gesetz.“⁸ Taubes wies deshalb konsequent

⁵ Gal. 5, 14.

⁶ b. Schabbat 31a.

⁷ Vgl. Röm. 4, 11-14.

⁸ Zit. n. der deutschen Übersetzung: Jacob Taubes, *Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum. Ein Blick auf ihre unauflösbare Differenz*, in: ders., *Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, Würzburg 2006, 18.

darauf hin, dass die paulinische Theologie ihrem Ursprung nach jüdisch, ihrem Wesen nach jedoch antinomistisch und ergo: antijüdisch sei: „Alle Voraussetzungen der paulinischen Theologie waren ‚jüdisch‘, ja sogar ‚pharisaisch‘, doch zog er daraus häretische Konsequenzen: so zog er aus der möglicherweise legitimen jüdischen Grundannahme, der Messias würde das Ende des Gesetzes verkünden, die häretische Schlußfolgerung des Christentums, der Messias sei bereits gekommen und damit das Gesetz schon überwunden [...]“.“⁹ Taubes befand sich mit dieser Darstellung im krassen Gegensatz zu seinem ostentativen Paulinismus gegen Ende seiner Lebenszeit. Doch wie kam der Sinneswandel zustande?

Die Antwort liegt in Taubes‘ Gnostizismus. Sein Denken in Widersprüchen, oder besser: Dichotomien, unterscheidet sich fundamental von dem Hegels, weil jenes Synthese als radikale Negation begreift und die Versöhnung daher der Erlösung weichen muss. Ausgeführt hat Taubes diese Philosophie bereits 1947 in seinem Werk *Abendländische Eschatologie*.¹⁰ Darin macht er einen mystischen Gegensatz zwischen Diesseits und Jenseits auf, wobei der jüdische Messianismus Israel den „Ort der Revolution“ zuweise. Vergegenwärtigt man sich, wie heftig Taubes nur sechs Jahre später gegen den Antinomismus polemisieren sollte, dann verwundert zunächst, mit welcher Verve er in *Abendländische Eschatologie* gegen das rabbinische Judentum wettete, das er als rein diesseitige – und d.h. konservative – Kraft darstellte. Bei genauerer Betrachtung jedoch wird klar, dass beide Schriften nicht in einem Gegensatz zueinander stehen, sondern sich ergänzen: Der legalistische Rabbinismus bildet logisch die Voraussetzung für den das Gesetz aufhebenden Messianismus, umgekehrt ist das Gesetz immer schon negativ auf den Gesetzesbruch verwiesen. Konservatismus und Revolution bilden somit laut Taubes zwei einander bedingende Lager innerhalb des Judentums. Damit erscheint es nur folgerichtig, dass Taubes Jahrzehnte später Paulus als Verkörperung des jüdischen Revolutionärs entdeckte.

Alain Badiou's undialektischer Universalismus

Er legte damit eine Spur, die sich durch sämtliche Paulus-Bücher der letzten Jahre zieht: Paulus als Urkommunist, der im doppelten Widerstand gegen das Imperium Rom und die Reformisten im eigenen Volk die Botschaft der universellen Befreiung verkündet. Dabei ist auffällig, wie sehr Rom und das

⁹ Taubes, *Streitfrage*, a.a.O., ebd.

¹⁰ Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* [1947], München 1991.

pharisäische bzw. entstehende rabbinische Judentum in der postmodernen Interpretation in eins gesetzt werden. Es erscheint dann so, als seien ausgerechnet das Imperium und die Juden Verbündete im Kampf gegen die Heiden gewesen, welche mittels der Macht des Gesetzes unterdrückt und an ihrer Befreiung behindert worden seien. Nichts ist der realen Geschichte der Beziehung von Römern und Juden ferner: Vielmehr stellten das römische und das jüdische Gesetz parallele, einander in vielerlei Hinsicht widersprechende Rechtssysteme dar, insbesondere was die Geltung des Gesetzes anbelangt.¹¹ Die den Römern völlig unbekannt Rückführung des Gesetzes auf Gott – und zwar den einen Gott – versetzte die Juden in die Situation, den Römern Widerstand entgegensetzen zu müssen, wenn von ihnen verlangt wurde, anderen Göttern zu opfern. Als genau dies in den ersten Jahrzehnten christlicher Zeitrechnung mit der Einführung des Kaiserkultes in Jerusalem geschah, zettelten torahtreue Zeloten einen Aufstand gegen Rom an, der sich zum offenen Krieg auswuchs und mit der Zerstörung des zweiten Tempels bzw. der vollständigen Vertreibung der Juden aus Jerusalem endete.¹² Die Zeloten, später auch die Aufständischen unter dem messianischen Führer Simon ben Kosiba, stellten somit das genaue Gegenteil der paulinisch-christlichen Strömung innerhalb des Judentums dar: Sie waren radikal antirömisch und zielten auf die Verteidigung des jüdischen Gesetzes ab, während Paulus in der Liebe „die Erfüllung des Gesetzes“ sah (also dessen Aufhebung) und Gehorsam gegenüber Rom forderte: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Ordnung; die aber widersprechen, werden über sich ein Urteil empfangen.“¹³ Wenn also der *Zeit*-Rezensent, ganz wie seine Untersuchungsobjekte, die Gesetzeskritik des Paulus auf Rom bezieht, so liegt er damit völlig falsch. Ganz im Gegenteil: Der Gehorsam gegenüber Rom, dessen Gesetz auch noch

¹¹ Es war niemand geringeres als Flavius Josephus, der in seinem Alterswerk *Contra Apionem* eine Synthese zwischen der jüdischen *θεοκρατία* und dem römischen Imperium formulierte. Vgl. dazu den Aufsatz Peter Schäfers, der in Kürze in dem von Heinrich Meier und Friedrich Wilhelm Graf herausgegebenen Dokumentationsband der Veranstaltungsreihe „Politik und Religion“ der Carl Friedrich von Siemens-Stiftung erscheinen wird.

¹² Vgl. Monika Bernett, *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern*, Tübingen 2007.

¹³ Röm. 13, 1-2.

mit göttlicher Autorität ausgestattet wird, kündigt bereits das spätere Bündnis von Kirche und Staat an. Während bei Paulus die antinomistische Revolte jedoch noch durch die pragmatische Haltung gegenüber Rom gemildert ist, wird er von seinen postmodernen Liebhabern vollends für die Apologie der Willkür instrumentalisiert, die sich, wie zu zeigen sein wird, hinter dem Wort der „Liebe“ verbirgt.

Spricht man von „dem Judentum“ in der Zeit des zweiten Tempels, so sollte man sich gewahr sein, dass man es mit äußerst heterogenen Strömungen zu tun hat, die sich erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts – also nach der Katastrophe – langsam zu dem entwickelten, was wir als rabbinisches Judentum kennen. Grundsätzlich lassen sich im vorrabbinischen Judentum torahtreue und antinomistische Gruppen unterscheiden, wobei sich insbesondere bei Jesus von Nazareth – aber auch noch bei Paulus – genau diese Auseinandersetzungen als ambivalente Haltung gegenüber der Geltung der *torah* bemerkbar machen.¹⁴ Postmoderne Paulus-Interpreten vereinseitigen diese Ambivalenzen, um aus Paulus genau jenen Antimperialisten zu machen, den auch der *Zeit*-Rezensent so zielsicher ausfindig gemacht hat. Vor allem Alain Badiou tritt dabei abermals als heideggerisierender Maoist hervor, der den Universalismus des Seins gegen den jüdischen Partikularismus, der sich ans Seiende klammert, stark macht – mit den zu erwartenden politischen Konsequenzen, von denen unten noch die Rede sein wird. So abstrus das zunächst klingen mag – wenn man sich die eingangs zitierte anti-kapitalistische Invektive vergegenwärtigt, ereilt einen sofort das beklemmende Gefühl, dass Badiou mit seinem Unterfangen keineswegs auf einsamer Flur steht. Er bestimmt Pauli Botschaft in doppelter Hinsicht: „1. Was uns rettet, ist der Glaube, nicht die Werke. 2. Wir sind nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.“¹⁵ Akzeptiert man diese Interpretation, dann muss man sich nur noch Badiou's Theorie von der „Treue zum Ereignis“ vergegenwärtigen und hat sofort den kommunistisch-urchristlichen Führer vor Augen, um den es Badiou geht. Denn Paulus habe eine „gewaltige Zäsur“¹⁶ eingeleitet – die Gründung des Universalismus –, ein „reine[s] Ereignis“¹⁷. Ein solches Ereignis ist seinem Hauptwerk

¹⁴ Vgl. dazu Hubert Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte, Verlauf, Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.)*, Stuttgart 2006, besonders 23-36 und 119-144.

¹⁵ Alain Badiou, *Paulus: Die Begründung des Universalismus*, München 2002, 75.

¹⁶ Badiou, *Paulus*, a.a.O., 131.

¹⁷ Badiou, *Paulus*, a.a.O., 131.

Das Sein und das Ereignis gemäß eine Situation, in der sich ein revolutionäres Subjekt konstituiert, indem es die Identität der Ordnung aufbricht (eine „Zwei“ bildet) und damit den als ontologisch gefassten Mangel artikuliert.¹⁸ Badiou's revolutionäres Subjekt ist ein permanentes, das weniger an Trotzki als vielmehr an Maos Kulturrevolution angelehnt ist und seine besondere Kraft aus der Fähigkeit bezieht, jeden ins Kollektiv integrieren zu können, der bereit ist, gegen die Usurpatoren der Politik (im üblichen Sprachgebrauch: des Politischen) zu kämpfen. Was vom Einzelnen gefordert wird, ist die „Treue zum Ereignis“, also die bedingungslose Vereidigung auf die Gemeinschaft. Ins Politische übersetzt bedeutet das: „Der Gehorsam gegen den Gemeinwillen ist der Modus, in dem sich die bürgerliche Freiheit realisiert.“¹⁹ Die Struktur des Ereignisses ist universell, d.h. umgekehrt: gegen das Partikuläre gerichtet, das nur dann eine Berechtigung hat, wenn es eine „Zwei“ bildet, aus der eine neue „Eins“ hervorgeht. Diese scheinbare Überwindung des Heideggerschen Essenzialismus begreift zwar das Sein als ontologisch Mangelhaftes im Sinne Jacques Lacans²⁰, löst es aber in einen ewigen Kampf auf, der niemals in einer Versöhnung der Widersprüche seine Ruhe finden darf. Damit ist klar, dass es ein „auserwähltes Volk“, das sich auf eine Besonderheit gründet, die nicht unmittelbar in ein Allgemeines verwandelt werden kann, nicht geben darf. Der urbürgerliche Gedanke der Toleranz ist Badiou suspekt. Toleranz, also die Duldung des Anderen – die, von der Souveränität aus gedacht, freilich immer vorbehaltlich ihrer situativen Rücknahme ausgesprochen wird –, kann es für einen Philosophen nicht geben, der im Namen der unterdrückten Massen zu sprechen meint. Und so richtet sich Badiou nach einem anfänglichen Lob einer „totalen Indifferenz gegenüber den Differenzen“ auch gegen die Differenzen, welche „durchquert werden [müssen], damit sich die Universalität selbst aufbaut“²¹.

Überträgt man Badiou's Theorie des Ereignisses auf Paulus – vollzieht also das nach, was er selbst gemacht hat –, dann stellt sich die Auferstehung Christi als Ereignis der „Zwei“ dar, das durch Paulus zu einer Revolution

¹⁸ Vgl. Niklaas Machunsky, *Alain Badiou – Meisterdenker des Ausnahmezustands. Krisenbewältigung als Lebensgefühl*, in: *Prodomo*, Nr. 7 (2007), 37.

¹⁹ Alain Badiou, *Das Sein und das Ereignis* [1988], Berlin 2005, 390.

²⁰ Vgl. Robert Bösch, *Über eine Theorie des Mangels. Zur Psychoanalyse von Jacques Lacan 1*, in: *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, Nr. 21/22 (1998), 137-190.

²¹ Badiou, *Paulus*, a.a.O., 182-184. Agamben liegt also mit seiner Kritik an Badiou's vermeintlicher Toleranz völlig daneben. Vgl. Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/Main 2006, 64 f.

ausgeweitet wurde, weil er es zum Anlass nahm, gegen die herrschende Ordnung zu kämpfen und eine universalistische Bewegung zu gründen. Badiou will einem „Mann gerecht ... werden, der ... ganz allein eine kulturelle Revolution ausgelöst hat, von der wir immer noch abhängen.“²² Und wie hat er das laut Badiou geschafft? „Letztlich aber lehrt uns Paulus selbst, dass es weder auf die Zeichen der Macht noch auf exemplarische Lebensläufe ankommt, sondern darauf, wozu eine Überzeugung imstande ist – hier, jetzt und für immer.“ Hier kommt Badiou's oben zitierte Definition der Lehre Pauli wieder ins Spiel: Nicht gute Taten, der Glaube sei das Entscheidende; der Glaube an die universelle Mission, die das Partikulare, das gegen den Gemeinwillen verstößt, auszumerzen trachtet. Was aber ist dieses Partikulare anderes als das Judentum, das darauf beharrt, durch den Bund mit Gott ein auserwähltes Volk zu sein und sich dadurch von der übrigen Menschheit abzuheben? Folgt man Badiou's Argumentation, dann bilden die Juden ein elitäres Kollektiv, das die Heiden ausschließt, weshalb Paulus sie zur revolutionären Gemeinschaft formte, die gegen die „Herrschaft“ Sturm lief. Insofern das Judentum durch die Anerkennung des Gesetzes charakterisiert war, habe das Ereignis notwendig in einem antinomistischen Aufstand gemündet. Und dieser Aufstand sei auch ein Vorbild für die gegenwärtige Epoche, die von rechtsförmig verfassten Souveränen beherrscht wird, welche permanent gegen den „Gemeinwillen“ verstoßen. Dass das Gesetz in einer Gesellschaft, der das Hauen und Stechen qua innerer Logik eingeschrieben ist, auch dann noch als Statthalter von Humanität gelten kann, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es zugleich den Ausschluss aller vom gesellschaftlichen Reichtum kodifiziert, kommt Badiou nicht einmal in den Sinn. Denn es geht ihm gar nicht um eine materialistische Kritik des Rechts, deren Fluchtpunkt nicht die bloße Negation des Gesetzes, sondern nur die Einrichtung einer vernünftigen Gesellschaft sein kann.²³ Stattdessen propagiert er den ewigen Kampf gegen die „Eins“ und eskaliert damit den alltäglichen Konkurrenzkampf zum wahnhaften Krieg der Präkarisierten gegen den Staat, der nurmehr als Usurpator der Politik wahrgenommen wird – ganz so, wie Apologeten einer „direkten Demokratie“

²² Badiou, *Paulus*, a.a.O., 31.

²³ Das hat der Materialismus mit bestimmten – nicht-apokalyptischen – Spielarten des Messianismus gemein. Zu Badiou's Konzeption der *volonté générale* vgl. Niklaas Machunsky, *Politik gegen das Politische, Arbeiter gegen Israel. Alain Badiou und der Universalismus*, In: Alex Gruber/Philipp Lenhard (Hg), *Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*, Freiburg i. B. 2011, 229-238.

der abstrakten, hochgradig vermittelten Souveränität die konkrete Volksmacht gegenüberstellen. Ihnen ist es dabei nicht um Freiheit und Glückseligkeit des Individuums zu tun, sondern um die Herstellung einer egalitären Gemeinschaft, in der noch jeder Rest von Vermittlung – und d.h. Freiheit – ausgetilgt ist. Und hier liegt auch der Grundstein für den „Universalismus“ Badiou.

Giorgio Agambens messianisches Konzentrationslager

Giorgio Agamben ist immer unendlich gescheiter als Badiou, und deshalb beinhaltet sein Paulus-Buch *Die Zeit, die bleibt* auch durchaus anregende Gedanken, die über den letztlich banalen Universalismus des französischen Meisterdenkers hinausgehen. Insbesondere Agambens philologische Detailanalyse hilft durchaus, den Römerbrief in seinem sprachlichen und zeitgeschichtlichen Kontext zu verstehen. Allerdings belässt er es wie immer nicht bei der Philologie, sondern diese bildet das Fundament für ins Kraut schießende Spekulationen, die des Autors anarchistische Ontologie bestätigen sollen. Agambens Benjamin-Affinität ist bekannt, und so nimmt es nicht wunder, dass wieder einmal Benjamins Forderung nach dem „wirklichen Ausnahmezustand“ dafür herhalten muss, dass die Eschatologie des Römerbriefes mit dem jüdischen Messianismus und einer kommunistischen Revolutionstheorie zusammengekleistert wird. Benjamin, der sich nicht mehr wehren kann, hatte *vor* Auschwitz jenen „wirklichen Ausnahmezustand“ herbeigesehnt, der „unsere Position im Kampf gegen den Faschismus“ verbessere.²⁴ Anders als heutigen Schmitt-Fans war Benjamin, der immerhin in der Weimarer Republik politisiert wurde, vollkommen klar, dass Carl Schmitts *Begriff des Politischen* eine konterrevolutionäre Schrift darstellt, die direkt gegen die sozialistischen und kommunistischen Revolutionäre verfasst wurde. Wenn Benjamin den Begriff „Ausnahmezustand“ benutzt, dann meint er damit eine radikale Umwälzung der Gesellschaft, kein mystisches Ereignis.²⁵ Ohne Frage verwendet Benjamin bisweilen Begriffe, die aus der messianisch-jüdischen Tradition stammen, aber es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass es sich hierbei – sehr zum Leidwesen Gershom Scholems übrigens – um Metaphern und Denkfiguren

²⁴ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt/Main 1977, 254 f.

²⁵ Dem „wirklichen“ Ausnahmezustand stellt er den alltäglichen Ausnahmezustand gegenüber, der die permanente Katastrophe bezeichnet, die der Kapitalismus für die Individuen bedeutet.

handelte, die im Banne des Bilderverbots die Bedingungen für allgemeinemenschliche Befreiung ausloten helfen sollten. Benjamin ergreift eindeutig die Partei des „historischen Materialismus“²⁶ – gegen Sozialdemokratie und Vulgärmarxismus einerseits, den Faschismus andererseits.

Wie nun geht Agamben in *Die Zeit, die bleibt* mit Benjamins Begriff des Ausnahmezustandes um? Er macht ohne viel Federlesens aus der Revolutionstheorie im Moment ihres Scheiterns eine „messianische Geschichtskonzeption“²⁷. Und das ermöglicht es ihm, Benjamin mit Paulus zusammenzubringen: Die „*Thesen* [d.i. Benjamin] und die *Briefe* [d.i. Paulus]“ seien die „beiden höchsten messianischen Texte unserer Tradition, die zweitausend Jahre voneinander trennen und die beide in einer radikal krisenhaften Situation niedergeschrieben wurden“, und diese bildeten eine Konstellation, „die aus einigen Gründen – über die nachzudenken ich Sie anregen möchte – gerade heute das *Jetzt ihrer Lesbarkeit* erfährt.“²⁸ Demnach befinden wir uns heute in der Situation, dass das paulinische Ereignis „lesbar“, „erkennbar“ wird. Pauli Botschaft sei nicht nur mit der Vergangenheit, sondern im gleichen Maße mit der Gegenwart verbunden. Was so wichtig und tiefschürfend klingt, ist allerdings bei näherer Betrachtung nichts weniger als die Ineinssetzung von einer Revolution, die vor Hunger, Angst und Tod bewahrt, und einem Aufstand gegen das Gesetz, welches in einer unversöhnlichen Gesellschaft das Bessere repräsentiert, weil es die Menschen davor bewahrt, aufeinander loszugehen. Der absolut unkommensurable Ausnahmezustand Benjamins und Pauli wird von Agamben arglos miteinander identifiziert, um im messianischen Nebel die *differentia specifica* verschwinden zu lassen: wogegen nämlich der Aufstand sich richtet.

Noch absurder wird es, wenn man einbezieht, was Agamben über Carl Schmitt schreibt, den er ebenfalls als Interpreten des messianischen Ereignisses verwursten will und insofern auch dem Bestand messianischer Literatur von Paulus bis Benjamin zuordnet. Zwar stelle Schmitt „seine Konzeption von Gesetz und souveräner Macht ... in eine ausdrücklich antimessianische Konstellation“, aber er könne es trotzdem nicht vermeiden, „genuin messianische *theologoiomena* in seine Argumentation einzuführen“²⁹. Es folgt eine Explikation des Schmittschen Begriffs des Ausnahmezustandes,

²⁶ Benjamin, *Geschichte*, a.a.O., 251, 253, 254, 259, 260.

²⁷ Agamben, *Zeit*, a.a.O., 158.

²⁸ Agamben, *Zeit*, a.a.O., 162. (Hervorh. i. O.)

²⁹ Agamben, *Zeit*, a.a.O., 118.

in dem es nicht möglich sei, zwischen Befolgung und Verletzung des Gesetzes zu entscheiden, weil dieses „nur in Form der eigenen Aufhebung in Kraft“ sei – womit der Ausnahmezustand exakt dem entspricht, was aus Agambens Sicht auch das messianische Ereignis der Auferstehung kennzeichnet: die Aufhebung des Gesetzes als Überschreitung des Gesetzes. „Wer im messianischen Gesetz ist, ist nicht-nicht im Gesetz.“³⁰ Oder: „Das messianische Gesetz ist das Gesetz des Glaubens und nicht einfach die Negation des Gesetzes: Das bedeutet aber nicht, daß die alten *Miswotb* durch neue Gebote ersetzt werden müßten – es geht vielmehr darum, der normativen Vorstellung vom Gesetz mit einer nichtnormativen Vorstellung zu begegnen.“³¹ Ein nichtnormatives Gesetz – was mag das sein? Anhand seiner Diskussion des Schmittschen Ausnahmezustandes wird das ganz deutlich: „Es gehört zur Unausführbarkeit der Regel dazu, daß das Gesetz im Ausnahmezustand absolut unformulierbar ist. Es besitzt nicht mehr – oder noch nicht – die Form einer Vorschrift oder eines Verbots. Die Unformulierbarkeit muß hier buchstäblich verstanden werden. Man denke an den Ausnahmezustand in seiner extremsten Form, wie er in Deutschland am 28. Februar 1933, d. h. kurz nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialistische Partei, mit der ‚Verordnung zum Schutz von Volk und Staat‘ herbeigeführt wurde. Die Verordnung hält einfach fest: ‚Die Artikel 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 der Verfassung des Deutschen Reiches werden bis auf weiteres außer Kraft gesetzt‘ (de facto ist diese Verordnung für die ganze Dauer des Naziregimes in Kraft geblieben). Diese lakonische Äußerung befiehlt nichts und verbietet auch nichts. Aber sie macht es durch die einfache Aufhebung der die persönliche Freiheit betreffenden Verfassungsartikel unmöglich zu wissen oder zu sagen, was gesetzeskonform und was gesetzeswidrig ist. Die Konzentrationslager, in denen alles möglich wird, entstehen in diesem durch die Unformulierbarkeit des Gesetzes geöffneten Raum. Das bedeutet, daß sich das Gesetz im Ausnahmezustand nicht als neue Regel konfiguriert, die neue Verbote und neue Pflichten festlegt, vielmehr agiert es einzig durch seine Unformulierbarkeit. Vergleichen wir nun diese dreifache Deklination des Gesetzes im Ausnahmezustand mit dem Zustand des Gesetzes in der messianischen *katárgesis*.“³² Es war zu erwarten, dass im angekündigten Vergleich herauskommt, dass das

³⁰ Agamben, *Zeit*, a.a.O., 63.

³¹ Agamben, *Zeit*, a.a.O., 109.

³² Agamben, *Zeit*, a.a.O., 119 f.

Konzentrationslager und das messianische Ereignis eigentlich dasselbe Verhältnis zum Gesetz aufweisen. Dieser Befund bringt Agamben jedoch keinesfalls dazu, dem Aufstand gegen das Gesetz irgendwie skeptisch gegenüberzustehen.

Angesichts einer solchen Konzeption des messianischen Ereignisses, die die Differenz von Auferstehung und KZ nicht auseinanderhalten kann, muss man Agambens tadelnde Beurteilung der Kritischen Theorie als Lob verstehen: „Die negative Dialektik ist – dem Anschein zum Trotz – ein absolut nichtmessianisches Denken. Sie steht der Gefühlstonart [!] Jean Améry's näher als derjenigen Benjamins.“³³

Žižeks jüdisches Ur-Verbrechen

Der Dritte im Bunde, Slavoj Žižek, steht ebenfalls nicht im Verdacht, Adorno zu verstehen. Er macht das in seinem Buch *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen* schon im ersten Kapitel klar. Da heißt es beispielsweise, Heidegger, Adorno und Horkheimer hätten „den irren kapitalistischen Tanz der sich selbst steigernden Produktivität als Ausdruck eines fundamentaleren transzendental-ontologischen Prinzips“ begriffen, und führt dafür ausgerechnet den Begriff der „instrumentellen Vernunft“ an, der in der Kritischen Theorie (einschließlich Heidegger, was auch immer das bedeuten mag) nichts mit einer „konkreten sozialen Formation“ zu tun habe.³⁴ Man lese, nur als Abgleich mit der Empirie, den vierten Satz in Horkheimers *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*: „Hier ist es das Ziel, den Begriff der Rationalität zu untersuchen, der gegenwärtiger industrieller Kultur zugrunde liegt.“³⁵ Man ist geneigt, ein Buch, das offenkundig von einem Scharlatan geschrieben ist, sofort wegzulegen – wenn dieser Scharlatan nicht weithin als bedeutender Philosoph anerkannt wäre und ihm nicht Tausende als Leser und Zuhörer lauschen würden. Nichtsdestotrotz bleibt die Lektüre ärgerlich, weil den aufmerksamen Konsumenten das Gefühl nicht verlässt, permanent betrogen zu werden. Einige weitere Beispiele: „Im frühchristlichen Diskurs wurde der Augustinsche Begriff des Körpers ... durch eine andere Logik ersetzt, nämlich die der Asketen/Märtyrer (der Märtyrer: ein Zeuge, der durch sein Leiden die Wahrheit

³³ Agamben, *Zeit*, a.a.O., 50.

³⁴ Slavoj Žižek, *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000, 17.

³⁵ Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/Main 1985, 13.

Gottes bezeugt).³⁶ Unter Frühchristentum versteht man gewöhnlich die Epoche, bevor das Christentum römische Staatsreligion wurde, jedenfalls ganz sicher nicht die Zeit nach dem Tod des Heiligen Augustinus im Jahr 430. Ähnlich drückt sich Žižeks Ahnungslosigkeit an einer Stelle aus, wo er Petrus und Paulus verwechselt, indem er ausgerechnet Letzteren mit der „Institutionalisierung der Kirche“ identifiziert.³⁷ Und auch auf nichtreligiösem Gebiet, nämlich bei Marx, hat der sich ständig als leninistischer Intellektueller inszenierende Žižek nicht den blassesten Schimmer. So schiebt er Marx – wie um zu zeigen, dass es tatsächlich so etwas wie einen Vulgärstalinismus geben kann – einen Begriff von Kommunismus unter, der in einer „Gesellschaft reiner ungezügelter Produktivität“ bestehen soll.³⁸ Diesen Unsinn kann nur teilen, wer mit Žižek der Meinung ist, dass man sich Marx nicht „unter Umgehung Lenins“ zuwenden kann.³⁹ Und ohne Heidegger geht es offenbar auch nicht: So lässt der große Marxist Žižek den Leser wissen, „daß der kapitalistische Exzeß sich nicht auf der ontischen Ebene einer bestimmten Gesellschaftsorganisation erklären läßt“⁴⁰ – also doch nur auf einer ontologischen, die er doch eigentlich Adorno und Horkheimer untermogeln wollte.

Wie dem auch sei: Angesichts dieser Fülle von pseudophilosophischen Beliebigkeiten ist es schwierig genug, die Kernaussage der Žižekschen Paulus-Interpretation zu extrapolieren, und es besteht immer die Gefahr, mehr Logik in die Argumentation zu projizieren als sie eigentlich aufweist. Die erste Bemerkung, die an dieser Stelle zu machen ist, lautet, dass Žižek, anders als Agamben und Badiou, kein Paulus-Buch geschrieben hat, sondern sich in insgesamt drei Monographien *auch* mit Paulus beschäftigt hat. Neben *Die gnadenlose Liebe* und *Die Puppe und der Zwerg – Das Christentum zwischen Perversion und Subversion* wird insbesondere in *Das fragile Absolute* die Beschäftigung mit Paulus gesucht.⁴¹ Insofern das letztere Buch dabei am systematischsten vorgeht, sei die Kritik an ihm entfaltet.

Für Žižek, mehr noch als für Badiou, ist das paulinische Christentum die Antithese des Judentums: „Das Judentum, mit seiner ‚hartnäckigen Bin-

³⁶ Žižek, *Absolute*, a.a.O., 29.

³⁷ Žižek, *Absolute*, a.a.O., 6.

³⁸ Žižek, *Absolute*, a.a.O., 19.

³⁹ Žižek, *Absolute*, a.a.O., 6.

⁴⁰ Žižek, *Absolute*, a.a.O., 17.

⁴¹ Slavoj Žižek, *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt/Main 2001; Slavoj Žižek, *Die Puppe und der Zwerg – Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt/Main 2003.

dung⁴ an die uneingestandene gewaltsame Gründungsgeste, welche die Rechtsordnung als ihr gespenstisches Supplement verfolgt, ist nicht nur in sich selbst gespalten zwischen einer ‚öffentlichen‘ Seite des symbolischen Gesetzes und seiner obszönen Kehrseite – der ‚virtuellen‘ Erzählung von dem nicht wiedergutzumachenden Exzeß der Gewalt, der die Herrschaft des Gesetzes etablierte –, sondern diese Spaltung ist zugleich die zwischen Judentum und Christentum.“ Das Christentum sei also durchaus aus dem Judentum hervorgegangen, bilde aber gewissermaßen dessen bessere Hälfte, insofern es das „Ur-Verbrechen“ der Juden denunziere.⁴² Was ist mit diesem „Ur-Verbrechen“ gemeint? Auch wenn das Wort „Bindung“ eigentlich an die *Nichtopferung* Isaaks im Buch Genesis gemahnen müsste, ist davon auszugehen, dass Žižek so wenig mit dem Hebräischen vertraut ist, dass er hier wieder einmal völlig sinnlos von einem Wort Gebrauch macht, das er nicht versteht. Denn er meint etwas anderes: Freuds These, dass die Hebräer Moses getötet haben, weil sie dessen bilderlosem Monotheismus nicht gewachsen waren.⁴³ Im Anschluss an diese These schreibt Freud über Paulus: „Es ist eine ansprechende Vermutung, daß die Reue um den Mord an Moses den Antrieb zur Wunschphantasie vom Messias gab, der wiederkommen und seinem Volk die Erlösung und die versprochene Weltherrschaft bringen sollte. Wenn Moses dieser erste Messias war, dann ist Christus sein Ersatzmann und Nachfolger geworden, dann konnte auch Paulus mit einer gewissen historischen Berechtigung den Völkern zurufen: Sehet, der Messias ist wirklich gekommen, er ist ja vor euren Augen hingemordet worden... Das arme jüdische Volk, das mit gewohnter Hartnäckigkeit den Mord am Vater zu verleugnen fortfuhr, hat im Laufe der Zeiten schwer dafür gebüßt. Es wurde ihm immer wieder vorgehalten: Ihr habt unseren Gott getötet. Und dieser Vorwurf hat recht, wenn man ihn richtig übersetzt.“⁴⁴ Aber eben diese Übersetzung, die darin besteht, dass diejenigen, welche die Gottestötung in Form der Schuldzuweisung an die Juden aussprechen, sich durch diese Aussprache als entsühnt wahrnehmen, will Žižek nicht als Prinzip des Christentums akzeptieren. Denn für ihn ist es unmöglich, mit dem Trauma dieses Verbrechens „zu Rande kommen“ zu können.⁴⁵ Paulus ist für ihn derjenige, der die „Verquickung des Gesetzes und

⁴² Žižek, *Absolute*, a.a.O., S. 125f.

⁴³ Vgl. Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XVI: *Werke aus den Jahren 1932-1939*, Frankfurt/Main 1999, 148 f, 208.

⁴⁴ Freud, *Moses*, a.a.O., 196.

⁴⁵ Žižek, *Absolute*, a.a.O., 126.

seines gespenstischen Doubles“ genau dadurch überschreitet, dass er im Begriff der Liebe (*agape*) das Gesetz für tot erklärt.⁴⁶ Er stimmt also mit Agamben und Badiou darin überein, dass der Aufstand gegen das Gesetz *das* Kennzeichen der paulinischen Theologie ist, nur ergänzt er, dass mit der Geltung des Gesetzes notwendig dessen gewalttätige Genesis verbunden ist. Das Christentum ist aus dieser Perspektive jene Religion, welche „den Teufelskreis[.] von Gesetz und Überschreitung“ überwunden hat, der das Judentum noch immer kennzeichne.⁴⁷ Erst durch diese Überschreitung wäre auch eine besondere Form des Universalismus möglich, in der „jedes Individuum unmittelbaren Zugang zur Universalität (des Nirwanas, des Heiligen Geistes, der Rechte und Freiheiten des Menschen)“ habe.⁴⁸ Diesem Universalismus stehe eine Konzeption gegenüber, die am Begriff des Volkes festhält und den Einzelnen diesem subsumiert. Paulus aber stehe dafür, diese „ethnische ‚Substanz‘“ abzulehnen und ihr mit „Geringachtung“ zu begegnen: „Für einen Christen gibt es weder Männer noch Frauen, weder Juden noch Griechen.“⁴⁹ Das Problem für einen solchen Universalismus ist nur: Was passiert, wenn sich ein Volk dieser abstrakten Gleichheit nicht fügen will und auf seiner Besonderheit besteht? Jeder, der verfolgt, was Slavoj Žižek in der Tagespresse regelmäßig zum Besten gibt, wenn es um den Staat Israel geht, der angeblich den Gazastreifen zusehends in „das größte Konzentrationslager der Welt“ verwandele und das Westjordanland „palästinenser-rein“ machen wolle⁵⁰, wird nicht erstaunt sein zu hören, dass sich auch hinter Žižeks Paulusbegeisterung ein notdürftig ‚historisierter‘ Hass auf den Zionismus verbirgt: „Es verwundert daher nicht, daß sowohl diejenigen, die sich mit der jüdischen ‚nationalen Substanz‘ identifizierten, als auch die griechischen Philosophen und die Befürworter des globalen Römischen Reiches das Auftreten Christi als lächerlichen und/oder traumatischen Skandal empfanden.“⁵¹

⁴⁶ Žižek, *Absolute*, a.a.O., 127.

⁴⁷ Žižek, *Absolute*, a.a.O., 128.

⁴⁸ Žižek, *Absolute*, a.a.O., 131.

⁴⁹ Žižek, *Absolute*, a.a.O., 131.

⁵⁰ Slavoj Žižek, *Was passiert, wenn nichts passiert*, In: *Frankfurter Rundschau* vom 26. August 2009.

⁵¹ Žižek, *Absolute*, a.a.O., 131.

Die Unmöglichkeit des Neopaulinismus

Es scheint fast so zu sein, dass jeder Versuch, sich Paulus heute *unmittelbar* anzueignen – also ohne eine Reflexion auf dessen Scheitern nach dem Ausbleiben der Parusie – im Antisemitismus mündet. Um diese These zu erhärten, wäre es sicher angezeigt, sie auch an anderen als postmodernen Paulus-Interpretationen auszuweisen, weshalb sie in ihrer Pauschalität zunächst Hypothese bleiben muss. Und doch ist bemerkenswert, wie sehr sich die genannten Autoren um die Erkenntnis herumdrücken, dass die bestehende Gesellschaft, die sie doch sonst so wortreich verteufeln, weiterhin eine unversöhnte ist. Das bedeutet, auf die Ebene der Theologie übertragen, dass der Messias offenkundig noch nicht gekommen ist, weshalb die Geltung des Gesetzes – und das mosaische Gesetz ist dessen Urbild – weiterhin ein Gebot der Vernunft ist. Kritische Theorie der Gesellschaft und der muntere große Sprung nach vorn, welcher sich heute auf die fröhliche Wissenschaft eines Martin Heidegger bezieht, sind nicht nur vollkommen inkompatibel miteinander, sondern von ihrer ganzen Anlage her gegensätzlich: Geht die kritische Theorie vom falschen Ganzen aus und betrachtet gerade in dieser strengen Negativität die Dinge so, „wie sie vom Standpunkt der Erlösung sich darstellten“⁵², setzt der Neopaulinismus auf den Triumph des Willens und akzeptiert keinerlei Grenzen außerhalb des eigenen narzisstischen Programms. Angesichts der Persistenz des Antisemitismus die Herrschaft des Menschen über den Menschen dadurch aufheben zu wollen, dass man im Namen eines abstrakten Universalismus die Menschen zur willkürlichen Jagd auf die Nichtdazugehörigen ermutigt – die „halsstarrigen Juden“ (Martin Luther) –, kann nur heißen, dass sich die postmoderne Linke näher am Umschlag in die Barbarei befindet als ihr vermutlich selbst bewusst ist.

⁵² Theodor W. Adorno, *Zum Ende*, in: ders., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/Main 1985, 333.

Jean-Luc Nancy

Von der Geburt neuer Subjekte
Ein Gespräch

Widerspruch: Herr Professor Nancy, in historiographischer Hinsicht scheinen Ausdrücke wie *revolutionäres Subjekt* (Marx), *Klassenbewusstsein* und *revolutionäre Partei* (Luxemburg, Lukács oder Gramsci) eine recht klare Bedeutung zu haben. Dies dürfte auch noch für das *revolutionäre Bewusstsein* der Studentenbewegung der 60er Jahre gelten und heute wieder eine Rolle spielen, wenn besonders die *subjektiven* oder *spontanen* Momente eines revolutionären Bewusstseins hervorgehoben oder postuliert werden.

Wie steht es Ihrer Auffassung nach heute um ein distinktives Minimalverständnis? Ist bei *revolutionär* stets auch eine Durchbrechung von *Evolutionären* mitzudenken und damit eine Ambiguität zwischen einer Geschichtsteleologie und dem Verlassen theoretisch umrissener Entwicklungslinien und Erwartungen? Müssen solche Bruchlinien und Transgressionen dann nicht als gleichsam kontingente anthropologische Konstanten gedacht werden? Hinzu kommt, dass der Begriff *Subjekt* hierbei einen hohen Abstraktionsgrad zwischen Verweisen auf Individuen und auf Kollektive einnimmt.

Nancy: Mir scheint der Begriff „Revolution“ in der Tat aufs Engste mit dem des „Subjekts“ verbunden zu sein, d.h. mit einer autonomen Entscheidungs- und Handlungsinstanz, die in den Lauf der Geschichte einzugreifen vermag. Die erste Revolution war zweifellos diejenige, aus der die griechische „polis“ als „Subjekt“ hervorgegangen ist, das heißt als autonom Handelnde in Bezug auf jede andere Macht. Diese Revolution, wie alle folgenden, war also selbst die Verwirklichung nicht eines Subjekts, sondern der Geburt eines Subjekts durch das Auslösen von Strukturen, die gleichzei-

tig imperiale und Stammesstrukturen waren. Alle Revolutionen bringen ihre Subjekte hervor: den freien Bürger, den Produzierenden, den Republikaner, den Anhänger der islamischen Republik usw. Aber eine Revolution bricht nicht aus ohne einen Moment des Verschwindens oder der Zäsur zwischen einem Subjekt, das stirbt, und einem Subjekt, das entsteht.

Aber andererseits verbindet sich mit der Idee des revolutionären Subjekts (eigentlich eine Art Tautologie) die Idee einer radikalen Umwälzung als Voraussetzung für die Existenz einer ganz neuen Subjektivität, wie bei der Geburt eines Kindes. Eine solche Umwälzung oder Umwendung – *revolutio orbis* – vollzieht sich freilich nie anders als in einem sehr langen Zeitraum. Die Entwicklung der griechischen polis beispielsweise vollzog sich vom 9. bis zum 4. Jahrhundert. Die Französische Revolution dauerte tatsächlich etwa von 1750 bis 1850. Diese lange Dauer beruht auf einer anderen Logik als auf der des als bewusst und selbstbestimmt verstandenen „Subjekts“.

Widerspruch: Wie wäre vor diesem Hintergrund ein *revolutionäres Bewusstsein* zu bestimmen? Zumal sich die Frage stellt, wem es überhaupt zuzusprechen wäre: der Instanz einer Theoriebildung oder/und den Gesellschaften, auf die sie ausgerichtet ist? In Ihrem Buch *L'oubli de la Philosophie* (1986; dt. *Das Vergessen der Philosophie*) nehmen solche Fragen einen bedeutenden Stellenwert ein.

Nancy: Vielleicht sind wir in eine Revolution der Revolution sowie in eine Revolution des Subjekts eingetreten. Die Geschichte, die der Schauplatz der Handlungen des revolutionären Bewusstseins zu sein schien, eine Geschichte, durch einen „Fortschritt“ oder durch eine Teleologie eingenommen, d. h. durch ein Geschichts-Subjekt, dessen sicht- und berührbares Antlitz das individuelle oder kollektive Subjekt sein sollte, verkörpert in Gestalten (Robespierre, Lenin, Hitler, Mao), diese Geschichte hat gleichsam ihre Subjekt-Natur niedergelegt. Sie wird „Ereignis“, unvorhersehbares Auftauchen und unbestimmtes Ziel. Es bleiben natürlich die Ideen der Gerechtigkeit, der Gleichheit, der Emanzipation; aber jede dieser Ideen wird von Anzeichen des Zweifels, der Komplexität, der utopischen Ferne begleitet (Heute spricht man anscheinend wieder viel von „Utopie“, was immer nichtrevolutionär ist).

Es ergibt sich das sehr bemerkenswerte Phänomen, dass die überall wieder aufgeflamten Revolten – soziale, nationale, kommunitaristische, identitäre, ökonomische – sich nicht zu revolutionären Bewegungen entwickeln. Im

Gegenteil privilegieren viele Philosophen den Augenblick der Revolte, des Aufstands ohne revolutionäre Perspektive. Man stellt der Tugend des Aufbruchs, des Elans die gefährliche Schwerfälligkeit der Installation, der Institution gegenüber. Darum bleibt die Pariser Kommune von 1871 eine Art gloriose Gestalt: Sie war nur sehr gering institutionalisiert, sie hat sich nicht etabliert, hat es vielleicht nicht gewollt, jedenfalls nicht in der kurzen Zeit, die ihr zur Verfügung stand. Sie war kein „revolutionäres Subjekt“, vielmehr eine bewunderungswürdige Geste, ein Augenblick des Genusses über die Politik hinweg - fast! Kein „Subjekt“, sondern eine flüchtige Ausnahmeerscheinung. Und wie oft bemerkt worden ist, hat sie nicht viele Bildnisse ihrer selbst erzeugt ...

Widerspruch: In Ihren Überlegungen in *Vérité de la démocratie* und *Démocratie finie et infinie* (2008; dt. *Wahrheit der Demokratie*) machen Sie auf nichtpolitische Register des Demokratischen aufmerksam, das dezidiert im Wortsinn von „demos“ und „kratein“ verstanden werden sollte. Ihr Plädoyer gilt einer „Erfindung von Zwecken“, einer „Überschreitung“ von Bruchlinien zwischen Demokratie und Politik. Demokratie wird von Ihnen somit weder im Sinne einer homogenisierten Gesamtheit von Subjekten noch als Form und Modus staatlicher Machtausübung verstanden.

Das Motiv einer solchen „Überschreitung“ kann durchaus in begriffliche Nähe zu dem Revolutionären gebracht werden, dem die obigen Fragen gelten. Wie situieren Sie in diesem Kontext Ihr Motiv einer Erfindung oder Neuerfindung von Zwecken?

Nancy: Man könnte sagen, dass eine neue Erfindung von Zwecken keine Erfindung von neuen Zwecken ist. Ich will sagen, es geht darum, das Schema der Zwecke, der Finalitäten, der angestrebten und zu erreichenden Ziele zu verlassen, so etwa die „klassenlose Gesellschaft“ oder die „Internationale“ als „menschliche Gattung“ (wie es die kommunistische Hymne formuliert). Ich kritisiere damit auf keinen Fall den Elan, der die Internationale beflügelt hat, ganz im Gegenteil. Ich kritisiere die Bewegung, die es übernommen hat, diese Ziele festzulegen, zu ersinnen und darzustellen, diese „Gesellschaft“ und diese „Menschheit“ – ohne darüber ins Undar- und Unvorstellbare hinauszugehen. Kant hat gesagt, dass der Mensch Ziel der Natur ist, weil er das Sein der Zwecke ist: Er ist somit ein stets entweichendes Ziel. Gerade das zeigt uns heute die unendliche Vervielfältigung der Ziele der Technik.

Wir müssen das undefinierte Ziel erfinden; das meint, dasjenige Ziel, das man nicht darstellen kann: die Gerechtigkeit, die man nicht definieren, die Würde, die man nicht beschreiben kann. Weder das Recht noch die Ethik ist an die eine oder die andere angepasst. Demokratie verlangt weniger, Ziele zu erfinden, als vielmehr das Sein der Ziele zu erfinden, den Menschen als solchen, der „den Menschen unendlich überschreitet“, wie Pascal sagt.

Widerspruch: Sehen Sie in der heutigen Theoriedebatte eine Verschiebung oder gar Verabschiedung von geschichtsphilosophischen Ansätzen und sozial-ökonomischen Analysen hin zu sozialpsychologischen Ansätzen oder auch zu teils (quasi-)religiösen Definitionsversuchen von revolutionärer „Subjektivität“?

Nancy: Ich weiß nicht ganz genau, was sich in diesen Debatten abspielt. Aber alles, was aus der „Sozialpsychologie“ kommt, ist völlig kraftlos. Das ist ein Teufelskreis; man tauscht das Bild dessen aus, was es bereits gibt und was erstarrt ist. Die religiösen Tendenzen sind ein weiterer Teufelskreis: Man projiziert in den Himmel, was auf der Erde Schwierigkeiten macht (in dieser Hinsicht hat sich seit Marx nichts geändert).

Die einzige Wahrheit liegt für mich im Bewusstsein dieser Tatsache: Unsere Zivilisation wird vollständig vom Gesetz des Geldes beherrscht, d. h. vom allgemeinen Äquivalenzprinzip (in Marxscher Terminologie). Wir haben einen einzigen übergeordneten Wert, das ist der Wert als Äquivalenz. Indes ist jeder „Wert“ (oder „Sinn“, das ist das Gleiche) notwendigerweise inäquivalent und absolut. Nicht „Wert“, sondern „Würde“, d. h. absoluter Wert, der zu jeder Singularität gehört.

Eine „revolutionäre Subjektivität“ ist heute das Bewusstsein von der absoluten Beziehung des Subjekts zum Absoluten. Das ist eine Formel Kierkegaards – aber sie beinhaltet nicht notwendig die Religion!

Widerspruch: In *L' amour, après-demain* (2008; dt. *Die Liebe, übermorgen*) geben Sie eine Hegeldeutung, in der Sie ein „fin infinie“, ein unendliches Ziel bzw. Ende, hervorheben, gleichsam eine negative Teleologie.

Nancy: Wenn Sie wollen, ja. Und das ist ein wenig das, was ich weiter oben über Ziele zu sagen versucht habe.

Aber über die negative Theologie hinaus gibt es die mystische Theologie: Sie gibt sich nicht damit zufrieden, jede göttliche Qualität zu verneinen und so auf eine „Überessentialität“ von Gott zuzusteuern, sondern sie geht in

Gott über, sie verlässt jede Subjektivität (und jede Objektivität), um zu gehen ... „in Gott“, was aber bedeutet, in nichts, in niemanden, sondern in die Liebe, in die Kunst, in die Empfindung, in den Elan, ins Ausgesetztsein, in alle Formen des Draußenseins ...

Widerspruch: Ist es so, dass der mit einem unendlichen Ziel bzw. Ende verbundene Widerspruch seine Auflösung allein im Begriff eines stets aktual Unendlichen im Sinne einer „Überschreitung seiner selbst“ erfährt?

Nancy: Ja. Ich würde es mit den Worten Heideggers sagen: Ereignis, Ent-
eignis, Zueignis – alle drei zusammen. Was heißt eine solche Einheit? Vielleicht nicht eine „Einheit“, sondern die aktual unendliche Bewegung der Drei: ER/ENT/ZU. ER eingehend in ENT, ENT sich als ZU nach ER richtend, ausdehnend ...

Widerspruch: In *Identité. Fragments, franchises* (2010; dt. *Identität. Fragmente, Freimütigkeiten*) schreiben Sie von einer fatalen Überschneidung von „subjektiver“, im Sinne von Volk, Kultur, Gemeinschaft, und „objektiver Identität“, im Sinne des Politischen. Diese Überschneidung bewirke ebenso den „auf vague Weise magischen oder soteriologischen Gebrauch“ der Politik wie sie die „Kraft der Verführung eines Angebots vollständiger, politisch-religiöser Identität“ enthalte.

Wie ist aus philosophischer Perspektive mit diesen disparaten Vorstellungen von Gemeinschaft oder Vereinigung und den verschiedenen Modi solch identitären oder identifizierenden Denkens und Strategierens umzugehen?

Nancy: Dazu möchte ich nur folgendes sagen: Identität gibt es von einem „Idem“ – „das Selbe“. Das Selbe muss wohl das Selbe sein als/wie sich selber. Dazu soll es als Anderes in sich/für sich wirken. Ich bin nie das Subjekt meiner Identität: sie kommt von außen, sie bleibt im Außen.

Und das ist im Wort „idem“ schon gegeben: is (dieser) + dem (ein Suffix, das so viel bedeutet wie: „dieser, ja, genau dieser und kein Anderer“). Das Idem braucht also andere Idem, die es zeigen können ...

Übersetzt aus dem Französischen von Jadwiga Adamiak

Christopher Knoll

**Dialektischer Denkprozess als
Performance**

Slavoj Žižeks öffentlich-kritische Intelligenz

Das vorherrschende Misstrauen gegenüber Žižek

Žižeks Denkinhalt wird seit einiger Zeit äußerst kritisch beäugt: Er sei ein gefährlicher Radikaler. Er schreibt Bücher wie *Auf verlorenem Posten* und *Die Revolution steht bevor. 13 Versuche über Lenin*. Bereits die Klappentexte lösen diverse Alarmglocken aus. Dabei ist Žižeks Anliegen überdeutlich: Er kann nicht akzeptieren, dass das als freiheitlich verstandene Subjekt (deswegen auch Žižeks Versuch einer Wiederannäherung an eine cartesische Subjektfigur seit seinem *Die Tücke des Subjekts*) den Diffusions- und Partialisierungsstrategien des Konsumkapitalismus zum sprichwörtlichen Opfer fällt, und damit Politik als partikularer Identitätskonsumfaktor verkommt. Den Grund für diese postmoderne, postdemokratische Form (Colin Crouch) sieht Žižek auch im eindeutigen Mangel an marxistisch-philosophischer Anstrengung, dem ideologiekritisch und öffentlichkeitswirksam entgegenzusteuern:

The ultimate cause of this moralistic depolitization is the retreat of the Marxist historico-political project. A couple of decades ago, people were still discussing the future of humanity – will capitalism prevail or will it be supplanted by Communism or another form of 'totalitarianism'? – while silently accepting that, somehow, social life would continue. Today, we can easily imagine the extinction of the human race, but it is impossible to imagine a radical change of the social system – even if life on earth disappears, capitalism will somehow remain intact. (Slavoj Žižek: The universal exception. Attempts to escape the logic of capitalism, New York: Continuum 2006, 149)

Sieht man Žižeks Projekt auf der Folie dieser eindeutigen Einschätzung der Situation, so ist er weder wild assoziativ noch ein clownesker Scharlatan, sondern seine Argumentation womöglich bis ins Äußerste kohärent.

Neu-Interpretation von Lenin

Žižek erklärt in einer zentralen Stelle in *Die Revolution steht bevor*, wie er die Figur des Wiederholens von Lenin versteht:

Consequently, to REPEAT Lenin does NOT mean a RETURN to Lenin – to repeat Lenin is to accept that 'Lenin is dead', that his particular solution failed, even failed monstrously, but that there was a utopian spark in it worth saving. To repeat Lenin means that one has to distinguish between what Lenin effectively did and the field of possibilities he opened up, the tension in Lenin between what he effectively did and another dimension, what was 'in Lenin more than Lenin himself.' To repeat Lenin is to repeat not what Lenin DID, but what he FAILED TO DO, his MISSED opportunities. (Slavoj Žižek: Revolution at the Gates, London: Verso 2004, 329)

Würde man für eine kurze Zeit nicht mehr beim Negativen verweilen, könnte man auch positiv sagen, Lenins Gestus sollte – laut Žižek – *aktualisiert* werden. Warum ist nach Žižek diese Aktualisierung notwendig?

Neudefinition des revolutionären Subjekts

In der sehr klar strukturierten Interviewsammlung *Conversations with Žižek* von Glyn Daly umreißt Žižek ein für ihn als Marxisten zentrales Problem der heutigen Linken:

The problem for me is, what is the working class today? I think that we should certainly abandon any fetish about the centrality of the working class. But at the same time we should abandon the opposite (postmodern) fetish: that the working class is disappearing; that it is meaningless to speak about the working class. Both are wrong. (Slavoj Žižek/Glyn Daly: Conversations with Žižek, Cambridge: Polity Press 2004, 145 f.)

Sich bewusst, dass eine klassische Definition der Arbeiterklasse und der damit einhergehenden Erneuerung derselben als Fetisch-Konzept im heutigen sozialpolitischen Rahmen überholt ist, nähert er sich in *Defence of lost causes* dann uneingeschränkt des u.a. von Zygmunt Bauman geführten Diskurses des „Teils ohne Anteil“ (Subtraktion des kleinsten gemeinsamen Nenners an gemeinsam Ausgeschlossenem, sprich: der Barriere an der Teilhabe am symbolischen Agon, der erst einen grundsätzlichen politischen Antagonismus zu schaffen weiß) an:

... if the principal task of emancipatory politics of the nineteenth century was to break the monopoly of the bourgeois liberals by politicizing the working class, and if the task of the twentieth century was to politically awaken the immense rural population of Asia and Africa, the principal task of the twenty-first century is to politicize – organize and discipline – the ‘destructured masses’ of slum-dwellers. (Slavoj Žižek: In defence of lost causes, London 2009, 427)

Es ist interessant, dass Žižek den Fokus hier aber in den letzten Jahren nach der Konjunktur der Krise mitverschoben hat - im Sinne Lenins also die „Aufspürbarkeit“ von potentiellen revolutionären Subjekten je nach Krisenlogik changiert. Es geht um die Jugendlichen in den Pariser *Banlieues* zu den Aufständischen der *Tabir-* und *Syntagmaplatzes* zur *Occupy*-Bewegung. Das Gefühl des vom politischen Agon Ausgeschlossen-Seins betrifft aber alle; denn jede einzelne dieser Bewegungen hat die Potenz, als symbolischer Singular für eine Universalie (des Ausgeschlossen-Seins) zu stehen.

Kritik Žižeks an Alain Badiou's Begriff des Ereignisses (événement)

Dies bedeutet aber u.U. auch einen Ansatzpunkt für Žižeks Kritik an Badiou's Konzept des *événement*: Man kann auf den richtigen Zeitpunkt für ein *événement* nicht warten. Wäre dies als Gedankenfigur möglich, dann stellte das *événement* so etwas wie ein säkularisiertes Wunder dar, einen ontologischen Einbruch, eine Revolution ohne Revolte, der schlussendlich nicht mehr mit der Gedankenfigur eines freien Willens des Subjekts (das sich aus Partikularem mittels freier Entscheidung zum Kollektiv formt), das diesen auch tatsächlich herbeiführen kann, kompatibel wäre:

... the fact that the evental irruption functions as a break in time, introducing a totally different order of temporality ... means that, from the perspective of non-evental time of historical evolution, there is never a ‘right moment’ for the revolutionary event, the situation is never ‘mature enough’ for a revolutionary act – the act is always, by definition, ‘premature’. (In defence of lost causes, a.a.O., 329)

Gleichzeitig ergibt sich allerdings das Problem, dass, dialektisch gesprochen, das *événement* als solches nicht zum Zeitpunkt seiner „Durchagierung“ selbst schon erkannt werden kann:

Life occurs in terms of what the theory of autopoietic systems refers to as emerging property. Something emerges which then retroactively causes its own causes. You don't simply have cause and effect. You have a cause that somehow retroactively posits, causes, its own presuppositions. You have to have this fundamental circuit. This for me is the central problematic. When we speak about a cause retroactively causing or positing its own presuppositions, we are speaking about a certain elliptic self-enclosure. (Conversations with Žižek, a.a.O., 138 f.)

Dialektik des freien Aktes

Um diese Analogie anders auszudrücken: Ein freier Akt ist nicht positiv planbar, aber im Nachhinein als solcher interpretierbar. Die Freiheit besteht folglich zunächst darin, sich überhaupt eine Situation *in potentia* vorstellen zu können, zu der man sich als Subjekt in Negation setzt, also ‚ex-zentriert‘, sprich eine Totalität (die des weltweiten Kapitalismus) als nicht abgeschlossenen anerkennt durch die Bewegung des Sich-aus-ih-Setzens. Dies wird von Erik M. Vogt in einem Nachwort zu Žižeks ‚Der Mut, den ersten Stein zu werfen‘, schön verdeutlicht:

... der Akt wird weder von der spezifischen gesellschaftlich-politischen Situation determiniert, noch greift er von einem myteriösen Außen her in die gesellschaftlich-politische Situation ein, sondern er ist möglich gerade auf der Grundlage einer ideologiekritisch enthüllten ontologischen Unabgeschlossenheit und Inkonsistenz der Situation. Žižeks dialektischer Materialismus, der (einen Anspruch auf) Universalität mit Kontingenz verbindet, gelingt es also, gerade jenen zwei Begriffen, die vom zeitgenössischen politischen Diskurs vielfach geächtet oder zumindest als Anachronismen betrachtet werden (den Begriffen der Revolution und der Ideologiekritik), erneut philosophisch-politische Sprengkraft zu verleihen: Denn der Nachweis, dass der Akt nicht auf bereits bestehende ‚objektive Bedingungen‘ zurückgeführt werden kann, lässt zugleich dialektisch erkennen, dass diese ‚objektiven Bedingungen‘ immer schon minimal gesetzt worden sind. (Nachwort zu Vogt: Der Mut, den ersten Stein zu werfen, Wien 2008, 168 f.)

Im Sinne des materialistischen Dialektikers Žižek wären zwei dieser (gekoppelten) In-Negation-Setzungen folglich diejenige des Kapitalismus als ‚alternativlose‘ Wirtschaftsform, der jetzigen demokratischen Staatsformen als im großen Stile überarbeitungsbedürftig. Žižek folglich vorzuwerfen, er wiederhole sich inhaltlich sehr oft, kann nach seiner eigenen Logik deshalb ja gerade kein Manko sein, genauso wenig, dass er seine formalen Modi (copy-paste-recopy-insert etc.) ständig je nach Publikum variiert. Seine Kohärenz liegt in der Übernahme der Luxemburgischen Idee einer permanenten Revolution.

Žižeks Kritik an der gegenwärtigen Linken. Rückkehr zu Marx und Lenin

Žižeks durchgängige Kritik an den kurrenten soziopolitischen Theorien der gegenwärtigen Linken richtet sich dementsprechend auf das, was er als ihre konzeptionelle „Scheu“ versteht, zum orthodoxen, fundamentalen Kritikpunkt Marxens zurückzugehen:

First, I don't accept as the level of a modern left the so-called identitarian struggles of postmodern multiculturalism: gay rights, ethnic minority demands, tolerance politics,

antipatriarchal movements and so on... To avoid any misunderstanding, I am not opposed to multiculturalism as such; what I am opposed to is the idea that it constitutes the fundamental struggle of today... The second form of leftist politics – which I also reject – could be characterized as a kind of pure politics which is associated mainly with Badiou and at least a certain version of Laclau and Mouffe ... I think that Badiou is really a Jacobin; the last surviving Jacobin in the French tradition. He focuses on a pure egalitarian democratic logic, and although of course he is anticapitalist, there are no specific political demands regarding the economy... And although the French Jacobin orientation of pure radical politics and the more Anglo-Saxon orientation of multiculturalist struggle are opposed to each other, they nonetheless share something: the disappearance of economy as the fundamental site of the struggle... Apart from these two main orientations, we also, of course, have a classical Trotskyism which I think represents something of a tragic position because it is always addressed to the fetish of the working class as a revolutionary party... Of course I am radically opposed to Third Way politics, ... They openly say that capitalism is the only game in town and the whole idea is how to engage with global capitalism while maintaining a certain level of equality, social rights and so on... What all these four positions have in common is that either they endorse capitalism or they ignore it as a central problem... The basic insight of the Marxist critique of political economy – of commodity fetishism and so on – is that the economy has a certain prototranscendental social status. (Conversations with Žižek, a.a.O., 145 f.)

Wenn Žižek sich darüber hinaus in letzter Zeit auf Lenin beruft, so deshalb, weil er zusätzlich zum Fehlen einer ökonomischen Grundkritik seitens der Linken und der Erarbeitung von Alternativen zum Kapitalismus vor allem das Fehlen des öffentlichen Engagements anprangert. Es erklärt sich in diesem Sinne auch die immanente Kritik Žižeks an den Pariser *Banlieue*-Aufständen (der „Ausgeschlossenen“) durch die Tatsache, dass die von den Jugendlichen ausgehende Gewalt letztendlich gegen kein konkretes Ziel gerichtet war (die Jugendlichen verbrannten wahllos Autos, schlugen aber nicht z.B. die Scheiben der lokalen Rathäuser ein). Diese Kritik ist in dieser Hinsicht aber auch doppelt akzentuiert: Einmal gegen den Mangel an Objekt groß A (Staat als erkennbares Feindbild), gegen den die Jugendlichen nicht zu Felde gezogen sind, und einmal gegen die linken Intellektuellen, die Jugendlichen nicht in dieser Hinsicht „organisiert“, zumindest zum Nachdenken angeregt zu haben.

Mit anderen Worten: Žižek sieht mit dem Lenin der Phase der Oktoberrevolution (*Staat und Revolution, Aprilthesen*) die Notwendigkeit, das Proletariat /Prekariat schneller organisieren zu können; denn selbst so etwas wie die Kommune von 1871 ist momentan nicht einmal in Ansätzen möglich. Den Jugendlichen fehlt die Potenz, sich der symbolischen Produktionsmittel,

spricht der intellektuellen Ökonomie, zu bemächtigen (für Žižek wäre es z.B. angesichts des Facebook-Eigentum-Monopols eine Farce, von „creative commons“ zu sprechen, schon allein auf der Ebene formaler Vorgaben der Wissenstauschorganisation).

Zudem folgt auf die Möglichkeit von Selbstorganisation durch Teilhabe an symbolischen Produktionsprozessen (Internet) noch lange nicht die reale Potenz, den Master-Signifier zu stürzen (siehe die aktuelle Erlahmung der ersten Euphorie der *Tabirplatz*-Revolte und die einsetzende Restauration seitens des Militärs).

Verstärkte öffentliche Präsenz: Die Rolle des Intellektuellen

Insofern ist es konsequent, dass sich Žižeks öffentliche Auftritte seit der Krise stark vermehrt haben (im Rahmen der *Occupy*-Bewegung), trotz der Gefahr, sinnentleerte Label seitens der Medien („Rockstar“, „Elvis der Kulturtheorie“, „gefährlicher Radikaler“) aufgestempelt zu bekommen. Im Gegensatz zum klassischen kommunistischen Intellektuellen behauptet Žižek nicht mehr die „Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung“ zu besitzen, sondern betrachtet es als Aufgabe des öffentlichen Intellektuellen, die richtigen Fragen zu stellen, in diesem Falle die drängenden Fragen nach einer möglichen Neuerfindung von Demokratie in „kommunistischer“ Absicht:

Our societies are returning more and more to some kind of Apartheid-logic. There are people who are in and people who are out. All this slowly, slowly, is – I think – approaching a kind of a zero-point, where the fundamental coordinates of our societies, freedoms and so on, are potentially threatened ... Democracy will have to become reinvented, or it will simply become obsolete [<http://www.youtube.com/watch?v=Iie-JmimGRNY>:]

Dass das System offen bleiben muss, wird bei seiner Antwort auf die Frage, was er nun, nach eigener Erfahrung, von der *Occupy*-Bewegung halte, klar:

I never liked these big, enthusiastic moments, what interests me is the day after. [ebd.]

Dass er der Sache der Aufständischen im besten Sinne des kritischen Intellektuellen „treu bleibt“, nämlich zu ihnen und mit ihnen spricht, spricht auch für eine gewisse Treue gegenüber sich selbst:

We need to do more than simply organize a multitude of sites of resistance against capitalism. There is a basic necessity to translate this resistance into a more global project – otherwise we will merely be creating regulatory instances that control only the worst excesses of capitalism. (Conversations with Žižek, a.a.O., 149)

Dass Žižek – in zunehmendem Alter mit *zunehmendem Pensum* geduldig – ungeduldig im Namen der Verzweifelten hoffend und an den Unverzweifelten verzweifelnd nicht nur das Schweiß Tuch der Theorie ausbreitet (um Hans Magnus Enzensbergers kritisch-ankennenden, aber auch ironischen Lobgesang auf Mentor Th.W. Adorno in *Blindenschrift* zu paraphrasieren), sondern sich auch für die noch Unfertigen, nie fertig Werdenden, sich immerfort potentiell Subjektivierenden aktiv engagiert, könnte einen schließlich dazu führen, ihn einen sehr ernsthaften Denker zu nennen.

Besprechungen

Bücher zum Thema
Das revolutionäre Subjekt

Miguel Abensour
Demokratie gegen den Staat
Marx und das machiavellische Mo-
ment, Berlin 2012 (Suhrkamp),
geb., 269 S., 24,95 EUR

Auf Grundlage der Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, unter Rückgriff auf andere, meist frühe Schriften von *Karl Marx* sowie die „modernen Franzosen“ (aus der Zeit von Marx) rekonstruiert Abensour einen Marx, für den das Politische nicht, wie von Marxisten gemeinhin angenommen, der Ökonomie untergeordnet ist. Seine zentrale These ist, dass die wahre, „wilde“ Demokratie dem Staat entgegengesetzt ist, wie wir ihn aus der ganzen bisherigen Geschichte kennen. Die Etablierung einer „rebellischen“ Volkssouveränität würde auf diese Weise zum Absterben des Staates mit seiner souveränen Macht-ausübung und den dafür erforderlichen Institutionen führen.

Abensour stellt vier Merkmale einer

„wahren Demokratie“ im Gegensatz zum bürgerlichen Verständnis vom „demokratischen Staat“ auf: Schon bei Marx wird der Gegensatz zwischen der Souveränität des Monarchen und der des Volkes hin zur Volkssouveränität aufgelöst (125); im Widerspruch zu *Hegel*, der noch im Monarchen den Staat auf den Begriff gebracht sieht. Dessen Festlegung würde das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft auf ewig fest-schreiben. Mit der freiheitlichen Assoziation der Menschen in der Demokratie aber erlischt der (bürgerliche) Staat als ihr Gegensatz. Als zweites Merkmal beschreibt Abensour die Reduktion der Verfassung gegenüber allen bisherigen Staatsformen: „Der Mensch ist nicht des Gesetzes wegen, sondern das Gesetz ist des Menschen wegen da“, wie es bei Marx heißt (133). Als Drittes wird die „Selbstkonstituierung“ (144) einer selbstbestimmten Gesellschaft aufgeführt, die in einem fortwährenden Prozess sich stets neu erschafft. Keine

Verfassung, die sich das Volk im demokratischen Prozess gibt, ist endgültig: Der Selbstfindungsprozess kommt nie zur Ruhe. Zuletzt wird in der wahren Demokratie der Staat unter das Ganze der Volkssouveränität subsumiert (151), wird damit ein Teil dieses Ganzen, in dem der Staat kein übergreifendes Moment mehr darstellt wie in den bisherigen Gesellschaftsordnungen.

Dies ist die Charakteristik der Demokratie in der Moderne, wie sie in der Rekonstruktion von Abensour von Marx gedacht wird: „Der freie Mensch, der freie, nicht entfremdete, nicht begrenzte *Demos* ist das wirkliche Prinzip dieser politischen Gemeinschaft“ (173, Hervorhebung von Abensour).

Wer bei Abensour eine konkrete Vorstellung von der „wahren Demokratie“ sucht, wird ebensowenig fündig wie bei Marx bezüglich der Vollführung des Kommunismus. Welche Organe in der demokratischen Gesellschaft noch Bestand haben werden, ob die Errichtung einer elektrischen Fernleitung dann einer Volksabstimmung bedarf und andere Details sind nicht Gegenstand seiner Abhandlung. Darin eine Schwäche zu sehen, wäre aber verfehlt: Die „realistischen“ Utopien sind immer schon daran gescheitert, dass es erstens immer anders kommt, zweitens als man denkt. Abensour beschränkt sich wie weiland bereits Marx darauf, *Wege* in die Zukunft zu beschreiben, ohne gleich einen Baum von Wegweisern zu konkreten *Zielen* aufzustellen.

Percy Turtur

Alain Badiou

Die kommunistische Hypothese aus dem Französischen übertragen und mit einem Nachwort versehen von F. Ruda und J. Völker, Berlin 2011 (Merve), Pb., 188 S., 18,-- EUR

Im Zentrum des Buches steht der Text eines Vortrags, den Badiou auf einer zusammen mit Slavoj Žižek organisierten Tagung (13.-15. März 2009) in London gehalten hat. Diese Tagung, an der auch *Judith Balse*, *Bruno Bosteels*, *Terry Eagleton*, *Michael Hardt*, *Toni Negri*, *Jacques Rancière*, *Gianni Vattimo* u.a. teilgenommen haben, hatte den Titel „Die Idee des Kommunismus“ und verfolgte das Ziel, dieser Idee wieder einen „positiven Wert“ (31) zuzusprechen. Gemessen an der „Idee“ des Kommunismus, so Badiou's Erläuterungen, sind alle bisherigen Versuche der Verwirklichung des Kommunismus gescheitert: die Juni-Revolution in Frankreich 1848, die Pariser Commune 1871, die Oktoberrevolution in Russland 1917, die chinesische Kulturrevolution 1965-1968 oder der Mai 1968. In der detaillierten Darstellung dieser Revolutionen arbeitet Badiou drei verschiedene Typen des Scheiterns heraus: die Niederschlagung durch die bewaffnete Konterrevolution, die Verzettelung der Revolution durch allzu viele Gruppierungen, die sich auf keine gemeinsamen Ziele verständigen können oder die Erosion der sozialistischen oder kommunistischen Prinzipien von innen heraus, wofür Badiou pikanterweise nicht Stalins „Personenkult“, sondern Chruschtschows Kritik daran und den Prozess der Entstalinisierung als Beispiel anführt.

Im Gegensatz zur üblichen Ansicht, dass der Kommunismus gescheitert ist, weil er prinzipiell falsch oder (aufgrund

der egoistischen menschlichen „Natur“) undurchführbar ist, analysiert Badiou das Scheitern, um daraus zu lernen und eine neue politische Orientierung zu gewinnen. Dabei geht es ihm allerdings nicht um die Kritik *bestimmter* politischer Mittel, die zum Scheitern der genannten Revolutionen geführt haben; sein Kritikpunkt ist vielmehr, dass man versucht hat, den Kommunismus *überhaupt* durch Politik, politische Parteien etc. zu verwirklichen. Zum einen sieht er die „Idee des Kommunismus“ in erster Linie nicht durch Marx und seinem an Hegel geschulten Geschichtsdenken repräsentiert, sondern durch Platons metaphysische Staatsutopie, die das kommunistisch „Gute“ als eine übergeschichtliche Vorstellung fixiert (153 f.). Zum anderen reicht die reale (Parteien-)Politik für ihn prinzipiell nicht an die „Idee“ heran: Gesellschaftliche Emanzipation ist mit dem „Modell der Partei“ (104) nicht zu verwirklichen, „kommunistisch [kann] kein Adjektiv ... sein, das eine Politik qualifiziert“ (160, 171 f.).

Bei der Vorstellung einer „Politik *ohne Parteien*“ kommt der Begriff des *Ereignisses* ins Spiel. Badiou bezeichnet die heutige Lebenswelt des Westens als einen „demokratischen Materialismus“: Damit meint er eine Welt der Körper und des Konsums, ein „Leben ohne Idee“ und ohne geistige Orientierung. Manchmal aber werden die im demokratischen Materialismus verstrickten Menschen *plötzlich* durch eine Idee erleuchtet. Das lässt sich Badiou zufolge weder kausal (aufgrund bestimmter persönlicher oder geschichtlicher Bedingungen) noch dialektisch (als Entwicklung oder den Umschlag quantitativer Veränderungen in eine neue Qualität) erklären. Die „Idee des Kommunismus“ kommt über den Menschen wie der Geist des Herrn über

seine Jünger an Pfingsten oder über den Christenverfolger Saulus, der nach seinem Bekehrungs-Erlebnis dann zum Paulus, dem Völkerapostel, wird: als ein *Wunder*. Mit dem Ereignis, dem (säkularen) Wunder oder der Erleuchtung beginnt dann eine neue Zeitrechnung.

Zwei Fragen bleiben freilich offen. Erstens: Wie lässt sich das Risiko vermeiden, dass die Menschen statt von der „Idee des Kommunismus“, z.B. von der Idee des Islamismus „erleuchtet“ werden und sich dann als Selbstmordattentäter anheuern lassen? Zweitens: Was sollen die kommunistisch Erleuchteten tun, wenn die nicht-erleuchteten Banker, Unternehmer und Politiker partout an ihrem Eigentum, ihrer Machtstellung und dem bestehenden System festhalten wollen?

Wie die Zukunft des Kommunismus nach Ansicht des angeblich so „radikalen“ Badiou aussieht, unterscheidet sich kaum von der Ansicht Platons. Auf den Einwand, dass sein Idealstaat nirgendwo auf Erden zu finden sei, antwortet Platon: Auf Erden nicht, „aber ... im Himmel ist doch vielleicht ein Muster aufgestellt für den, der sehen ... und nach dem, was er sieht, sich selbst einrichten“ will. (*Politeia*, 592a) Badiou's politische Perspektive ist das Warten auf das Groß-Ereignis, das die Menschen wie der Blitz aus heiterem Himmel zur Erleuchtung durch die „Idee des Kommunismus“ führt. Faschismus und Zweiten Weltkrieg darf man wohl nur als eine harmlose Vorstufe zu einem solches Groß-Ereignis begreifen, da sie die CDU nur für eine kurze Zeitspanne zum „Ahleener Programm“ (1947) inspiriert haben, das mit den Worten beginnt „Das kapitalistische Wirtschaftssystem ist den staatlichen und sozialen Lebensinteressen des deutschen Volkes nicht gerecht

geworden“ und die Enteignung der Großindustrie fordert.

Konrad Lotter

Alain Badiou, Fabien Tarby
Die Philosophie und das Ereignis
mit einer kurzen Einführung in die
Philosophie Alain Badiou's, Wien
2012 (Turia + Kant), brosch.,
176 S., 18,- EUR

Die Gespräche, die *Fabien Tarby* im vorliegenden Band mit *Alain Badiou* führt, führen auf verständliche Weise in Badiou's Philosophie ein. Tarby's „Kurze Einführung in die Philosophie Alain Badiou's“ ordnet das Gesamtwerk und kontextualisiert es. Eine Bibliographie der Bücher Badiou's und der Bücher über Badiou rundet den Band ab.

Als Hauptüberschriften dienen die vier Wahrheitsprozeduren oder -formen *Politik, Liebe, Kunst und Wissenschaft*, die für Badiou die „Bedingungen“ der Philosophie sind. *Philosophie* lautet die letzte Zwischenüberschrift.

Der Konsens verhindert Politik, deren erste Aufgabe darin besteht, sich aus dem auch vom Mediensystem gestützten Konsens herauszuarbeiten, um dann politischen Ereignissen Raum zu geben. Badiou bestimmt das „Ereignis“ – ein in seiner Philosophie bedeutsamer Begriff – als „etwas, das eine Möglichkeit erscheinen lässt, die unsichtbar oder sogar undenkbar war“ (17). Ein politisches Ereignis eröffnet politische Möglichkeiten, die der Kontrolle durch die herrschende Macht entzogen sind. Das politische Subjekt konstituiert und beweist sich für Badiou durch die Treue zum Ereignis und – idealerweise – zur „Idee des Kommunismus“. „Man muss die Herrschaft des Kapitals zerstören,

sich aus der ‚demokratischen‘ Propaganda herausquälen, unsere schon extrem limitierten Kräfte auf diesen Punkt konzentrieren“ (44). Danach erst wird ein kollektives Experimentieren möglich. Die kleinste Einheit des kollektiven Experiments ist die „Zwei“, ihr baue die Liebe eine Bühne, auf der sich der Übergang von der „Eins“ zur „Zwei“ vollzieht. Liebe wird durch die Familie auf ähnliche Weise eingeschränkt wie Politik durch den Staat. Das Ziel lautet: „freie Assoziation und freies Schaffen“ (62). Die Kunst gilt Badiou als „die am meisten im Sinnlichen verwickelte Wahrheitsform“. Fragwürdig ist meines Erachtens, dass Badiou den von Stuart Hall und Paddy Whannel geprägten Begriff der „populären Kunst“ für unsinnig erklärt. Ausdrücklich rechnet er Jazz und Kino nicht zur populären Kunst. Das Kino ist, Badiou zufolge, zwar eine „Massenkunst“, bringt aber bisweilen auch große Kunstwerke hervor. Schließlich charakterisiert er sogar die Philosophie als „das Kino des Denkens“ (102).

Die Wissenschaft, die durch Mathematisierung entsteht – Mathematik begriffte Badiou als Ontologie –, ist als Wahrheitsprozedur immer wieder der Gefahr ausgesetzt, sich zu verdunkeln, besonders dann, wenn sie warenförmig wird. Der Philosoph, schreibt Badiou, „muss diese mathematische Welt lieben“ (116). Tarby ergänzt: Mathematik und Logik bewahrten die Philosophie vor dem Relativismus.

Badiou mangelt es nicht an Selbstbewusstsein: „Was die oft erwähnte ‚Schwierigkeit‘ meiner großen Bücher betrifft [gemeint sind vor allem die (bisher unübersetzte) *Théorie du sujet, Das Sein und das Ereignis, Logiken der Welten und das projizierte L'immanence de vérités*], denke ich, dass die Zeit sie zu

ihrem Recht kommen lassen wird: Sie werden zu Klassikern werden wie *Die Kritik der reinen Vernunft* von Kant oder *Die Logik* von Hegel“ (99). Die Philosophie, schreibt Badiou, ist erstens Zeitdiagnose, zweitens die Konstruktion eines zeitgemäßen Wahrheitsbegriffs und drittens „eine existenzielle Erfahrung in Bezug auf das wahre Leben“ (145). Letztlich aber möchte Badiou sagen: „Die Philosophie bin ich.“ Ob Badiou, der Denker der Mannigfaltigkeit, dies ernst meint (oder erst meinen kann), darf wohl bezweifelt werden.

Olaf Sanders

Colin Crouch
Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus
 Berlin 2011 (Suhrkamp), brosch.,
 248 S., 19,90 EUR

Bereits in seinem Buch „Postdemokratie“ (2004, dt. 2008) hat der an der University of Warwick lehrende britische Politologe und Soziologe Colin Crouch die Krise der westlichen Demokratien und den Legitimationsverlust politischer Akteure und Institutionen angemahnt. Nicht Parteien, Interessenverbände und NGOs bestimmen die Politik, sondern die Lobbyisten der Großunternehmen und Banken. Und die sitzen längst nicht mehr nur in der Lobby. Hinter der Maske formal intakter Institutionen wie Wahlen und Gewaltenteilung ist Politik zu einem von PR-Spezialisten organisierten Theater mit vorgegebenen Rollen, Themen und Texten verkümmert. Diese Demontage von Politik und Öffentlichkeit bezeichnet Crouch als „Postdemokratie“. Damit ist nicht das Ende der Demokratie gemeint, sondern ein Epochenumbruch, dessen Umrisse entspre-

chend der Intransparenz des politischen Geschehens nicht leicht zu identifizieren sind.

In seinem neuen Buch knüpft Crouch an diese Problematik an und geht der Frage nach, warum der Neoliberalismus durch die Krise von 2008 nicht an Einfluss eingebüßt hat. Öffentliche Aufgaben werden gekürzt, der Sozialstaat wird ausgehöhlt, die Banken jedoch gehen aus dem von ihnen selbst verschuldeten Desaster gestärkt hervor. Sie gelten als unverzichtbar und können damit rechnen, bei Schwierigkeiten erneut vom Staat gerettet zu werden – vorausgesetzt, sie werden als „systemrelevant“, als „too big to fail“, eingestuft. Großbanken und Konzerne unterliegen also nicht der vom Neoliberalismus selbst propagierten Trennung von Politik und Wirtschaft. Vielmehr unterminieren sie massiv den Markt, indem sie dessen Zugangsbarrieren erhöhen oder nicht wie andere Unternehmen bei Bankrott vom Markt verschwinden. Realiter sind sie daher nicht Konkurrenten, sondern Kontrahenten des Marktes und des Staates, so dass wir es nach Crouch mit einer dreigliedrigen Machtstruktur aus Staat, Markt und Großunternehmen/-banken zu tun haben.

Der Autor referiert die verschiedenen Strömungen des Liberalismus seit dessen Anfängen im 17./18. Jahrhundert und verfolgt den Aufstieg des Neoliberalismus seit den 1970er Jahren. Bis dahin dominierte der Keynesianismus, dessen Rezeptur, eine Kombination aus Sozialstaat, staatlicher Nachfragesteuerung und fiskalischen Eingriffen gegen Wirtschaftszyklen jedoch stets Inflation als Nebenwirkung hatte. Außerdem verlor die Arbeiterklasse, deren Interessen bisher mit dem Ziel der Vollbeschäftigung im Mittelpunkt gestanden hatten,

an Bedeutung. Die nun von der *Chicago School* unter Milton Friedman verordneten Patentrezepte Privatisierung, Sozialabbau und Monetarismus, also Preisstabilität durch geringe Geldmenge, wurden prompt und ordnungsgemäß umgesetzt von Thatcher und Reagan, von der OECD und der EU. Die Deregulierung besonders des Finanzsektors, sowie die Änderung des Wirtschaftsrechts und der Anti-Trust-Gesetze unter den US-Verfassungsrichtern Robert Bork und Richard Posner vollendeten den Paradigmenwechsel vom Keynesianismus zum Neoliberalismus. Wettbewerb in einer „freien Marktwirtschaft“ bedeutete – gemäß Crouchs idealtypischer Definition – von nun an nicht mehr Konkurrenz im Sinne eines pluralistischen Prozesses, „der eine Vielfalt konkurrierender Anbieter, nahezu perfekte Märkte und reichhaltige Wahlfreiheit für den Konsumenten garantiert“ (39), sondern ist ausschließlich am Ergebnis steigenden Wohlstandes orientiert. Für dieses Ziel setzen sich die Neoliberalen über alle politischen und gewerkschaftlichen Vorgaben für Löhne, Renten, Arbeitszeit und Arbeitsbedingungen hinweg. Moral- und Gerechtigkeitserwägungen haben keinerlei Relevanz mehr.

Crouch zeichnet diese Entwicklungen akribisch nach und gibt dem Leser einen Crashkurs der Theorie des „vollkommenen“ Marktes. Trotz seiner Überzeugung, dass sich mit einer reinen Marktwirtschaft, „wenn wir eine solche herbeiführen könnten, ... Wirtschaftskrisen womöglich tatsächlich mildern“ ließen (71), hält er am Primat der Politik fest, denn nur der Staat kann das für jede Ökonomie unabdingbare Rechts- und Währungssystem bereitstellen und Eigentum garantieren. Am Ideal des Systems der reinen Marktwirtschaft, das er für

demokratisch legitimiert hält, da es pluralistisch ist und die Wahlfreiheit der Käufer fördert, spielt Crouch das Kontrastprogramm des perfekten neoliberalen Marktes durch. Hier sind Großunternehmen, definiert als „Nexus aus Verträgen“ und „eigenständige Organisationen“, die aus eigenem Antrieb handeln und Nachfrage erzeugen (80), so mächtig, dass sie sich sowohl über ihr eigenes paternalistisches, angeblich wohlstandssteigerndes Credo der Konsumentenwahl, also der Souveränität der Verbraucher, als auch über den Markt hinwegsetzen können. Das Resultat dieser Entwicklung haben wir heute: Marktversagen, das den Wohlstand einer vom Shareholdersystem profitierenden Elite fördert und die Demokratie aushöhlt.

Sekundiert wurde diese Entwicklung von der „Public Choice“-Theorie der Politologen Buchanan und Tullock, die unter der Prämisse firmiert, dass der Staat korrupt sei und der öffentliche Dienst die Bürger bevormunde. Beide „Probleme“ wurden im Sinne ihrer Erfinder gelöst. Die angebliche Staatskorruption mit der Aufwertung der Justiz, d.h. politische Probleme wie Umwelt- oder Verbraucherschutz wurden mittels des Entschädigungsrechts ökonomisch und möglichst individuell abgewickelt. Der angeblich „bevormundende“ öffentliche Dienst wurde privatisiert und ökonomisiert mit der Folge, dass ehemals politische Bereiche nun der öffentlichen Diskussion entzogen sind. Zudem sind öffentliche Institutionen auch personell derart mit der Privatwirtschaft verflochten, dass dies „ernsthafte Probleme sowohl für den freien Markt als auch für die Redlichkeit öffentlicher Institutionen“ aufwirft (137). Nutznießer dieser Entwicklung sind die „auf Staatsauf-

träge spezialisierten Firmen“ (139).

Das große Verdienst des Buches ist die Analyse der Finanzkrise von 2008. Deren rechtliche Voraussetzung war, so Crouch, die Deregulierung des Bankensystems. So wurde z.B. in den USA mit dem „Gramm-Leach-Bliley Financial Services Modernization Act“ (1999) der nach dem Börsen-Crash von 1929 erlassene „Glass-Steagall-Act“ außer Kraft gesetzt. Banken konnten die Einlagen ihrer Kunden nun wieder für riskante Investitionen verwenden. Es kam zu einem Handel mit Risikopapieren, deren auf dem Markt zu erzielender Preis sich weit von der ursprünglichen Einschätzung des Risikos, das im Schneeballsystem auf sekundären Märkten wiederverkauft wurde, entfernte. Dieser Markt expandierte und umfasste schließlich einen so hohen Anteil des Weltvermögens, dass Staaten eingreifen mussten, um das System zu retten (145). Eine weitere Ursache der Krise sieht Crouch in der von ihm als „neoliberaler Keynesianismus“ bezeichneten Privatstatt Staatsverschuldung. Ging es Keynes um die Versöhnung von Arbeiterklasse und Kapitalismus mittels stabiler Einkommensverhältnisse und stabiler Nachfrage, so geht es dem neuen „Keynesianismus der privaten Hand“ darum, dass die Allgemeinheit am „Wachstum mitprofitiert“ und zwar indem sie sich verschuldet. Wachstum durch Verschuldung und unverantwortliche Kreditvergabe waren die Voraussetzung für ein Zusammenspiel von Immobilien- und Finanzmarkt, das zur Lockerung des Kreditmarktes und zur Steigerung der Immobilienpreise beitrug. Der Aufschwung wurde finanziert mit Schulden, insbesondere mit Hypotheken- und Kreditkartenschulden, die an sekundären Märkten gehandelt wurden.

Diese Blase ist geplatzt. Aber die Eliten wollen den Neoliberalismus, der ihnen so viel Geld und Macht beschert hat, auf alle Fälle erhalten. (170) Ein Mittel dazu sieht Crouch in der „Corporate Social Responsibility“. Hier werden transnationale Großunternehmen politisch aktiv, ohne demokratisch legitimiert zu sein. Sie anerkennen zwar moralische Defizite ihres Handelns, doch es dominiert der Eigennutz, denn in der Prioritätensetzung sind sie nur sich selbst und ihrer Reputation verpflichtet. Meist betreiben sie dabei auch noch Schindluder mit dem Begriff der Philosophie. Diese Art moralinsaurer politischer Aktivität hat jedoch den wichtigen Nebeneffekt, dass sich die Unternehmen so selbst zur Zielscheibe politischer Forderungen machen. Konsumenten können nun ihre Souveränität realisieren und potentielle Gegner der Unternehmen werden. In den Kampagnen von Konsumenten und Bürgerbewegungen sieht Crouch daher Ansätze einer pluralistischen Zivilgesellschaft, die als Kollektiv ein „Forum für Debatten über ethisches Verhalten“ schafft. (206) Sie sollten neben Staat, Markt und Unternehmen als vierter Akteur fungieren.

Da es die Regierungen waren, sowohl rechte als auch linke, die den Neoliberalismus inthronisiert haben und in seinem Fahrwasser schwimmen, hofft Crouch darauf, dass es der Zivilgesellschaft gelingen möge, die neoliberalen Strukturen zu durchbrechen. „Wenn wir die Konzerne schon nicht stoppen können, sollten wir sie wenigstens vor uns her-treiben“ (15). Ist das der ironische Realismus des hier umgewandelten Verses von Andrew Marwell „Thus, though we cannot make our sun / Stand still, yet we make him run“ oder ist dies die hehre Hoffnung eines Kritikers des

Neoliberalismus, für den aber der Kapitalismus selbst, die gute reine Marktwirtschaft, sakrosankt bleibt?

Marianne Rosenfelder

Terry Eagleton

Warum Marx recht hat

Berlin 2012 (Ullstein), geb.,

286 S., 18,- EUR

Mit angelsächsisch trockenem Humor und lakonischer Beredsamkeit schmettert Eagleton zehn Einwände gegen Marx und den Marxismus ab:

Da sich die Probleme des Kapitalismus nicht gelöst haben, sondern ganz im Gegenteil Krisen immer stärkere Auswirkungen haben, kann von einem Ende der Kapitalismuskritik keine Rede sein. (13) Keineswegs verleugnet er dabei die blutige Geschichte des real existierenden Sozialismus bis hin zu Stalin (25), betont aber die Lernfähigkeit der Marxisten – im Gegensatz zur bürgerlichen Geschichtsschreibung, die die Grausamkeiten von Kapitalismus und Kolonialismus mit Hungerkatastrophen in den Kolonien und dem Abwurf zweier Atombomben auf Städte immer noch nicht angemessen verarbeitet hat. Allerdings sei, da alle realen Versuche zum Sozialismus als gescheitert angesehen werden müssen, ein Neuanfang geboten. Dass eine so kämpferische Gesellschaftstheorie wie die Marxsche deterministisch sei (45), sei ein Widerspruch in sich: Alle Anstrengungen wären sinnlos, wenn das Ergebnis ohnehin feststehe. Da Marx sich streng an das (ursprünglich jüdische) Utopieverbot halte (83), habe es wenig Zweck, sich eine mehr oder weniger schöne Zukunft auszumalen. Für Marx war die Geschichte bis zum Kapitalismus allerdings „Vorge-

schichte“ – und das ist vielleicht die optimistischste, was sich über eine menschliche Zukunft sagen lässt.

Offenkundig ist die Ökonomie, die die Menschen mit Nahrung, einem Dach über dem Kopf und darüber hinaus gehende Annehmlichkeiten versorgt, ein Kernfaktor der menschlichen Geschichte (130). Dass sie der einzige sei, behaupteten (so Eagleton) weder Marx noch Engels, die in dem Sinn „Pluralisten“ waren, als sie neben der Wirtschaft auch andere wirkungsmächtige Faktoren in der Geschichte anerkannten. „Marx war Materialist“ (153) – allerdings nicht in dem Sinne, dass er die Materie gegen den Geist ausgespielt hätte, wie seine Kritiker behaupten, sondern so, dass das Geistige mit dem Materiellen korrelieren müsse. Er war eben kein Idealist, der an die Existenz von Ideen glaubte, unabhängig von dem, der sie denkt.

Mit dem konstatierten Verschwinden des Klassenbewusstseins (187), meint Eagleton, verschwinde nicht die Klasse selber; mit dem Verschwinden des Archetypus einer Klasse verändere sich diese, verschwinde aber nicht. Wenn die Banker sich heute „Finanzdienstleister“ nennen, sind sie in ihrer gesellschaftlichen Funktion deshalb noch lange nicht verschwunden. Und die Arbeiterklasse ist ohnehin gedacht als die Klasse, die alle Klassen (also auch die eigene) zum Verschwinden bringen solle. Hat bloß leider bisher nicht geklappt: Das weltweite Proletariat ist größer als je zuvor.

Der Gegensatz von friedlicher Reform und gewaltsamer Revolution ist künstlich und falsch. (208) Auch wenn Eagleton hier etwas beschönigt, lässt sich trotzdem auch empirisch feststellen, dass Revolutionen nicht zwangsläufig mit blutigem Umsturz und Chaos einhergehen müssen. Und die Vorbehalte gegen

den bürgerlichen Staat beruhen nicht darauf, dass Marxisten „Antidemokraten“ wären – sondern eher darauf, dass ihnen die bürgerliche Form der Demokratie nicht weit genug geht. Marx war entschiedener Gegner eines „allmächtigen“ Staates als Gewaltinstrument (226); ob und in welcher Form Staatlichkeit als Verwaltungsorgan aber weiter existieren würde, wird eine Entscheidung der Zukunft sein.

Dass der Marxismus antiquiert und von „interessanteren“, „radikaleren“ Bewegungen (Feminismus, Umweltschutz etc.) abgelöst worden sei, bestreitet Eagleton entschieden (242). Die verschiedenen sozialen Bewegungen befruchteten einander eher und unterstützen sich gegenseitig in ihrer Kritik der bestehenden Verhältnisse. Er räumt wohl ein, dass der Marxismus lange Zeit etwa für den Umweltschutz oder die spezielle Situation der Frauen blind war, er zeige sich aber lernfähig.

Eagletons Argumente sind auf den angelsächsischen Leser zugeschnitten, dem das Individuum und seine Freiheit über alles gehen. Deshalb betont er im Schlusswort noch einmal, dass Marx kein abstrakter Theoretiker und kein Denker einer grauen, sozialistischen Einheit gewesen sei (271).

Das Buch, das auf unterhaltsame Weise eine gute Einführung in die Grundlagen marxistischer Theorie gibt, sollte jedem /jeder (noch) Nicht-Marxisten/-in aufs Nachttischchen gelegt werden. Marxistinnen und Marxisten selbst haben immer schon gewusst, dass sie recht haben.

Percy Turtur

Dominik Finkelde
Slavoj Žižek zwischen
Lacan und Hegel
Politische Philosophie – Metapsy-
chologie – Ethik, Wien 2009 (Turia
+ Kant), Pb., 190 S., 18,- EUR

Dominik Finkelde, Dozent für politische Philosophie und Kulturphilosophie an der Münchner Jesuiten-Hochschule für Philosophie, unternimmt es, Schneisen in das Dickicht der Žižekschen Assoziationen, Paradoxien und Verschlingungen zu schlagen, um in den Denkbewegungen „Gravitationszentren abzu-stecken“ (12). Diesen Gravitationszentren spürt er auf den drei Feldern der politischen Philosophie, der Metapsychologie und der Ethik nach.

Im Zentrum des ersten Teils, der politischen Philosophie, steht die These von der traumatischen Unmöglichkeit der Gesellschaft, die Žižek all jenen entgegenhält, die, wie etwa *Jürgen Habermas*, von der Idee einer gelingenden Kommunikationsgemeinschaft ausgehen. Der Antagonismus, so Žižek, sei eine ontologische Grundstruktur des Politischen; denn jedes politische System zeigt sich als eine nur symbolische Ordnung, die auf etwas verweist, was sich der Symbolisierung zugleich entzieht. „Politik“, fasst Finkelde zusammen, „zeigt sich als unendlicher Prozess einer ewig aufgeschobenen Erfüllung“ (37). Die Überwindung der Antagonismen bleibe daher immer unvollständig und sei von keinem noch so privilegierten Ort aus zu vollziehen.

Žižek belässt es jedoch nicht dabei, politische Ordnungen als bloße Ideologien zu durchschauen, sei es in marxistischer Tradition als Herrschaftsinstrumente oder mit Foucault als Machtdiskurse; seine paradoxe Pointe ist, dass

gerade jenes Scheitern die Bedingung ist, damit diesen Symbolsystemen eine Wirklichkeit strukturierende Kraft zukommt. Am Beispiel von Žižeks Interpretation des Marxschen Warenfetischs zeigt Finkelde, dass die Warenwelt trotz – oder gar wegen – der Enthüllung ihres Fetischcharakters nichts von ihrem Glanz verliert. Wenngleich der einzelne weiß, dass die Werbung ihn nicht beeinflusst, „scheinen die Werbekampagnen als eine Art Stellvertretung seiner Innerlichkeit mehr über ihn zu wissen“ (48). Auch wenn die Symbole als solche durchschaut sind, üben sie weiter ihre Macht aus. Daher könne das Ziel nicht sein, so Žižek: „to change the way we talk about commodities, but *to change the way commodities talk among themselves*“ (51).

Žižeks These von der Unmöglichkeit der Gesellschaft gründet, was Finkelde meines Erachtens nicht hinreichend zeigt, in Grundannahmen der Psychoanalyse Jacques Lacans, die Žižek allerdings zu einer „Metapsychologie“ erweitert, die den Inhalt des zweiten Teils des Buches bildet. Im Zentrum von Lacans Konzeption der Psyche steht das Begehren bzw. die „Dialektik des Begehrens“. Das Begehren sei die unaufhörliche Suche nach dem verlorenen Objekt des vollkommenen Genusses; es verwirkliche sich daher notwendigerweise immer nur im Imaginären und im Symbolischen. Folglich sei der jeweilige Genuss nie der gemeinte. Lacans Pointe dabei ist, dass dieser Objektverlust und damit der Mangel das Ursprüngliche und Primäre ist; die Erfüllung und Befriedigung bleibe daher immer abgeleitet, sekundär. Allgemein gesagt, ist für Lacan also nicht die Koinzidenz oder das Identische das Prinzip der menschlichen Seele, sondern die Nicht-Koinzidenz, das Nicht-Identische, das

sie ständig zur Koinzidenz, zur Identitätsbildung treibt, die aber notgedrungen gebrochen und mit sich unversöhnt bleibt.

Dieses psychologische Modell erweitert Žižek metapsychologisch auf das Problem der Subjektbildung überhaupt. „Zwar weiß das Subjekt, dass es ist“, drückt Finkelde diesen Gedanken aus. „Aber es kann niemals wissen, *was es ist*.“ (96) Es bleibt im Subjekt ein unauflöslicher Riss, der ihm die Identität des Sich-Wissens verwehrt. Und doch, so Žižeks Clou auch hier, ist das Resultat nicht einfach das skeptische Nicht-Wissen; vielmehr ist „die konstitutive Spaltung, die Identität unmöglich macht, letztlich dasjenige ..., was Identität ist bzw. was sie ‚sein‘ lässt“ (101). Die Identitätsbildung des Subjekts entspringt der Nicht-Identität, an die sie doch gleichsam schicksalhaft gekettet ist.

Finkelde expliziert dies anhand von Žižeks Kant- und Hegel-Interpretation: Hatte die vorkritische Philosophie vermeintlich einen Zugriff aufs Ganze, das Absolute, so habe Kants Philosophie sicher gestellt, „dass die wirkliche Erfahrung des Realen, die Begegnung mit dem Ding, niemals stattfinden wird“ (118). Alles, worauf das Subjekt stößt, ist die „schon domestizierte, zahme Realität von Vorstellungen“ (119). Erst der Kantische Seinsbegriff, dem die unüberwindliche Kluft zwischen der Realität als Erscheinungen und dem leeren Ding an sich eingeschrieben ist, ermögliche jene Spontaneität, die den „Kern der transzendentalen Freiheit ausmacht“ (120). Der direkte Zugang zum Noumenalen hingegen würde uns in „leblose Automaten“, in Vollzugsorgane einer objektiven Vernunft, verwandeln (120). Und wenn es Hegels Programm war, dass die Substanz

wesentlich Subjekt sei, so sei das Absolute eben als das Subjekt zu begreifen, allerdings nur, wie Žižek einschränkt, wenn Subjekt als „der Name für einen Riss im Gefüge des Seins“ (121) verstanden wird. Auf diese Weise schlägt Žižek den großen Bogen von Lacans Psychologie des Begehrens zur Subjekt-ontologie Kants und Hegels.

Die praktischen Konsequenzen verdeutlicht Finkelde im dritten Teil. Was Žižek als den Freiheit ermöglichenden „Riss im Gefüge des Seins“ beschreibt, stellt sich handelnd als Bruch mit der symbolischen Ordnung, mit dem „Urvater“ Freuds oder dem „großen Anderen“ Lacans, dar. Finkelde vollzieht diesen Bruch anhand Žižeks Interpretation der Medea nach: Hatte Antigone noch ihr Leben geopfert, um einer ‚höheren Ordnung‘ als dem staatlichen Gesetz Geltung zu verschaffen, so sei Medeas Tat, der Mord der eigenen Kinder, der „Einspruch gegen alles ‚für nichts“ (138); d.h. Medea rechtfertigt ihre Tat nicht mit einem der symbolischen Ordnung verbundenen höheren Prinzip. Ihre Tat ist ohne Sinn; sie bricht radikal. – In ähnlicher Weise interpretiert Žižek den Kreuzestod Christi. Wäre dieser Tod so zu verstehen, dass Gott seinen Sohn opfern *musste*, dann stellte er sich damit unter eine noch höhere Autorität, der er gehorchte; wäre er hingegen so zu verstehen, dass er seinen Sohn opfert, *um* die Menschen an sich zu binden, so hätte Gott einen perversen Charakter: das Opfer des eigenen Sohnes zeigte seinen narzisstischen Wunsch „to be loved by us humans“ (142). Demgegenüber hebt Žižek als „subversiven Kern“ des Christentums hervor, dass es diesen Kern nicht gibt. „In der Figur Jesu am Kreuz“, referiert Finkelde, „offenbart

Gott, dass es nichts gibt, welches uns die Konsistenz und Stabilität einer letztgültigen Bedeutung garantiert.“ (144) Der Tod Christi durchbricht in seiner Sinnlosigkeit die Seinsordnung; er offenbart den „Riss“ im Seinsgefüge, er ist der Einbruch des Lacanschen Realen.

Ein solcher Bruch schafft zugleich den Raum einer neuen symbolischen Ordnung. Für Žižek ist der Apostel Paulus die Figur des Revolutionärs. Seine Verwandlung vom Juden Saulus in den ersten Christen Paulus deutet Žižek als das Ereignis, worin eine neue Ordnung, eine neue Wahrheit gesetzt wurde. In vergleichbarer Weise gelten ihm Marx, Freud, Lacan, aber auch Lenin und Mao, als Revolutionäre, die ein neues „Realitäts-Prinzip“ und mit ihm einen neuen Diskurs geschaffen haben. Er sieht in diesen Revolutionären dogmatische Führer, die ihrem Wesen nach „autoritär“ (154) sind, weil sie durch ihren Akt des Aussagens „erst den Horizont aufreißen, von dem aus ihre Werke beurteilt werden können“ (154). Dieser Akt schafft erst, so lässt sich sagen, das epistemische Feld, in dem das, was sie sagen, mit Sinn erfüllt wird. Sie zeigen, dass und wie die Nicht-Koinzidenz Bedingung von Koinzidenz ist, jener Riss im Sein je neue Systeme der Sinnbildung erzeugt.

Finkelde schließt seine Suche nach den Gravitationszentren in Žižeks Werk mit der Erklärung: „Žižeks Theorie des politischen Aktes will in einem gewissen Sinne Mut machen zu einer Erweiterung politischer Alternativen hin in einen Bereich, den wir noch nicht berechnen können, der uns aber, sobald wir ihn betreten haben, kognitiv zugänglich sein wird und uns eine ganz ‚neue Welt‘ erfahren lässt.“ (171) In einem „gewissen Sinne“ mag dies so

sein. Im eigentlichen Sinn aber ist Žižeks Theorie, wie Finkelde selbst sie in überzeugender Weise vorstellt, gefährlich, „moralisch bedenklich“ (190). Sie ist nichts weniger als eine Theorie des revolutionären Subjekts bzw. des Subjekts als Revolutionärs. Sie bricht in ihrer subjekttheoretischen wie ontologischen Grundlegung systematisch mit allen Theorien, die von einer sinnstiftenden Identität ausgehen oder ein sinnhaft Ganzes unterstellen, und erhebt die Nicht-Identität, das „katastrophische Potential“ (170) zum wesentlichen Merkmal des Subjekts und des Seins. Sie macht den radikalen Bruch denkbar.

Alexander von Pechmann

Alex Gruber, Philipp Lenhardt (Hg)
Gegenaufklärung
Der postmoderne Beitrag zur
Barbarisierung der Gesellschaft.
Freiburg 2011 (ca ira), 302 S.,
kart., 18,-,- EUR

Vielleicht haben sich kritische Zeitgenossen schon einmal gefragt, warum die angehende Adorno-Preisträgerin Judith Butler in der Burka nicht eine Form von Herrschaftsausübung und gesellschaftlichem Zwang, sondern ein Symbol der Würde der Frau erblickt, oder warum patriarchal strukturierte und homophobe islamistische Rackets von manchen als linke Bewegungen angesehen werden. Warum sind der in seinem Denken in den Nationalsozialismus verstrickte Philosoph Martin Heidegger und der als Kronjurist des Dritten Reichs bekannte Carl Schmitt Referenzen für Teile der gegenwärtigen Linken? Warum wird begrifflich vermitteltes, dialektisches Denken als „logozentrisch“ und „totalitär“

verworfen? Wie gelangt man zu einem Anti-Imperialismus, der die in der europäischen Aufklärung gründenden emanzipatorisch-revolutionären Potenziale als imperialistisch und kolonialistisch verwirft, aber Toleranz und Respekt gegenüber jedem noch so autoritären und regressiven, ethnisch-kulturalistischen Kollektiv einfordert? Könnte der proklamierte Tod des Subjekts nicht unreflektierter, krisenideologischer Ausdruck realer gesellschaftlicher Tendenzen und Herrschaftsverhältnisse im Spätkapitalismus sein? Was liegt einer zeitgenössischen Form der Judenfeindschaft zugrunde, die sich vom eliminatorischen Antisemitismus des NS distanziert, um gleichzeitig die Legitimität des aus der Verfolgung der Juden hervorgegangenen Staates Israel zu bestreiten?

Derartigen Phänomenen und ihrem philosophischen Kontext geht das hier besprochene Buch nach. Der programmatische Titel wirft die kritische Frage nach einem „Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie“ (Adorno) auf, in dem die beiden Autoren nicht nur eine philosophische Strömung, sondern eine gesellschaftliche Tendenz sehen, die sich paradoxerweise als „progressiv“ und „links“ versteht.

Unter ‚Postmoderne‘ subsumieren die in dem Band versammelten Artikel eine hauptsächlich von französischen Denkern begründete philosophische Tradition, die vom Strukturalismus aus- und in den Poststrukturalismus übergeht und sich in ihrer heutigen Form als ein neuer Universalismus manifestiert. Das in dem Band entworfene Spektrum umfasst nicht nur die bekannten französischen Meisterdenker, sondern bezieht ihren Vorläufer und Mitbegründer, den Psychoanalytiker Jacques Lacan ebenso mit ein wie zeitgenössische post-

moderne Denker, etwa Judith Butler, Peter Sloterdijk, Giorgio Agamben und – durchaus begründet – den Vordenker des radikalen Islam, Sayyid Qutub. Ein derartig umfassendes Projekt, das sich über Einzelanalysen hinaus kritisch mit den Grundlagen des postmodernen Denkens auseinandersetzt, ist bisher rar und angesichts der breiten, meist affirmativen Rezeption dieser Strömung eine begrüßenswerte Intervention und Provokation.

Ist der gemeinsame Nenner des postmodernen „Programm[s] einer Gegenmoderne auf der Basis der Moderne“ (292) eine direkte oder indirekte Anknüpfung an die Philosophie Martin Heideggers, aber auch Carl Schmitts, so erscheint es plausibel, die Kritik daran in einem Begriff „Deutscher Ideologie“ zu fundieren, der von Marx ausgeht, aber vor allem auf die Heidegger- und Ontologie-Kritik Theodor W. Adornos rekurriert. Von dort aus skizzieren die Herausgeber des Bandes einleitend die Entwicklung einer Ideologie, die von Stirner über Nietzsche und Heidegger bis hin zum Poststrukturalismus reicht. Verweist die systematische Auseinandersetzung bereits auf die historische Genese des postmodernen Denkens, stellen die Autoren ihre Kritik zudem auf ein materialistisches Fundament. Auf wert- und krisentheoretischer Basis zeigen sie, wie die realen Verhältnisse im Spätkapitalismus und deren Herrschaft über das Subjekt sich ideologisch affirmiert und mystifiziert in den Ansätzen Heideggers und der Postmoderne niederschlagen. Durch diesen komplexen Ansatz bringen die Autoren die kapitalismuskritische Substanz der Kritischen Theorie zur Geltung und bewahren deren dialektische Kategorien vor der Vereinnahmung durch das postmo-

derne Denken.

Erfreulicherweise wird dabei auch *Jean Amery* als erster deutscher Kritiker des (Post)-Strukturalismus wiederentdeckt. In ihrer vorzüglichen Darstellung erinnert *Birte Hewera* daran, welche Wirkung der ausgerufenen „Tod des Subjekt“ und dessen Unterordnung unter die Struktur gerade auf den in Auschwitz auf eine Nummer reduzierten Überlebenden Amery hatte, der in Sartres Existenzphilosophie das Subjekt wiedergefunden und den Sinn der Resistance erfahren hatte. Eine solche Verbindung der Kritik zentraler postmoderner Theoreme und ihrer politischen Wirkung ist charakteristisch für diesen Band.

Die elf Artikel des Sammelbands, die alle auf einem intensiven Studium der Primärquellen beruhen, lassen sich als ein zusammenhängendes, arbeitsteiliges Projekt lesen.

Martin Dornis erörtert in seinem Artikel „Zur Kritik der Ideologie des Todes“ die zentralen Topoi des Todes und der Angst in Heideggers Ontologie. Mit Blick auf die spätkapitalistische Entwicklung reflektiert er die der Heideggerschen Philosophie auch nach ihrer Metamorphose in der „Kehre“. Dabei diskutiert Dornis auch Sartres Heideggerkritik. Den für den Begriff postmodernen Denkens als Gegenaufklärung wesentlichen inhärenten Regressionsprozess der Dekonstruktionsphilosophie arbeitet *Alex Gruber* in seinem Beitrag „Dekonstruktion und Regression“ detailliert heraus. Die philosophischen Anknüpfungspunkte sieht er in Carl Schmitts Abschied von Hegels dialektischer Vermittlung von Identität und Nicht-Identität, von Wesen und Erscheinung, an deren Stelle Schmitt die unaufhebbare und unvermittelbare „zweigliedrige Antithese“ setze, ähnlich wie in Heideggers

Seinsphilosophie. Im Denken der Dekonstruktion, das der Autor insbesondere an Jacques Derrida, aber auch an Judith Butler festmacht, manifestiert sich dies in der Figur radikaler, eigenständiger, vorgängiger und sich zugleich entziehender Alterität und Differenz, die sich gegen die Herrschaft des Logos, des Allgemeinbegriffs wendet. Gruber zeigt nicht nur immanent die damit verbundenen Aporien, zirkulären Argumentationen und Immunisierungsstrategien auf, sondern auch die vitalistischen und dezisionistischen Konsequenzen eines Kults des Unmittelbaren, der zwischen radikalem Individualismus und Heteronomie changiert.

Eine weitere Quelle der von der Postmoderne anvisierten regressiven Aufhebung des Selbstwiderspruchs des modernen Subjekts ist die freudkritische Psychoanalyse Jacques Lacans. In seiner Kritik der Lacanschen Topologie, die in eine Analyse von Lacans Text über „Kant und Sade“ mündet, die deren Weg vom Leiden des Subjekts zum Opfer des Subjekts beschreibt, differenziert *Tjak Kunstreich* zwischen Lacans psychoanalytischem Ansatz und dem philosophischen Lacanismus. So fragt er auch, woher die Anziehungskraft von Lacans Psychoanalyse auf Homosexuelle und Auschwitz-Überlebende in den 1950ern rührte.

Gerhard Scheits Beitrag zu einer „Vorgeschichte der Postmoderne“ behandelt aus musikästhetischer und literaturtheoretischer Sicht den Strukturalismus insbesondere von Claude Lévi-Strauss und fragt nach seinem Verhältnis zur „klassischen“ Avantgarde. Ein Vergleich zwischen Georges Sorel, Syndikalismus-Theoretiker und Inspirator des Faschismus als Massenbewegung, dem Antifaschisten Georges Bataille und dem Poststrukturalisten Michel Foucault er-

scheint auf den ersten Blick fragwürdig. Das *tertium comparationis* sieht *Florian Ruttner* in einem Kult der Unmittelbarkeit politischer Praxis, der sich in einem „Mythos des Radikalen“ hypostasiert. Der „Verrat an Aufklärung, Vernunft und Individuum“, dem der Autor auf der Spur ist, ist in Sorels mythischer und vitalistischer Konzeption einer „primitiven Demokratie“, in der die Masse als einheitliches Kollektiv den Souverän gegenüber dem bürgerlichen Staat bildet, und in Batailles Sakralsoziologie mit ihrer mythischen Glorifizierung von Kollektiv, Opfer und Tod evidenter als bei Foucault. Den Vergleichspunkt erblickt der Autor in der Wiedereinführung des Subjekts in Foucaults Spätwerk, die aus dem Widerspruch zwischen einer „Ontologie der Macht“ und der Frage nach der Möglichkeit von Widerstand resultiert. Ruttner macht die Konzeption des widerständigen Subjekts an Foucaults Texten zur iranischen Revolution fest, in deren Zentrum der Begriff einer die Moderne überwindenden „politischen Spiritualität“ stehe, die die revolutionäre Bewegung an sich mystifiziert. Foucaults Denken, so resümiert der Autor, ver falle in eine Dialektik der Aufklärung, in der Aufklärung in Mythologie umschlägt. *Philipp Lenhard* zeigt in seinem Beitrag „Sein zum Tode“ Parallelen zwischen dem Theoretiker des radikalen Islam, Sayid Qutb, und Martin Heidegger auf. *Manfred Dahlmann* schließlich analysiert die zeitgenössische Variante deutscher Ideologie in Gestalt der Philosophie Peter Sloterdijks.

Das Subjekt, seine Existenz oder Nicht-Existenz und, damit verbunden, die Bestimmung des Politischen sind die entscheidenden Themen Alain Badiou, mit dessen neuem Universalismus sich *Nikolaas Machunsky* auseinandersetzt. Ma-

chunsky zeigt, dass Badiou antiindividualistische Vorstellung eines revolutionären Subjekts, das sich im revolutionären Ereignis von der „inkonsistenten“ zur „konsistenten“ Masse entwickelt, dabei die Kluft zwischen Sein und Dasein zeitweise überwindet (227) und dem Ereignis deshalb unbedingte Treue und Glauben schuldet, auf eine existenziale, von allen konkreten Bestimmungen abstrahierende Uminterpretation des Rousseauschen Begriffs der Volkssouveränität zurückgeht. Indem er das Politische als Ausdruck „wirklicher Konsistenz“ und das Volk als „wirklichen Souverän“ fasst, um der Konsensdemokratie des bürgerlichen Staates eine vermeintlich wahre Demokratie entgegenzustellen, nähert sich Badiou, obwohl er dies bestreitet, Carl Schmitt an. Auch für Schmitt ist die Bestimmung des Souveräns keineswegs an einen Staat gebunden. So verwundert es nicht, dass Badiou in islamistischen Rackets Vorbilder für homogene revolutionäre Volkskollektive erblickt, obwohl er deren religiösen Partikularismus kritisiert. In den sich mit dem Ereignis identifizierenden, von revolutionärer Wahrheit und existenzieller Intensität ergriffenen Kollektivsubjekten sieht Badiou die marxistische (!) Lösung der Krise des Politischen, des Auseinanderfallens von revolutionärer Theorie und Bewegung. Marxisten müssten wieder lernen, sich den Impulsen der Massen zu unterwerfen, sprich: dem Volk zu dienen. Wie Machunsky treffend bemerkt, läuft Badiou's Revolutionstheorie auf einen philosophischen Maoismus hinaus.

Der Verzicht auf begriffliche Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse lässt an dessen Stelle bloße Feindbilder treten: das Finanzkapital und – wie könnte es anders sein – den Staat Israel.

Wer sich mit Wesen und Geschichte des Antisemitismus befasst hat, weiß, dass sich dieser mal als partikularistisch, mal als universalistisch begründetes Stereotyp präsentiert. Vom Standpunkt einer sich konkretistisch verstehenden, organisch-homogenen Einheit als Volk, Rasse oder Kultur gilt das Judentum als abstrakt-zersetzend und gleichermaßen als Ursache von Kapitalismus, Liberalismus wie revolutionärem Universalismus. Vom Standpunkt eines wie auch immer begründeten Universalismus dagegen erscheint das Judentum als rückständiger Partikularismus, als dessen Ursache seine religiösen Wurzeln gelten. Dies gilt auch für die anti-rassistisch begründete Israelfeindschaft bestimmter postmoderner Denker, die *Philipp Lenhard* zufolge in einem „negativen Universalismus“ wurzelt. In diesem Begriff des „negativen Universalismus“ verbindet sich – grob skizziert – nach Lenhard eine ontologisch gedachte „Heimatlosigkeit mit der Figur des Flüchtlings und Staatenlosen“, die schon Hannah Arendt thematisiert hat. Die bei Arendt angelegte Relativierung wird, wie der Autor kritisch vermerkt, manifest bei Denkern wie Étienne Balibar, aber auch, wenngleich sehr abstrakt, bei Giorgio Agamben, die jene Heimatlosigkeit allen voran auf die Palästinenser projizieren.

Mit Blick auf das Beispiel der „Sans papiers“ oder der Jugendlichen in den Banlieus entwickelt Balibar den Begriff einer „europäischen Staatsbürgerschaft“ als einer anti-etatistischen neuen Form der den unmittelbaren Volkswillen formulierenden politischen Gemeinschaft, die weder national noch imperialistisch sein soll (207). Lenhard weist auf die Tücken dieses direkten Demokratieverständnisses hin, dessen ideologische Fallstricke aber erst in ihrer Projektion

auf die Palästinenser und den Staat Israel evident werden.

Georg Koch

Gruppe INEX (Hg)

Nie wieder Kommunismus?

Zur linken Kritik an Stalinismus und Realsozialismus, Münster 2012
(Unrast), brosch., 232 S., 14,80 EUR

„Und heute, just in der Zeit, da die Staatsmacht über die Freiheit des Menschen triumphiert, wird von russischen Denkern in Lagerwattjacken Hegels Gesetz umgestoßen und das höchste Prinzip der Weltgeschichte entwickelt: ‚Alles Unmenschliche ist sinn- und nutzlos.‘“ (Grossman, *Alles fließt*)

Die Leipziger Gruppe INEX hat mit dem Sammelband „Nie wieder Kommunismus? Zur linken Kritik an Stalinismus und Realsozialismus“ einen Teil der Beiträge einer Veranstaltungsreihe aus dem Jahr 2010 herausgebracht. Sie geht davon aus, „wer heute vom Kommunismus redet, darf von Realsozialismus und Stalinismus nicht schweigen.“ (8) Der Ansporn, sich als erklärter Anhänger linker Politik mit dem Thema zu beschäftigen, ist, dass die Beschäftigung mit dem Stalinismus auf die grundsätzliche, aber zurückzuweisende Delegitimierung der kommunistischen Idee ziele. Die Gruppe INEX entstand aus der Bemühung, die ordnungsstaatliche Funktion der Totalitarismus-Formel zu kritisieren. Die Beschäftigung mit der diktatorischen DDR führte zu dem Bedürfnis, sich dem Problem zu stellen, diese Herrschaftsform zu kritisieren und sich gleichzeitig von der gängigen Gleichsetzung mit dem Nationalsozialismus abzugrenzen. Zurecht sprechen die Herausgeber davon, mit ihrem Buch sich der The-

matik nur fragmentarisch genähert zu haben (15). Schließlich arbeiten sich die Autoren ausschließlich an den historischen Bedingungen der russischen Revolution und den verschiedenen Phasen des Realsozialismus in der Sowjetunion und der DDR ab. Darüber hinaus gehen sie auf einige linke Versuche ein, den Stalinismus zu begreifen.

Diethard Behrens deckt in seinem Beitrag die Widersprüche des Versuchs auf, die permanente gesellschaftliche und ökonomische Krise, in der sich das revolutionäre Russland und die Sowjetunion befanden, mit dem Anspruch einer gesellschaftlichen Modernisierung zu lösen. Die These, dass der Stalinismus im politischen Sinne als eine spezifische Form der Herrschaftsausübung mittels Terror bestimmt wird (59), ist freilich keine neue Erkenntnis. Im Unterschied zu Werner Hofmann, der diese These schon 1962 vertrat, kann Behrens jedoch heute feststellen, dass die Transformation der russischen Gesellschaft in die Moderne nicht eingelöst werden konnte. Warum dies so war, erläutern *Rüdiger Mats* und *Che Burashka*. Mats schildert zunächst die gesellschaftlichen Widersprüche im Russland nach der Revolution, auf die die regierenden Bolschewiki mit Gewalt reagierten (66). Doch auch in der dann folgenden Konsolidierungsphase konnte eine sich als wissenschaftlich fundiert betrachtende Lenkungswirtschaft nie dazu beitragen, eine adäquate Methode zu entwickeln, das sehr komplexe Gefüge einer Volkswirtschaft so zu lenken, dass die Alternativgesellschaft Bestand in einer kapitalistisch verfassten Weltökonomie hätte haben können. Immerhin gelang es nach 1953 das System der Gewalt durch eine Verhandlungsökonomie abzulösen. Wenn jetzt auch die Betriebsleitungen bei Nichterfüllung der

Planvorgaben nicht mehr vom Tode bedroht waren, so blieb doch der Widerspruch zwischen der lenkenden Zentrale und den produzierenden Betrieben, d.h. das Dauerproblem der „Planerfüllung“ (77).

Die Bedeutung der stalinistisch und autoritär bestimmten Gruppierungen innerhalb der Linken sind, trotz zunehmender Legitimitätsprobleme kapitalistischer Vergesellschaftung, mittlerweile marginal. Auch die bis 1945 vor allem aufgrund der militärischen Leistung der Sowjetunion gegen Nazideutschland und dann nach 1945 im Trikont bestehende Leuchtkraft der 30er Jahren durch Autoren wie Breton, Gide und oder Bataille. Nach 1945 erlangten vor allem Manès Sperber und Arthur Koestler eine zentrale Rolle in der Auseinandersetzung der Intellektuellen mit dem Stalinismus. Letzterem widmet *Sebastian Tränkle* seinen Aufsatz, in dem er in Anlehnung an Koestler das Problem des Verhältnisses von Mittel und Zweck in der revolutionären Politik und Moral untersucht. Die von den Bolschewiki bedingungslos geforderte Unterordnung des Individuums unter einen als unabänderlich betrachteten Geschichtsprozess führte nicht nur zur Liquidierung der Revolutionäre, sondern auch zu einer politischen Ethik, die normativ am Ziel der Emanzipation ausgerichtet war (185, 190). Auch *Alexis Kunze* beschäftigt sich mit der Frage, wie dem Phänomen Stalinismus beizukommen ist. Für ihn geht es darum, jenseits systemimmanenter Kritik über die Positionen hinaus zu gehen, die als immanente Kritik der stalinistischen Phase immer noch in irgendeiner Form einen tieferen Sinn abgewinnen möchten (197). Als Autoren, die alle Versuche zurückweisen, den realsozialistischen Gesellschaften

eine Berechtigung zuzusprechen, stellt *Kunze* Castoriades, Bloch und Dutschke vor. Diesen drei Autoren ist gemeinsam, dass sie keine fertigen Antworten geben wollten und auf der Kritik der politischen Praxis jenseits vorgefertigter Ideologiegebäude beharrten. Für sie war die Betonung der „Nicht-Abschließbarkeit des Denkens und Handelns“ (210) zentral. Was dies heute bedeuten kann, bleibt aber nebulös, auch wenn Kunze dafür plädiert, eine immer wieder neu zu betreibende Politisierung der sozialen Frage zu betreiben (211).

Hendrik Wallat stellt den heute nahezu vergessenen Autor und ehemaligen Volkskommissar der Justiz Isaak Steinberg vor. Allein dies macht den Aufsatz lesenswert. Vor dem Hintergrund einer Haltung, die sich der Befreiung des Menschen verschreibt, versuchte Steinberg die praktische Politik des Terrors mit dem Wesen und dem Zweck der Revolution zu verbinden. Er betonte die universelle und unteilbare menschliche Freiheit als verpflichtendes Prinzip jeglichen politischen und revolutionären Handelns (169 f). Doch was bleibt jenseits einer radikalen Kritik an der bolschewistischen Praxis und eines Rückzugs aus allen Ämtern?

Wallat beruft sich auf Walter Benjamins Diktum einer „geheimen Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserm“ (171) und stellt die Freiheit des Individuum in den Mittelpunkt seiner polit-theoretischen Diskussion des Stalinismus. Er versucht auch, praktische Schlussfolgerungen zu ziehen. Trotzdem stellt sich dem Leser durchweg die Frage, welchen Stellenwert (außerhalb der Geschichtswissenschaft und auf die Möglichkeit einer „emanzipatorischen“ Politik bezogen) die Beschäftigung mit dem Stalinismus

überhaupt haben kann. Auch wenn die Autoren immer wieder die „Unhintergebarkeit“ der individuellen Freiheit betonen, so bleibt die Vokabel „emanzipatorisch“ doch solange abgedroschen, solange die Bedrohung dieser Freiheit unter den aktuellen gesellschaftlichen Bedingungen und in den verschiedenen politischen Ideologien nicht konkret benannt wird. Und da führt denn auch die Antwort, die russische Revolution habe gar keine Umwälzung bewirkt, die Sowjetunion sei nicht mehr als ein bürokratisch organisierter Staatskapitalismus, nicht weiter.

Anders als Marx' Beschäftigung mit der Pariser Kommune, die sich kritisch einer revolutionären Praxis in einer für die Zeitgenossen höchst modernen Gesellschaft widmete, behandelt die Beschäftigung mit dem Realsozialismus eine heute anachronistische Gesellschaft und Politikform. Andererseits will die INEX der Verlockung, den Kommunismus „als abstrakte Idee zu behandeln“ (9), nicht nachgeben. Die Beschäftigung mit dem „Kommunismus“ der Sowjetunion und der DDR muss aber abstrakt bzw. historistisch bleiben, sofern nicht die Essenz, an der den Autoren durchaus gelegen ist, auch auf die heutigen Bewegungen, vor allem auf diejenigen, die sich als „emanzipatorisch“ oder „revolutionär“ verstehen, übertragen wird. Der historische Ansatz lässt sich am besten mit den Aufsätzen der Autoren Behrens, „Che Burashka“ und Mats begründen. Auch wenn es stimmt, dass das Projekt der Befreiung in eines der Unterdrückung und Liquidierung der Widersprechenden und Überwachung der Massen führte, hieße es aber Eulen nach Athen zu tragen, wenn der Marxismus-Leninismus als Herrschaftsideologie einer nicht mehr existenten Partei überführt,

die Praxis derselben als barbarisch bezeichnet und nicht zuletzt ein nekrophiler Antikommunismus betrieben wird, um den Stalinismus als „Schädelstätte des Sozialismus“ mit großem moralischem Getöse überführen zu können (84 ff). Dieser Exorzismus führt dazu, die grundsätzliche Problematik des Anspruchs der Marxschen Kritik, eine „Orientierungsfunktion“ für die heutige Praxis zu besitzen, nicht zu erkennen. Insofern scheidet die Gruppe INEX an sich selbst. Am ehesten geht noch *Ulrike Breitsprecher* in ihrem Aufsatz „Vom Faustkeil zum Atomkraftwerk“ am Beispiel der Rolle der Intellektuellen in der DDR auf dieses Problem ein. Doch inwiefern das Ziel einer herrschaftsfreien Gesellschaft, „in der die Entfaltung und das Glück der Einzelnen im Mittelpunkt aller Bestrebungen steht“ (153), als praxisanleitende Idee überhaupt in den konkreten sozialen Auseinandersetzungen einer kapitalistischen Gesellschaften dienen kann und nicht in der Funktion als Kritik gebannt bleiben muss, beantwortet bzw. reflektiert auch Breitsprecher nicht. Und ob nicht gerade der Anspruch, mit Bewegungen gesellschaftlich intervenieren zu wollen, ein Problem ist, soweit gehen die Autoren des Buches dann doch nicht.

Jonas Dörge

Wolfgang Kraushaar
Der Aufruhr der Ausgebildeten
Vom Arabischen Frühling zur Occupy-Bewegung, Hamburg 2012
(Hamburger Edition), geb., 255 S.,
12,-- EUR

Als Symbolfigur für 2011 hat das TIME Magazine den *Demonstranten* auserkoren und damit zugleich die globale Protestbewegung als bedeutendstes Ereignis des

vergangenen Jahres anerkannt. Wolfgang Kraushaar, Politikwissenschaftler am Hamburger Institut für Sozialforschung, ist spezialisiert auf Protestbewegungen, er ist Autor zahlreicher Publikationen über die 68er, die RAF und die deutschen Linken. Der Titel seines Buches *Der Aufruhr der Ausgebildeten* enthält die Schlüsselbegriffe zu seinem Verständnis der Ereignisse 2011. Er ordnet die Mehrzahl der Proteste als „Aufruhr“ ein, d.h. als einen über Widerstand hinausgehenden, der Überlegenheit und Gewaltbereitschaft der Staatsorgane trotzen den kollektiven Einspruch, der sich steigert „zu einer Form der Empörung, die in eine Auflehnung gegen die Staatsgewalt münden kann“ (14). In manchen arabischen Ländern ist dieser Aufruhr zu einem Aufstand mit der Folge eines Regimewechsels eskaliert.

Mit dem Begriff der „Ausgebildeten“ charakterisiert Kraushaar die Träger der Proteste: junge Erwachsene zwischen 18 bis 29 Jahren, die über Medienkompetenz und höhere Bildung verfügen. Aufgrund der Arbeitsmarktlage sind deren Qualifikationen jedoch oft wertlos. Es mangelt den Akteuren daher an „Erwerbsbiografien“ und Perspektiven (206). Noch sind sie nicht arm oder verelendet; aber sie fühlen sich sozial verunsichert und politisch ausgegrenzt. Obgleich sie aufgrund ihres Bildungswegs und ihrer Anwartschaft auf /oder Zugehörigkeit zur Mittelschicht die Basis einer demokratischen Ordnung und einer Zivilgesellschaft bilden müssten, sehen sie sich an den Rand gedrängt und von Prekarisierung bedroht. Folglich geht es, so der Autor, bei den gegenwärtigen Protestbewegungen nicht wie in früheren Jahrzehnten um Antifaschismus, Emanzipation oder Ökologie, sondern um handfeste materielle Belange.

Es scheint bereits lange her und ist doch noch gegenwärtig, dass mit der Selbstverbrennung des tunesischen Gemüseverkäufers Mohammed Bouazizi am 17. Dezember 2010 eine Solidarisierung mit dem perspektivlosen Schicksal dieses jungen Mannes einsetzte, die zur „Jasmin-Revolution“ und zum schnellen Sturz von Präsident Ben Ali führte. Der Funke der tunesischen Proteste sprang mit ähnlichen Resultaten über auf Ägypten und Libyen. Im Mai erreichte die Protestwelle Lissabon und Madrid, etwas später Tel Aviv. Im Juli riefen Redakteure der Zeitschrift *Adbusters* die Occupy Wall Street Bewegung ins Leben. Auch in den USA sollte es einen „Tahrir-Moment“ geben, am *Constitution Day* auf dem Zucotti Platz in Manhattan.

Occupy war es am 15. Oktober 2011 gelungen, in 80 Ländern und 900 Städten einen Tag des globalen Protestes gegen das Banken- und Finanzestablishment zu organisieren. Mit einer Million Teilnehmern allein in Italien und Spanien haben die Proteste zahlenmäßig eine neue Dimension gewonnen. Wie Kraushaar darlegt, hat die Bewegung eine eigene Symbolik entwickelt mit Begriffen wie *Adbusters* und *Anonymous*, *Culture Jamming*, *Geracao a rasca* oder *diplomé chomeur*. Sie hat das subversive Potential sowohl der neuen virtuellen Räume als auch geschichtsträchtiger Symbole wie die Guy-Fawkes Maske vor Augen geführt, und sie verehrt weibliche Idole wie die chilenische Studentenfürherin *Camilla Vallejo* und die jemenitische, mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnete Journalistin *Tawakkul Karman*.

Neben den Gemeinsamkeiten der Akteure geht Kraushaar der Frage nach, warum und wie die Proteste sich von den nordafrikanischen Ländern ausgehend in zeitlicher Synchronie und wechselseitiger

Bezugnahme derart schnell sogar bis in die USA ausbreiten konnten. Seine Auswahl der untersuchten Länder ist bezüglich des *Arabischen Frühlings* beschränkt auf Tunesien und Ägypten, bezüglich der Occupy-Bewegung auf die USA, Spanien, Portugal, Israel und Deutschland. China und Chile stehen als Beispiele für die Situation in Asien und Lateinamerika. Kraushaar schildert jeweils Beginn, Höhepunkt, Abflauen oder (wie in New York) amtlich verordnete Beendigung der Proteste in den jeweiligen Ländern und vermittelt das notwendige Hintergrundwissen, um die Genese und Zielsetzung der Proteste verständlich zu machen. So wird für die arabischen Aufstände das revolutionäre Potential des „Youth Bulge“ und die durch die Modernisierung bedingte Krise des „Neopatrimonialismus“ und Patriarchats als Ursache geltend gemacht, für die Occupy-Bewegung – wen wundert’s – die Auswüchse des Neoliberalismus sowie die Prekarisierung weiter Teile der Bevölkerung und nun auch der Ausgebildeten.

Was die politischen Ziele angeht, gibt es regional markante Unterschiede. Geht es z.B. in Ägypten und Tunesien um einen Regime- und langfristig um einen Systemwechsel, so will die Occupy-Bewegung eigentlich nur Kurskorrekturen eines ansonsten bejahten Systems. Der Mittelschichtsnimbus hält hier noch vor. Occupy ist nach Kraushaar als egalitär, jedoch nicht als klassenkämpferisch oder antikapitalistisch einzustufen und versteht sich als gewaltfreie, pluralistische, „nichthierarchische“ Widerstandsbewegung gegen die Usurpation der Macht durch die Minderheit der Geldelite.

Auch wenn die Occupy-Bewegung konkret kaum etwas erreicht hat, so ist es ihr nach Kraushaar dennoch gelungen,

die Öffentlichkeit für ökonomische Ungerechtigkeiten und die Machenschaften des Finanzsektors zu sensibilisieren, Legitimationsdefizite staatlicher Politik aufzuzeigen und basisdemokratische Entscheidungsformen zu stärken. Doch reicht das längst nicht aus, um politisch wirksam zu sein. Kraushaar kritisiert zu Recht, dass es die Protestler bis jetzt versäumt haben, konsensfähige Forderungen aufzustellen, die Adressaten ihrer Forderungen benennen und ihre Forderungen medienwirksam vorbringen. Bei solch eklatantem Mangel an Verständnis für das Politische, das er der Bewegung attestiert, nimmt es nicht Wunder, dass z.B. die jüngsten Wahlen in Ägypten nicht im Sinne der arabischen Freiheitskämpfer ausgefallen sind; schließlich haben sie den Muslimbrüdern die Wahlvorbereitungen überlassen. Und wenn es, wie Kraushaar befürchtet, der globalen Anti-Banken-Bewegung weiterhin eher, wie in Deutschland, um „Selbsterfahrungsexperimente“ als um Politik geht, werden die Impulse von 2011 ins Leere laufen. Die heute noch aus der „Mitte der Gesellschaft“ stammenden Akteure könnten dann schnell selbst zu den Exkludierten gehören (207). Sie sollten nicht vergessen, dass die Potentaten, Banken und Großunternehmen gut vernetzt sind, strategisch denken, Perspektiven und Ziele haben und ihren Erfolg in Legitimation umzumünzen verstehen.

Kraushaars Buch gibt einen fundierten Überblick über die Ereignisse von 2011, deren Hintergründe und deren leider relativ ernüchternden Resultate.

Marianne Rosenfelder

Jean-Luc Nancy
Identität.
Fragmente, Freimütigkeiten
 Aus dem Französischen von Richard
 Steurer, Wien 2010 (Passagen
 Verlag), 84 S., 11,90 EUR

Die Fragmente über „Identität“ (orig. „Identité. Fragments, franchises“, Paris 2010) sind zeitnah zur Einreichung einer (von Nancy mit unterzeichneten) Petition für die Auflösung des französischen „Ministeriums für die nationale Identität“ entstanden. Für Nancy ist dieser staatlichen Initiative nicht anders als mit einer Polemik gegenüber der Anmaßung zu begegnen, eine „nationale Identität“ überhaupt definieren zu können und dabei überdies zu verdecken, dass es sich allein darum handelt, „die Reihen jener zu schließen, die um die Identität besagter Identität fürchten“, etwa bezogen auf Hautfarbe, Akzent, Sprache und Religion (13 f.).

Die fragmentarischen Analysen und Stellungnahmen gelten besonders den „tektonischen Bewegungen und Metaphern“ einer Hervorhebung der „vorgelassenen ‚nationalen Identitäten‘ hier und anderswo“, die „Unschärferelationen“ von „Identität“ (Lévi-Strauss) gerade außer Acht lassen (10; 14). Angesichts einer unklaren und suggestiven Redeweise sieht Nancy einen mehrschichtigen Klärungsbedarf: einen logisch-semanticen Klärungsbedarf des Begriffs „Identität“ überhaupt und einen dezidiert politischen, was die Begriffe „Nation“, „Staat“, „Staatsform“ und „Volk“ in diesem Zusammenhang betrifft.

Für Nancy ist leider festzustellen, dass ein „identitäres“ Denken, das derzeit in den verschiedensten parteipolitischen Lagern zum Ausdruck kommt, wissent-

lich oder unwissentlich Äquivokationen nutzt, Zweideutigkeiten zwischen ‚Identität‘ und ‚Gleichheit‘, zwischen ‚identisch sein‘ und ‚sich identifizieren mit‘ oder ‚identifiziert werden mit‘, also zwischen ‚Identität‘ und ‚Identifikation‘ oder ‚Identifizierung‘. Während der Gebrauch des Wortes „Identität“, so Nancy, „lange auf das logische, philosophische und juristische Feld beschränkt blieb“, wurde es erst im 19. Jahrhundert zum „Verwaltungsbegriff“, und dies, obwohl bereits Leibniz den axiomatisch-logischen Status des Satzes der Identität als erläuterungsbedürftig angesehen hat. Bereits damals stellte sich die Frage nach einer Ununterscheidbarkeit „zweier konkreter Wesen“, wenn die Variable „x“ in „ $x = x$ “ durch singular individuiierende Ausdrücke gefüllt wird in Sätzen wie „Ich = Ich“. Später, für Hegel, „war die Identität des Identischen nur ‚abstrakte Identität‘: ... Die Starrheit des Begriffs war spürbar...“ (28 f.). Dem entspricht auch, so ließe sich hinzufügen, die vor allem durch Wittgenstein angeregte Unterscheidung zwischen intensionaler und extensionaler Identität in der Logik der Moderne.

In zitierender Anlehnung an Derrida hebt Nancy in diesem Zusammenhang hervor, dass jede identifizierende „Aneignung“ eine „Entaneignung“ voraussetzt, dass also jede Vorstellung „eines (persönlichen oder kollektiven) ‚Einen‘“ mit einer prozessuralen Negation und Dynamik zusammenhängt (76). In politischer Hinsicht sind die Fragmente auf die Kritik an der Unterstellung eines „Absoluten“ konzentriert, durch die in der Rede von Nationalem und Identischem ein „idem“ bemüht und die Frage „Wer?“ gänzlich übergangen wird (37 ff.; 45 ff.; vgl. auch das Gespräch mit Nancy in diesem Heft 47 ff.). In dem

Fragment „Ursachen und Wirkungen“ (15-18) wird hervorgehoben, in welchem Ausmaß mittlerweile die „Verleugnung der offensichtlichsten Ursächlichkeit“ in der „Debatte“ über „nationale Identität“ (oder Nichtidentität) eine Rolle spielt. Es geht nicht um ein „humanitäres Mitgefühl“ oder eine „Auflösung in psychosozialen Relativismus“: „Es geht nicht um schöne Seelen, sondern um hässlich gemachte Körper: von der Arbeitslosigkeit und den Vorstadt-wohnsiedlungen, von den Drogen und vom Konsum, vom idiotischen Fernsehen und von den verblödeten Predigern.“ (16)

Insofern ist es für Nancy schlechthin unsinnig, von der Gefährdung einer „nationalen Identität“ durch andere Identitäten zu sprechen, anstatt eine „allgemeine Desidentifizierung“ von „Zivilisation“ überhaupt einzuräumen (17), eine erzeugte „Desidentifizierung“, welcher „weniger steife, weniger polizeiliche und weniger politische“ Worte entgegengehalten werden sollten, respektvollere Worte wie etwa „Charakter“, „Natur“, „Temperament“ (28), durch mehr „Freimütigkeiten“ gekennzeichnet, zu verstehen im Sinne von Unabhängigkeit und Ehrlichkeit (31).

Hierbei wäre für Nancy „Identität“ vornehmlich als „ein Akt oder eine Spannung“ anzusehen, als eine Dynamik allenfalls von Identitäten, „deren Natur nicht wie ein chemischer Körper isolierbar ist“ (71). Andernfalls ließe sich eine fatale Überschneidung von „subjektiver Identität“ im Sinne von Volk, Kultur, Gemeinschaft und „objektiver Identität“ im Sinne von politischer Identität, eine Überschneidung von Identifikation und Desidentifikation, nicht überwinden: „Im Allgemeinen würde eine Identität, die fähig wäre, sich zu identifi-

zieren, dem Wahnsinn verfallen. Es gibt Pathologien von Zwillingen, oder Paranoia gesättigter Identifizierung.“ (75)

Die Fragmente zu den Hintergründen und Strukturen einer paradoxerweise fragmentierenden Identifikation sind „in der Eile“ geschrieben worden (14). Dem analytischen Potential der stilistisch sehr dicht gehaltenen Texte ist eine aufmerksame Rezeption zu wünschen, die ihrerseits den erwähnten, vielfach eingebundenen Phänomenen von Abstumpfung, Verdummung und populistischer Vereinfachung etwas entgegenzusetzen hätte. Die sorgfältige und detailliert glosierende Übersetzung dürfte hierzu einiges beitragen.

Ignaz Knips

Karl Reitter
Prozesse der Befreiung
Marx, Spinoza und die Bedingungen
eines freien Gemeinwesens, Mün-
ster 2011 (Westfälisches Dampf-
boot), brosch., 500 S., 39,90 EUR

Der Prozess der Befreiung findet „primär in täglichen Verhältnissen statt“. Staat und Kapital sind demnach die (aktuellen) Herrschaftsformen, die es zu begreifen und zu überwinden gilt. Denn nicht nur angesichts der Krise des Marxismus seit dem Ende der 70er Jahre, auch wegen der neu aufflammenden Hoffnungen auf radikale Umwälzung der Verhältnisse, insbesondere in einigen arabischen und nordafrikanischen Ländern, stellt sich heute wieder die Frage nach den begrifflichen und methodischen Grundlagen einer Theorie der Befreiung.

Reitter bezieht sich wie andere Neomarxisten, etwa Michael Hardt und Antonio Negri, mit seiner Kapitalis-

muskritik auf Marx und Spinoza und er verspricht, neue, über marxistische Positionen hinausgehende Antworten auf die Frage zu finden, *wie* der Mensch ein freies und selbstbestimmtes Leben führen könne. Was verbindet Reitter zufolge Marx und Spinoza in der Konzeption eines freien Gemeinwesens? Gibt es überhaupt Übereinstimmungen?

Zur Einführung in sein 500 Seiten umfassendes Konvolut präzisiert der Publizist und Philosophiedozent an den Universitäten Wien und Klagenfurt, weshalb er marxistische und spinozistische Positionen als Objekte für seine Studie ausgewählt hat. Es gehe ihm um den Versuch, eine substantielle Ethik und normative Maßstäbe der Befreiung zu entwickeln, wobei er sich theoretisch in Opposition zu jenen Strömungen im Marxismus setzt, die „im Menschen nur von Fettschvorstellungen gekennzeichnete fehlgeleitete Individuen erkennen wollen“ (15). Ebenso fern liege es ihm, an die Theorien des Postmarxismus, an strukturalistisches und poststrukturalistisches Denken anzuknüpfen. Diese Denkrichtungen stuft Reitter allesamt als „höchst problematisch“ und einer Theorie der Befreiung abträglich ein. Explizit grenzt er sich auch vom orthodoxen Marxismus ab, obwohl er durchgehend das Marxsche Begriffsszenario wie Klassenkampf, Ausbeutung oder Proletariat *an sich* und *für sich* verwendet. „Warum sollten uns diese Kategorien peinlich sein?“ Es sind noch immer die exakten und adäquaten Begriffe, um das Kapitalverhältnis zu dechiffrieren. Schließlich wolle er den Leser mit einem „einfachen und klaren Text“ in die komplexe Materie einführen und die Lektüre erfordere durch die Fülle der Themen und die Komplexität der Argumente „eini-
ge an Konzentration“.

Im ersten Kapitel wird der Leser in den Marxschen *Arbeitsbegriff* eingeführt, der mit Spinozas Begriff des *conatus* verbunden wird. Stimmt die Reittersche These, dass die Autonomie sowohl der Produktivkraft der Arbeit als auch der körperlichen und geistigen Tätigkeit im allgemeinen die Bedingungen für ein freies Gemeinwesen sind? Werden da nicht Prozesse der Befreiung zusammen gedacht, die eigentlich nichts Gemeinsames haben? Schließlich hat Spinoza sein politisches Gedankengut im 17. Jahrhundert unter den ökonomischen Bedingungen der holländischen Seehandelsmacht entwickelt, Marx dagegen im 19. Jahrhundert im Anschluss an die industrielle Revolution und die beginnende Akkumulation des Kapitals in England.

Wenn Reitter „Herrschaft“, „Unterdrückung“ oder „Befreiung“ als sozialphilosophische Begriffe verwendet, so unterstellt er bereits, „dass es gemeinsame Aspekte geben muss“ (30). Denn was sich im Prozess der Befreiung durchsetzt, muss Reitter zufolge universale Bedeutung haben. Reiters Anliegen ist es, eine Ethik zu entwickeln, die einerseits die Theorie der Befreiung mit Marx als Übergang zur klassenlosen Gesellschaft rekonstruiert, sie aber zugleich allgemeiner formuliert: Prozesse der Befreiung besitzen einen gemeinsamen, theoretisch darstellbaren und analysierbaren Kern. In diesem Kern stimmen Marx und Spinoza überein. Reitter ignoriert nicht die „bedeutenden Unterschiede ihrer Philosophien“; dennoch meint er, Gemeinsamkeiten entdeckt zu haben: die Formulierung einer „substantiellen normative Ethik“ (29). In beiden Philosophien geht es um den Gegensatz von Freiheit und Unfreiheit, Autonomie und Heteronomie und zwar im Zusammenhang mit einer Theorie

des Tätigkeitsvermögens, die den Arbeitsbegriff von Marx wohl einschließt, aber doch über ihn hinausgeht.

Aus der Fülle der erhellenden Thesen, die Reiter im Zuge seiner Re-Lektüre und Re-Konstruktion entwickelt, seien hier nur zwei angeführt: Seine Kritik am Marxschen *Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate* und an Spinozas Begriff des *Conatus*, der die *Essenz (nicht nur) des Menschen* bezeichnet. Reiter revidiert seine frühere Auffassung vom gesetzmäßig sich vollziehenden Niedergang des (Unternehmer-)Kapitalismus, wie sie Marx in seinem Theorem formuliert hat. Er stand noch unter dem Eindruck der 68er Revolte, als er im Anschluss an die Marx-Kritik von Michael Heinrich argumentierte: „Wenn wir die Voraussetzungen akzeptieren, mit denen Marx seinen tendenziellen Fall der Profitrate begründet, gerade dann müssen wir zum gegenteiligen Ergebnis [wie Marx] kommen: Die Profitrate fällt nicht, sie steigt sogar.“ (169) Mittlerweile habe er jedoch seine Auffassung geändert und sei „intuitiv“ zu der Überzeugung gekommen, seine damalige Interpretation stimme ebenso wenig, wie die von Heinrich. Belegt wird der „Irrtum“ mit der elaborierten Mathematisierung der Marxschen Ökonomie: Der Doppelcharakter von Arbeit und Ware bedingt, dass die Zahlengrößen (Wert- oder Preiszahlen) zugleich raum-zeitlichen, also materiellen Faktoren entsprechen; eine Erkenntnis, die man damals ignoriert hatte. Zweitens sei er, ebenso wie Heinrich, von „fundamentalen“ Irrtümern ausgegangen, selbst wenn sie auf Marxschen Formeln basierten: „Wir können bei der Debatte um den tendenziellen Fall der Profitrate niemals vom Gebrauchswert abstrahieren“, sagt Reiter heute. Und eben diese Abstrak-

tion sei der „fundamentale Irrtum“ seiner frühen Forscherjahre gewesen.

Bei der Neulektüre der *Ethik* Spinozas gewinnt Reiter die Erkenntnis, dass für den holländisch-jüdischen Philosophen die Realität nicht bloße Möglichkeit sei. Freiheit bedeute, autonom und selbstbestimmt zu handeln oder zumindest danach zu streben, „unser Sein“ zu erhalten. Freiheit, Autonomie oder Selbstbestimmung meint immer Realität. Reiter interpretiert das so: Freiheit ist dann gegeben, wenn wir real und tatsächlich aus uns heraus handeln und wirken; was möglich ist, ist irrelevant. Reiters Beispiel aus dem Leben: „Denn wenn ich tausendmal die Möglichkeit hätte zu essen und ich tue es nicht, werde ich verhungern.“ Der diesbezügliche Lehrsatz Spinozas lautet: „Es ist unmöglich, dass der Mensch nicht Teil der Natur ist und dass er nur Veränderungen erleiden kann, die aus seiner Natur allein begriffen werden können und deren adäquate Ursache er ist“ (279).

Was könnte in der jetzigen Situation, aufbauend auf den Lehren der Befreiung bei Marx und Spinoza, den aktuellen Prozess der Befreiung in Gang setzen? Reiter zieht aus seiner theoretisch fundierten und intellektuell anspruchsvollen Studie den zunächst ernüchternden Schluss, dass ein allgemein garantiertes Grundeinkommen den Menschen (gemeint ist die *Multitude*, von der Reiter allerdings nur am Rande spricht) zumindest die Freiheit verschaffen könnte, den Prozess der Befreiung zur Überwindung kapitalistischer Herrschaftsformen in Gang zu setzen, nicht aber die Freiheit selbst. Nach der 500-Seiten-Lektüre der sprachlich klar formulierten, gedanklich nicht immer leicht nachvollziehbaren Argumentation zu den essentiellen Kategorien Arbeit und Tätigkeitsvermögen

mag der Leser freilich feststellen, dass das Versprechen einer neuen, umfassenden methodischen und begrifflichen Grundlage der Befreiungstheorie im Anschluss an die philosophischen Schwergewichte Marx und Spinoza nicht eingelöst worden ist. Dennoch: Die Lektüre lohnt sich, trotz der vielen ärgerlichen orthografischen und grammatikalischen Flüchtigkeitsfehler.

Helga Sporer

Beat Ringger
Maßt Euch an!
Auf dem Weg zu einem offenen
Sozialismus, Münster 2011 (West-
fälisches Dampfboot), brosch., 217
S., 24,90 EUR

Beat Ringger möchte dem Leser mit seinem Buch zeigen, dass es nicht darum gehen kann, neoliberalen Wirtschaftsstrategien zu folgen, erst recht nicht dem Chefideologen *Friedrich Hayek*, der die Überwindung des Kapitalismus für eine verhängnisvolle Anmaßung hält. Die Überwindung des Kapitalismus ist auch für Ringger eine Anmaßung, aber eine notwendige und weiterführende, bei der es darum geht, die gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse neu zu vermessen. Es handelt sich bei diesem Buch um eine Sammlung früherer Veröffentlichungen, deren älteste aus dem Jahre 2005 stammt. Ringgers „konstruktiver Imperativ“, der anders als der Kantische direkt aufs Kollektiv gerichtet ist, vertritt einen Optimismus des Willens, der sich weder durch den Blick auf das Wirkliche noch durch den Pessimismus kritischer Reflexionen einschüchtern lässt.

Vieles, was der Autor berichtet, analysiert oder an den Pranger stellt, ist dekla-

matorisch bzw. auffordernd-appellativ, wie schon der Titel des Buches. Wir müssen und sollen eine Menge Dinge angehen oder sein lassen. Viele Überlegungen und Diagnosen dürften den meisten Lesern durch den antikapitalistischen Lesestoff der letzten Krisenjahre aus den verschiedensten Quellen oder einfach durch die Lektüre der *Süddeutschen Zeitung* bereits bekannt sein. So sind die Themen Umweltschutz (besser: Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen) und Kapitalismus (hier diagnostiziert Ringger ihre absolute Unvereinbarkeit) oder auch Stalinismus und Staatssozialismus nicht eben neuartig.

Interessant scheint mir der Abschnitt über den Sozialismus des 21. Jahrhunderts, weil er sich auf etwas real Vorfindliches bezieht. Leider steht das Buch von Heinz Dieterich über den *Sozialismus des 21. Jahrhunderts*, das von Hugo Chavez, dem Präsidenten Venezuelas, als theoretisch-praktischer Bezugspunkt der Bolivarianischen Revolution bezeichnet worden ist, nicht in der Literaturliste. Am venezuelanischen Sozialismus nämlich wäre zu sehen und zu lernen, dass die Selbstgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch die davon Betroffenen im Rahmen einer partizipativen Demokratie möglich ist. Für den Kölner Hochschullehrer Michael Zeuske ist „Venezuela seit 1999 das wohl freieste Land der Welt“, bei dem sich die erkämpften Freiheiten aus der sozialen Praxis des Transformationsprozesses ergeben haben. 1999 wurden alle interessierten Organisationen eingeladen, sich an der Ausarbeitung eines neuen Verfassungstextes zu beteiligen. Die neue Verfassung wurde in einer Volksabstimmung von 71,8% der Bevölkerung angenommen. In keinem Land der Welt dürfte die Verfassung so vielen

Leuten bekannt sein. Die „misiones“, eine Art partizipativer öffentlicher Dienst, sorgen in den „barrios“ neben den staatlichen Strukturen für die Gesundheitsversorgung, die Bildung auf verschiedenen Ebenen, die Versorgung der Bevölkerung mit preiswerten Lebensmitteln und vieles andere mehr. Die Misiones sind in „consejos comunales“, diese wiederum in „communas“ erfasst. Diese Organisationen erhalten beträchtliche Zuschüsse aus der Erdölförderung und zwei Drittel der Bevölkerung sind in diesen Strukturen erfasst. Tatsächlich gewinnt das chavistische Lager bei den meisten Wahlen auch die Mehrheit, obwohl es eine starke bürgerliche Opposition gibt, der die großen Medien gehören.

In einigen Kapiteln des Buches wird die auffordernde Denk- und Schreibweise, das Wunschenken des Autors quasi zu einer Wirklichkeitsdiagnose, wie z.B. im Abschnitt *Der konstruktive Imperativ und das Problem der revolutionären Avantgarde*. Darin heißt es: „Die Lohnabhängigen entwickeln sich dabei (in Rätebewegungen) zu einem kollektiven Subjekt, das sich anschickt, den Kapitalismus zu überwinden und gleichzeitig Träger einer neuen Gesellschaftsform zu werden“ (143). Wenn es tatsächlich so wäre, wäre es ja gut!

Am Ende des letzten Kapitels, *Humanismus* betitelt, beschreibt Ringger eine Filmsequenz aus einem TV-Programm: „Der Film zeigt drei fröhliche aber mißgestaltete Krüppel, die sich hinter einer Hausecke verstecken und auf einen sich nähernden normalen Menschen warten, auf den sie sich anschließend stürzen und ihn mit aufgeblasenen Luftballons zu Brei schlagen. Anschließend helfen sie dem Geprügelten auf die Beine; der ist nun gleichermassen mißgestaltet wie sie. Fröhlich und vergnügt warten die

Vier nun gemeinsam auf den nächsten Normalen“ (209). Der Autor phantasiert dazu, dass hier die Zwänge zum Normalsein aus dem eigentlich „verküppelten“ Normalen herausgeprügelt worden sind. „Es ist die Energie des Rebellischen auf der erotischen Spur, es ist die Energie des Humanismus.“ (209) Eine schwer nachzuvollziehende, deutungsbedürftige Phantasie, die nur wenigen Menschen auf dem Weg zu einem offenen Sozialismus helfen wird. Aber, möchte man den Akteuren des Films zuzurufen, macht nur weiter so, bis alle zu Brei gehauen sind.

Udo Wieschebrink

Paolo Virno

Exodus

aus dem Italienischen übersetzt,
eingeleitet und hg. von Klaus
Neundlinger und Gerald Rauning,
Wien-Berlin 2010 (Turia + Kant),
brosch., 107 S., 12,-- EUR

Man könnte sich Paolo Virno als glücklichen Menschen vorstellen – vorausgesetzt, ein Philosoph empfindet Glück, wenn er sieht, dass der Lauf der Welt den eigenen Diagnosen und Prophezeiungen zu folgen scheint. Allein die Vita des 1952 in Neapel geborenen und an der italienischen Universität *Roma Tre* lehrenden Semiotikers bietet genügend Anlass für die Vermutung, dass Virno den Weltenlauf eher mit großer Sorge begleitet, und das nicht nur aufgrund der Klarheit, mit der er die sozioökonomischen Krisenprozesse im Kapitalismus seziert, sondern auch, weil er den Kampf um Alternativen zum Bestehenden nicht nur mit Worten und nicht ohne persönliche Opfer geführt hat.

In den 1980er Jahren saß Virno drei

Jahre im Gefängnis, weil er wegen seines militanten Widerstands gegen den italienischen Staat verurteilt worden war. Virno nutzte – nicht nur darin Antonio Gramsci, dem Mitbegründer der Kommunistischen Partei Italiens, ähnlich – die Zeit im Gefängnis für intensive Studien, für eine politisch-praktische Reflexion der Machtverhältnisse und Institutionen im Staat, deren Überwindung Virno bis heute anstrebt.

Paolo Virno verkörpert einen Typus des Intellektuellen, der für die italienische Linke sehr wirkmächtig geworden ist und in Deutschland nie ein vergleichbares Pendant besaß. Im Umfeld des *Operaismus* – einer radikalen Arbeiterbasisbewegung, die zu ihren stärksten Zeiten in den 1960/70er Jahren zum Missfallen der etablierten Gewerkschaften und der zunehmend staatstragenden Kommunistischen Partei Italiens großen Rückhalt in der Industriearbeiterschaft Norditaliens besaß, etablierte sich ein politisches Denken, das die bestehenden Machtverhältnisse grundsätzlich für nicht reformierbar hielt. Für die intellektuellen Köpfe des Operaismus, zu denen so bekannte Autoren wie *Alberto Asor Rosa*, *Antonio Negri*, *Mario Tronti* oder *Sergio Bologna* zählen, war die Befreiung der Arbeiterklasse nicht ohne die Destabilisierung und Beseitigung des Kapitalismus und seines repressiven institutionellen Herrschaftsgefüges zu denken.

Dieser anarchistische, staats skeptische Grundton durchzieht auch Virnos Werk wie ein roter Faden. Der Verlag Turia + Kant hat mit dem schmalen Bändchen drei Aufsätze Virnos aus drei Jahrzehnten ins Deutsche übertragen, die es nun auch einem nicht des Italienisch mächtigen Publikum ermöglichen, diesen ungemein anregenden Philosophen für sich zu entdecken.

Virno versucht, in Auseinandersetzung mit so unterschiedlichen Autoren wie Thomas Hobbes und Carl Schmitt, zu verstehen, wie es dazu kommen konnte, dass das staatliche Gewaltmonopol und seine bürokratischen Ausprägungen sowohl für das linke als auch für das rechte politische Lager zur notwendigen Bedingung der Möglichkeit von Freiheit werden konnte. Für ihn war dies nur möglich, weil die Geschichte jener, die unter eben diesem Gewaltmonopol zu leiden haben und hatten, konsequent ignoriert wurde. In der Arbeiterklasse aber ist nie in Vergessenheit geraten, dass das „Regime der Fabrik“ gleichbedeutend ist mit einem Regime der Unfreiheit. Mit Blick auf die jahrhundertelangen blutigen Auseinandersetzungen, in denen das Fabrikregime seine Macht dem widerständigen Subjekt aufoktroziert hat, knüpft Virno an eine ebenso lange Tradition der Desertion eben dieser Subjekte aus der „eisernen Intimität“ von Gewalt und Repression. In diesem Exodus, von dem bereits Marx in seiner Beschreibung der Anfangsphase des nordamerikanischen Kapitalismus erzählte, und der noch im Italien der 1960/70er Jahre allenthalben zu beobachten war, sieht Virno keine Kapitulation, sondern vielmehr die Bedingung der Möglichkeit, den Raum für eine andere Zukunft neu zu gestalten. Während große Teile der sozialistischen Tradition, deren Selbstverständnis sich im Kampf um das Gewaltmonopol im Staat konstituierte, in diesem Exodus nur eine Schwächung der eigenen Position sehen konnten, rehabilitiert Virno die Flucht als bewusste politische Tat, weil auch sie „die Bedingung verändert, unter denen sich ein Konflikt entfaltet“.

Exodus ist für Virno demnach kein Eskapismus, sondern eine Form politi-

scher Praxis, um die Machtverhältnisse zum Tanzen zu bringen, weil die Staatsmacht mit ihren Herrschaftsansprüchen ins Leere läuft. Denn erst der Flüchtling kann die Verhältnisse radikal neu denken, kann überlegen, ob eine Gemeinschaft der Subjekte, die Virno weit früher als Negri „Multitude“ nennt, nicht auch ohne das zur repressiven Verselbständigung tendierende Gewaltmonopol des Staates existieren kann.

Die in „Exodus“ versammelten Texte verstehen sich als Prolegomena für eine derart subjektzentrierte Vergemeinschaftung, indem sie einerseits die Gewissheiten von Staatsmonopol-Theoretikern wie Hobbes und Schmitt sprachphilosophisch untergraben und zugleich positiv in Erinnerung rufen, dass Gemeinschaft keiner Unterwerfung unter das „Prinzip des Einen“ bedarf. Mit milder Ironie wendet sich Virno auch gegen jene politisch-philosophischen Mistreiter insbesondere französischer Provenienz, die die Niederlage im Klassenkampf durch die nachträgliche Dekonstruktion des Subjekts als politischer Chimäre theoretisch zu verarbeiten suchten. In einem geradezu altmodisch-romantischen Gestus hält er dagegen, dass das Projekt der Befreiung nicht zu denken ist, ohne das (leidende) Subjekt in den Mittelpunkt zu stellen.

Das klingt zunächst utopisch. Doch wenn man mit Virnos Analyse-Instrumentarium jüngere politische Umbrüche wie in Osteuropa, Ägypten, Tunesien oder Algerien im Sinne eines Exodus⁹, also eines bewussten Sich-Entziehens des Volks gegenüber der Staatsgewalt deutet, dann ist unschwer zu erkennen, dass der Exodus eine eminent produktive politische Praxis sein kann. Wir sollten uns Paolo Virno in diesem Sinne also durchaus auch als glücklichen Menschen vorstellen.

Franco Zotta

Raul Zelik
Nach dem Kapitalismus?
Perspektiven der Emanzipation
oder: Das Projekt Communismus
anders denken, Hamburg 2011
(VSA), broch., 143 S., 12,80 EUR

Um die emanzipatorischen Gegenprojekte geht es auch in diesem Buch. Anders als bei Fukuyamas „Ende der Geschichte“ ist für Zelik klar, dass der Kapitalismus, wie jede bisherige Gesellschaftsformation, endlich ist. „Trotzdem“, und hier schließt sich Zeliks Hauptmotiv für seine Literaturrecherche an, „diskutieren wir nicht darüber, was danach kommt und vor allem, wie es dazu kommen könnte“ (12). Was Ernst Bloch an den konkreten Utopien für bemerkenswert hielt, ist auch für den Autor von zentraler Bedeutung: „Die sentimentale wie die abstrakte Weltverbesserung hat ausgespielt, an ihre Stelle ist die geschulte Arbeit in und mit wirklichen Tendenzen getreten.“ (15, Bloch-Zitat) Viele der vergangenen und gegenwärtigen Widerstandsnarrationen – als Antizipationen gesellschaftlicher Risse in der realen Geschichte und in den Theorieproduktionen – sind Zelik wohl Anlass gewesen, das Buch zu schreiben. Echte Eindeutigkeiten aber sind dem Autor zuwider. Dass gesellschaftliche Prozesse von Kontingenzen geprägt sind, dass sich zwar Entwicklungstendenzen ausmachen lassen, aber keine eindeutigen Entwicklungslinien, gilt Zelik als Erkenntnisgrundlage. Das ist anschlussfähig. Für ihn scheiterte der Staatssozialismus nicht zuletzt daran, dass er eine Geschichtsteologie zum Kommunismus annahm. Den gleichen Fehler machen aber auch, so Zelik, Hardt und Negri, die das IT-Zeitalter als Vorbereitung und Hinführung zum Communismus darstellen.

Durch das „C“ möchte Zelik den Kommunismus von seiner staatssozialistischen und parteisozialistischen Aufladung lösen und an die Pariser Commune erinnern. Wenn er die Verhaltensnormen für emanzipatorische Entwicklungsmöglichkeiten ausmalt, wie „nüchterne Begeisterung, euphorische Skepsis, aufgeklärter Messianismus“, oder die Anerkennung widersprüchlicher und kontingenter sozialer Bewegungen, so fällt es schwer, ihm nicht zuzustimmen. Der lateinamerikanische Sozialismus des 21. Jahrhunderts aber ist dem Autor ein Dorn im Auge, insbesondere auch Heinz Dieterichs gleichnamiges Buch (siehe meine Rezension in: *Widerspruch* Nr. 47). Dabei ist der lateinamerikanische Sozialismus in all seinen realen historischen Erscheinungsformen in Bolivien, Ecuador und hauptsächlich in Venezuela doch ein vorzügliches Studienobjekt für alle Transformationswilligen.

„Zusammenfassend kann man also festhalten: *Der Sozialismus des 21. Jahrhunderts* ist – da es kein theoretisches Konzept gibt – bislang nicht einmal ein Papiertiger“ (68), schreibt Zelik. Dieses harsche Urteil überrascht insofern, als der angebliche Papiertiger von Heinz Dieterich doch relativ ausführlich behandelt wird. Freilich kommt Zelik zu dem Schluss: „Dieterichs *Sozialismus des 21. Jahrhunderts* ist von einem pompösen, aufgesetzt universalgelehrt daher kommenden Tonfall beherrscht, zeigt sich gegenüber den existierenden theoretischen Debatten aber völlig unbedarft.“ (82)

Die „bolivarianische Revolution“ (Hugo Chavez) ist für Zelik eine „skurril-marxistische Kosmovision“, vermutlich deshalb, weil sie sich von Fortschrittsdiskursen leiten lässt und nicht von unrepräsentierbaren rhizomatischen Nebelstrukturen ferngesteuert wird. Hierin

konsequent behauptet der Autor auch, dass sich der argentinische Peronismus der politischen Analyse nie ganz erschließen wird. Er wirft ihm damit einen Schleier der Nicht-Erkenbarkeit über.

In Dieterichs Buch liegt der Transformationschwerpunkt der revolutionären Bewegung auf der Einführung der demokratisch geplanten Äquivalenzökonomie, die an einer wissenschaftlichen Bestimmung der gesellschaftlich notwendigen Durchschnittsarbeitszeit orientiert ist. Für Zelik sind diese Ausführungen aber so „esoterisch“, dass er die Auseinandersetzung damit erst gar nicht beginnt, sondern sogleich auf die Autoren Cockshott/Cottrell (*Alternativen aus dem Rechner*) überschwenkt und auch an diesen mit schlechten Argumenten herummäkelt. In der Äquivalenzökonomie geht es (um das hier festzuhalten), um die Grundlagen einer gerechten Bezahlung lebendiger Arbeitskraft und damit um ein Leben ohne Ausbeutung. Der erarbeitete Mehrwert soll selbstbestimmt verwaltet und verteilt und nicht privat und herrschaftlich angeeignet werden, auf der Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln.

Nun aber kommt das Hauptargument des Autors zur Zufälligkeit und Notwendigkeit und zur Festschreibung von Begriffen zum Zuge, das durch die Lektüre von Deleuze/Guattari angeregt ist. Diesen beiden Autoren liegen die Beweglichkeiten, Ströme und Fluchtlinien mehr am Herzen als die festgelegten Objekte, die das „Wahrheitssprechen“ des Marxismus auszeichnen. Hier liegt einer der Denkhäsen Zeliks im Pfeffer: Er möchte in der theoretischen Diagnose, dem erstrebten Verlauf der emanzipatorischen Bewegungen und beim Ziel, dem Kommunismus, den „Verfestigungen“ entgegenkommen.

So versteigt er sich zu der Behauptung, das Kapital sei in erster Linie ein soziales und ein Machtverhältnis und das sei das Problem: Letztlich sei also nicht das Privateigentum die Ursache für die Aneignung des Mehrwerts und die wachsende Ungleichheit des gesellschaftlichen Reichtums. Im Sinne von Deleuze/Guattari sind Begriffe für Želík dazu da, sich von anderen Begriffen zu unterscheiden und nicht die Realität auf den Begriff zu bringen. „Veränderung ist ein Produkt kontingenter sozialer Ereignisse, ohne das wir eindeutig sagen könnten, wodurch diese Ereignisse bewegt werden“ (123). Folgerichtig fragt er deshalb: „Erfordern Unschärfe-Phänomene nicht auch eine Unschärfe der Begrifflichkeiten?“ (124) Ja, wenn man es denn so angehen möchte: Dann sollten wir uns am besten „nüchtern-emphatisch“ ins Reich der Freiheit musizieren – jeder darf naturgemäss sein Lieblingsinstrument spielen – und den eher begrifflich scharfen Umweg über die kritische und soziale Philosophie einfach unbenutzt links liegen lassen.

Ich empfehle dieses Buch ausdrücklich nicht.

Udo Wieschebrink

Slavoj Žižek

**Die bösen Geister des
himmlischen Bereichs**

**Der linke Kampf um das 21. Jahrhundert,
Frankfurt/Main 2011
(Fischer), geb., 335 S., 22,95 EUR**

Für ein Buch, das sich den linken Kampf um das 21. Jahrhundert als Thema wählt, mutet das erste Kapitel mehr als seltsam an: „Radikale Intellektuelle oder: warum Heidegger 1933 den richtigen Schritt machte“. Der Fußnote,

mit der diese Überschrift versehen ist, kommt allerdings eine entscheidende Bedeutung zu; denn darin heißt es: „wenn auch in die falsche Richtung“. Žižek unternimmt den abenteuerlichen Versuch, Heidegger für ein linkes Denken fruchtbar zu machen. Dabei bewegt er sich auf enorm dünnem Eis, in das er mutwillig einbricht, wie an Formulierungen wie „Heidegger ist nicht trotz, sondern wegen seines NS-Engagements groß“ abzulesen ist. Mit derlei Formeln versucht Žižek ebenso, wie die Apologeten Heideggers (und Heidegger selbst) glauben zu machen, Heidegger wäre es in den 30er Jahren darum gegangen, „das welthistorische Potential der NS-Bewegung zu retten“. Als Beleg dafür werden seine Interpretationen Hölderlins (den Adorno zum Glück vor Heideggers Vereinnahmung rettete) und die Rekurse über das Schicksal Deutschlands als Schicksalsgemeinschaft angeführt. Žižek spricht zwar von Fehlern der theoretischen Konstruktion, die zu Heideggers NS-Engagement geführt hätten, arbeitet diese Fehler aber nicht heraus. Stattdessen versucht er, den Nationalsozialismus und Heideggers Theorieentwicklung seit *Sein und Zeit* als eine Art gescheiterte linke Revolution zu lesen. Weil er diese Prämisse aber nicht deutlich einführt, vorbereitet und durchführt, bleibt das ganze Kapitel rätselhaft und gipfelt in den erratischen Thesen „Hitler wäre nicht gewaltsam genug“ bzw. „der NS nicht radikal genug [gewesen], weil er es nicht gewagt habe, die Grundstruktur des modernen kapitalistischen sozialen Raumes anzutasten“ (91). Die Formulierung lädt zu dem Missverständnis ein, Hitler sei von humanen Motiven bestimmt gewesen. Tatsächlich ging es Hitler nie darum,

die Grundstruktur des kapitalistischen Systems anzutasten. Vielmehr trieb er die kapitalistischen Ausbeutungsverhältnisse nietzscheanisch und im Weltmaßstab auf die Spitze.

Das andere große Rätsel ist, warum Žižek Heidegger derart hofiert und ihn nicht von seinen Rektoratsreden her als ereignisphilosophischen Dezipionisten für die „Bewegung“ beurteilt. Dadurch wäre er weniger der Versuchung erlegen, ihn als „revolutionär“ zu deuten und zu versuchen, ihn für die Linke zu gewinnen, was doch absurd ist. Schließlich handelt es sich bei den Nationalsozialisten um die Machtergreifung einer extrem verbrecherischen, reaktionären und gewalttätigen Clique. Es wäre auf Differenzierung und nicht auf Parallelisierung angekommen. Einige Maßnahmen, die Heidegger während seiner kurzen Rektoratszeit in Freiburg ergriffen hat, glaubt Žižek dagegen als eine Art von „Kulturrevolution“ interpretieren zu können: Er habe, den Maoisten gleich, Studenten mit Arbeitern und Soldaten zusammengebracht. Außerdem habe er – ein schräges und irritierendes Detail seiner Biografie – im Jahr 1968 einer Abordnung protestierender Studenten seine volle Zustimmung und Unterstützung bekundet: Die Studenten verwirklichten jetzt, was er 1933 als Rektor in Freiburg versucht habe, wenn auch unter anderen politischen Vorzeichen (76 ff). So jedenfalls erinnert sich einer der damals beteiligten Studenten.

Žižeks wohlwollende Zeichnung Heideggers wäre nicht möglich ohne die erstaunliche Heidegger-Rezeption seit den 70er Jahren in Frankreich und ohne Bezugnahme auf Badiou, den engen Freund. Bei kritischen Intellektuellen, die Heideggers Geschichte besser kennen, hinterlässt dieses Wohlwollen nach-

haltige Irritationen. Geradezu als ein psychoanalytisches Problem wird insbesondere empfunden, wie nahe in Žižeks Darstellung Luzidität und geistige Verwirrung nebeneinander existieren.

Im Folgenden diskutiert Žižek die Dynamik der drei Weltrevolutionen und die Reflexionen ihrer Protagonisten. Er beginnt mit Robespierre, der in seiner Rede „Was wollt ihr denn?“ die Hinrichtung seines ehemaligen Mitstreiters Danton befürwortete und ihm den Vorwurf machte, Zweifel an der Angemessenheit der Hinrichtungen gehabt und somit eine Revolution ohne Revolution gewollt zu haben. Im Jahr des Terrors (1793-94) fanden etwa 16500 Hinrichtungen statt. Präzise analysiert Žižek vor allem die Passage der Rede, wo Robespierre vom „Uns“ („Man will *uns* Angst machen, das Volk könnte den Komitees zum Opfer fallen.“) zum „Ich“ übergeht („Ich sage, ... dass jeder, der in diesem Augenblick zittert, schuldig ist, denn die Unschuld fürchtet nie die öffentliche Prüfung.“). Meisterhaft arbeitet Žižek heraus, wie sich jeder, der diese Rede hörte, fühlen musste, und sich keiner mehr außerhalb der revolutionären, opferreichen Dynamik stellen konnte. Indem Robespierre dies aussprach, habe er sich aber auch selbst der Revolution und ihren revolutionären Komitees ausgeliefert, denen er wenig später selbst zum Opfer fiel.

Von diesem Sich-selbst-Ausliefern leitet Žižek auch die Macht Maos ab. Er bringt die maoistische Dialektik, die eine Art von Geheimlehre darstellt, die auch die Bewegung des Alls umfasst, ins Gespräch mit der stalinistischen, der marxistischen und der leninistischen Dialektik und kommt zu dem doch etwas verblüffenden Schluss: Sie sei von Adornos negativer Dialektik gar nicht

weit entfernt. Die linken Revolutionen versuchten, so Žižek, nicht nur das Denken der Menschen zu ändern, sondern ihren ganzen (bürgerlichen oder bäuerlichen) Alltag. Als Beispiel führt er Che Guevara an, der zu guter Letzt alle öffentlichen Ämter und sogar seine kubanische Staatsbürgerschaft ablegte, um sich komplett der Weltrevolution widmen zu können. Allerdings stellt Žižek auch die Frage, ob diese „suizidale Geste des Abschneidens sämtlicher Verbindungen zur institutionellen Welt wirklich ein [revolutionärer] Akt“ gewesen sei oder nur die „Flucht vor der unmöglichen Aufgabe des positiven Aufbaus des Sozialismus“ und also „ein implizites Eingeständnis des Scheiterns“.

Was die Diskussion von Maos Kulturrevolution betrifft, so wiederholt Žižek wortwörtlich, was er bereits in seinem vorherigen Buch *Auf verlorenem Posten* geschrieben hat. Vielleicht ist das der Grund, dass das neue Buch im Fischer- und nicht im Suhrkamp-Verlag erschienen ist, der diese Wiederholung wohl nicht akzeptiert hätte. Diese Diskussion spitzt sich in der These zu, die maoistische Kulturrevolution sei der kapitalistischen Dynamik mit ihrer permanenten Umwälzung von gesellschaftlichen Verhältnissen nicht unähnlich gewesen. Wiederum wird auch die Behauptung aufgestellt, der heutige Kommunismus in China sei nur eine effektive Legitimationsideologie für eine bisher noch nicht dagewesene brutale Form des Kapitalismus. Trotz mancher Widersprüche gehören diese Ausführungen meines Erachtens zum Interessantesten, was Žižek bisher veröffentlicht hat.

En eigenes Kapitel informiert über Stalin und die Stalinsche Politik der 30er Jahre. Während im Westen nur immer von der Monstrosität Stalins

berichtet wird und seinen Schauprozessen, denen eine beträchtliche Anzahl von Menschen zum Opfer gefallen ist, stellt Žižek den kulturhistorischen Hintergrund dieser Prozesse dar. Noch gegen Ende der 20er Jahre sind die avantgardistischen und revolutionären Programme in der UdSSR Legion, die für ein neues mechano-organisistisches Menschentum plädieren, das die Einzelnen nur mehr mit Zahlen oder Buchstabenkombinationen erfasst, um sie als Masse fungibel zu machen und steuern zu können. Žižek zitiert in diesem Zusammenhang sogar Trotzki, der von dem „psychophysischen Mängelwesen Mensch“ gesprochen und sich Gedanken über seine Perfektionierung im Kommunismus gemacht hat. Das Maß des von der Avantgarde propagierten „neuen Menschen“ wurde zunehmend auch an Stalin und seine Politik angelegt, die in einem solchen Klima zunehmend in Bedrängnis geraten seien. So kam es zu den Schauprozessen, die die eigene Macht nicht nur gegen Trotzki, sondern auch gegen das Menschenbild der künstlerischen und politischen Avantgarde verteidigen sollten. Stalin förderte die traditionelle russische Kunst und Literatur, initiierte eine Vielzahl von Puschkin-Umzügen mit Figuren aus seinen Erzählungen und Märchen und vermittelte Tschechov und Tolstoi durch Lesekreise an die Arbeiter in die Fabriken. Nur Dostojewski erschien ihm als zu bürgerlich und zu religiös. Diese Literatur zielte, so Žižek, auf die Würde des Einzelnen und den Erhalt der Menschlichkeit im Mühlrad des kommunistischen Apparats. Sogar der von Stalin gepushte Sozialistische Realismus wird in diesem Sinne als Propaganda für die Integrität des einzelnen Arbeiters als Stütze des Kommunismus interpretiert.

tiert. Derart wird Stalin noch im Säuberungsterror, dem zwei Drittel der Parteifunktionäre zum Opfer fielen, als Menschenfreund inszeniert.

Völlig blind ist Žižek gegenüber dem antisemitischen Charakter der Stalinschen Prozesse. Da die meisten russisch-jüdischen Intellektuellen, ähnlich wie Trotzki, an einer „permanenten Revolution“ interessiert waren und in ihren Schriften dafür eintraten, hätte Žižek diese Facette der Schauprozesse zumindest erwähnen müssen. So aber beschränkt er sich darauf, die Prozesse psychoanalytisch zu deuten und spricht von der Über-Ich-Dimension dieser Ereignisse. Die Gewalt gegen die eigenen Leute sei dem Umstand geschuldet, dass es am „Ursprung ein authentisches revolutionäres Projekt“ gegeben habe, mit der Errichtung einer Nomenklatur aber eine neue herrschende Klasse etabliert worden sei, die dem ursprünglichen revolutionären Selbstverständnis widersprochen habe. Die Säuberungen stießen als eine Art von Gerechtigkeit und Rückkehr zu den revolutionären Idealen daher auf ein gewisses Einverständnis. Erst die Breschnew-Ära brachte eine stabile Nomenklatur hervor mit Privilegien für die Funktionäre und ein wachsendes Unbehagen im Volk, das zuletzt am Untergang des Kommunismus mitbeteiligt war.

Nur im letzten Kapitel geht Žižek auf den Titel des Buches ein, den *linken Kampf ums 21. Jahrhundert*. Etwas diffus und willkürlich pickt er sich dabei verschiedene Verfahren der Kulturindustrie heraus und versucht, Widersprüche in Hardt und Negris Theorieproduktion aufzudecken. Unter anderem geht es um den (zukünftigen) Kampf zwischen Links- und Rechtshegelianern. Besonders klar und orientierend ist dieses Kapitel nicht. Gegen Ende führt er ein Zitat an,

das als Leitfaden eines besser organisierten Kapitels hätte dienen können und die Alt-68er auffordert: „Habt keine Angst, kommt zurück und macht bei uns mit. Ihr habt eueren antikommunistischen Spaß gehabt und er sei euch verziehen. Aber jetzt ist es an der Zeit wieder ernsthaft zu werden.“ (335)

Ottmar Mareis

Slavoj Žižek

Gewalt –

Sechs abseitige Reflexionen

**Hamburg 2012 (Laika), 192 S.,
brosch., 19,90 EUR**

Žižek stellt sich die Frage, von wem die Gewalt eigentlich ausgeht. Stehen die subjektiven Terrorausbrüche für sich, oder muss die objektive Gewalt des globalen Kapitalsystems, gegen die sie sich richten, als Ursache in Betracht gezogen werden? Er wendet sich damit – wie schon in seinen letzten Büchern – Fragestellungen zu, die die Studentenbewegung der 60er Jahre bewegte, deren kämpferische Freiheitsbestrebungen zuletzt in den Terrorismus einmündeten. Er bezieht sie jedoch auf die aktuelle Welt, auf die Arbeits- und Funktionsweise des gegenwärtigen Kapitals mit seinen ideologischen Apparaten.

Im ersten Kapitel analysiert er die Rolle von Bill Gates, Soros und all denjenigen, die so viel Geld haben, dass sie es in Charity-Stiftungen anlegen und sich der Welt als Wohltäter oder Gutmenschen präsentieren. Ironisch nennt er sie „Liberalkommunisten“, die vehement gegen die subjektive Gewalt Stellung beziehen, obwohl von ihren Konzernen gerade die objektive Gewalt ausgeht, gegen die die anderen nur ankämpfen. Soros, der häufig seine Wohltätigkeit

und Philantropie zur Schau stellt, ist für das Unglück und Elend Hunderttausender verantwortlich. Wiederholt spekulierte er auf den Crash schwächelnder Währungssysteme, führte ihn derart herbei und stieß sich dabei reich.

Anschließend versucht Žižek die Gewaltausbrüche in den französischen Banlieus auszuloten, wobei er zugesteht, keine ausreichenden Ursachen gefunden zu haben. Sie richteten sich gegen keinen konkret identifizierbaren Gegner. Die Täter mit „Migrationshintergrund“ zerstörten Autos und Schulen ihrer eigenen Community. Ihre Gewaltausbrüche sollten, so Žižek, nur den politischen Anspruch signalisieren, gleichberechtigte Bürger Frankreichs zu sein. Sarkozy, der sie als „Abschaum“ bezeichnete, den es mit dem Dampfstrahlreiniger zu behandeln gelte, negierte diesen Anspruch freilich, was weitere Ausbrüche nach sich zog. Žižek meint, dass es auch nicht an der Sozialhilfe läge; denn sie würde ausreichen. Eventuell hat er bei dieser Analyse freilich die materiellen Verhältnisse und ihren Beitrag zur Gewalterruption unterschätzt.

Stattdessen führt er die für ihn vorherrschenden, widersprüchlichen Gouvernementalitätspraxen an, deren Wirkung sowohl die Exklusion als auch den Protest dagegen hervorruft. Die eine dechiffrierte bereits Agamben als die des „nackten Lebens“, die viele Migranten und Exkludierte erfahren, dass nämlich ihr Leben auf eine durch die Maschen der Justiz schlüpfende Ghetto- bzw. Lagerexistenz reduziert wird. Es ist ein Leben, das zwar nicht opferbar ist, aber unter der Drohung stehe, ohne weiteren Aufhebens tötbar zu sein. Die andere, scheinbar paradoxale Gouvernementalitätspraxis wird über die Medien, Universitäten und Hochschulen

verbreitet, wonach der Andere jemand sei, der unbedingten Respekts und nahezu unendlicher Empathie bedürfe. Vor allem letzterer traut Žižek nicht über den Weg. Denn extrapoliert bedeutet ihr Credo, dass der Andere inkommensurabel sei, im Kern nicht verstehbar und daher letztlich nicht „assimilierbar“. Beide Perspektiven zusammengekommen versetzten die Migranten in eine Spannung, an der sie irre werden können, so dass ein Gewaltausbruch fast als logische Konsequenz erscheint.

In dem Kapitel „Antinomien der toleranten Vernunft, Liberalismus und Fundamentalismus? Eine zweifache Heim-suchung!“ diskutiert Žižek die jeweiligen Funktionsweisen und führt aus, dass Liberalismus und Fundamentalismus aufeinander verweisen, wenn sie sich nicht gar gegenseitig bedingen. An Hand der Mohamed-Karikaturen und ihren journalistischen Reflexen in den Medien geht er den jeweiligen Diskussionen im Westen und im Nahen Osten nach. Hauptsächlich der religiöse Fundamentalismus bedarf einer regelmäßigen Zornzufuhr, die sich aus dem Verdacht und dem Neid speist, die er auf die unterstellte jouissance der anderen hegt. Dass der Fundamentalismus es auf sie abgesehen hat und, mehr noch, tilgen will, macht ihn in Žižeks Augen nicht nur verdächtig, sondern komplett lächerlich. Denn derart sei er vom westlichen Liberalismus nicht weit entfernt, der die jouissance auch eher beim Nachbarn oder woanders vermutet, der sie aber nicht tilgen will, sondern ihr medial voyeuristisch beiwohnt. Beide können aber das eigentliche Problem, den ideologischen Imperativ des Genießenmüssens, nicht durchschauen, der heute Ursache von vielfältigem Leid sei.

Anschließend geht Žižek im „Jerusalem Kreidekreis“ auf die Diskussionen ein, die seit Bestehen des Staates Israel seine Existenz rechtfertigen. Oft liefe es auf das Argument hinaus, dass Juden dort schon immer, d.h. seit biblischen Zeiten, gelebt hätten. Vergleichbares behaupten auch die Palästinenser. Eine solche Argumentation bringe daher nicht weiter. Auch nicht das Argument, dass eine Staatsgründung immer mit massiver Gewalt und Vertreibung einherginge und die Gründung des Staates Israel im Vergleich relativ wenig Palästinenser von ihrem Land verdrängte, das Žižek mit Zahlen widerlegt. In diesem Kapitel wird deutlicher als in seinen anderen Büchern, dass er mit dem Staat Israel seine Probleme hat. Er bezeichnet die unrealistischste Lösung als seinen Favoriten, dass nämlich Juden und Palästinenser in einem Staat möglichst friedlich zusammenleben sollten. Hier vermisst man den ansonsten realistischen Blick auf die Konsequenzen der alltäglichen Gewalt, die diese Lösung als undurchführbar erscheinen lässt.

Das interessanteste Kapitel hat Žižek über Abu Ghraib geschrieben. Er deutet die Folterexzesse der amerikanischen Armee als militärisches Initiationsritual, das neue Rekruten durchlaufen müssen, einen gewissen ‚Code Red‘. In dem Hollywoodfilm „Eine Frage der Ehre“ mit Jack Nicolson, den Žižek in seine Deutung einbezieht, wird er strafrechtlich thematisiert. Jede Armee beruht auf solchen Ritualen, weil sie den inneren Zusammenhalt, den Corpsegeist, festigen. Die amerikanische Armee vollzog laut Žižek an den Irakern in Abu Ghraib also ein Initiationsritual in die amerikanische Zivilisation. Amerika und Irak bildeten foltertechnisch unterschiedliche Methoden aus. Während die irakische

Armee unter Saddam in dunklen Verliesen unter Zufügung rein physischen Schmerzes folterte, ohne die Folterungen an die Öffentlichkeit zu bringen, stellt Amerika seine Folterungen auch auf eine forcierte psychologische Erniedrigung ab, die mit der Kamera dokumentiert wird: „gemeinsam mit den dümmlich grinsenden Folterknechten, die neben den verrenkten und nackten Körpern ihrer Opfer posierten“. Beide Kulturen haben im Irakkrieg ihre dunkle, obszöne, unbewusste Seite nach außen gekehrt. Es standen nicht zwei Kulturen im Kampf, wie Huntington suggerierte, sondern gar nicht so verschiedene Barbareien, die beiden Kulturen inhärieren, bei der sich die amerikanische nur als die stärkere und vor allem als die psychologisch subtilere erwiesen habe. Trotz aller raffinierten Deutung erwähnt Žižek mit keinem Wort, dass der Irakkrieg wieder einmal wegen der maßlosen Gier Amerikas und der westlichen Zivilisationen nach Öl, dem schnöden Mammon, geführt wurde.

Im letzten Kapitel diskutiert Žižek Benjamins Aufsatz *Kritik der Gewalt*, in dem Benjamin zwischen einer mythisch reaktionären und einer göttlichen Gewalt unterscheidet, die er den linken Revolutionären zuschreibt. Žižek setzt diesen Aufsatz ins Verhältnis zu Robespierres letzten Worten vor seiner Hinrichtung und Ches Auffassung zum revolutionären Terror. Das Ereignis, in dem sich das Volk zur Revolution entschließt, sei göttliche Gewalt und wäre von der tiefen Liebe der Revolutionäre und der revoltierenden Masse zur Menschheitsgattung inspiriert.

Žižek hat wieder ein erhellendes, kreatives Buch vorgelegt, in dem weniger Deutung zu mehr Stringenz, aber vermutlich auch zu weniger Lesevergnügen geführt hätte. Seine Seitenhiebe auf Israel

befremden freilich und auch, dass er im Epilog – wie schon in „Die bösen Geister“ – die dämlichste aller Deutungen aufnimmt, wonach Hitler nicht radikal genug war, um eine egalitäre Gesellschaft herzustellen, in der auch die Produktionsmittel vergesellschaftet seien. Dies war nie Hitlers Anliegen. Es bleibt ein Rätsel, wie Žižek unter dem Druck seiner Kreativität zu diesem Blödsinn kam.

Ottmar Mareis

Slavoj Žižek

Totalitarismus

Fünf Interventionen zum Ge- und Missbrauch eines Begriffs, Hamburg, 2012 (Laika), brosch., 221 S., 21,- EUR

Slavoj Žižeks 2001 auf Englisch erschienener Essayband liegt nun, elf Jahre später, dank der Übersetzung Oliver Hörls auch in deutscher Fassung vor. Žižeks Grundthese lautet wie folgt: Seit ihres Entwurfs und in all ihren Varianten hat die Totalitarismus-Theorie lediglich *eine* Funktion, nämlich radikale Kritik am Kapitalismus und an der liberalen Demokratie zu verhindern. Dass sie heute selbst von Linken akzeptiert wird, betrachtet Žižek als Zeichen der theoretischen Schwäche. Bleibt nur, dem Vorwurf des Totalitarismus mit einem Achselzucken zu begegnen. Nach Žižek lassen sich alle derzeitigen Totalitarismus-Theorien zu fünf Thesen zusammenfassen: Erstens sei der Totalitarismus ein missglückter Ersatz für die durch die Aufklärung gelösten organischen sozialen Bande. Zweitens entziehe sich der Holocaust als das absolute Böse der konkreten politischen Analyse, da diese stets zu seiner Trivialisie-

rung führe. Drittens endeten alle Versuche der Emanzipation zwangsläufig in totalitärer Herrschaft; daher seien Stalinismus und Nationalsozialismus lediglich zwei Seiten derselben Medaille. Die einzige Möglichkeit, dem Totalitarismus zu entgehen, bestehe viertens darin, auf ein geschlossenes ontologisches Denkgebäude zu verzichten. Fünftens – diesmal stammt das Argument nicht aus dem postmodern-dekonstruktivistischen Lager, sondern von namhaften Vertreter_innen der „Dritten Kultur“, bestehend aus Neo-Darwinist_innen, New-Age-Physiker_innen und Kognitionswissenschaftler_innen – entzögen sich die Kulturwissenschaften der rationalen Argumentationsführung.

Und genau hier sieht sich Žižek in der Pflicht einzugreifen: Denn erstens gehe der Hamlet-Stoff dem Ödipus-Stoff voraus, ein Argument freilich, das nicht recht nachzuvollziehen ist. Zweitens sieht Žižek den Grund für die Stilisierung des Holocaust in einer Strategie zur Entpolitisierung des öffentlichen Lebens bzw. zur Disqualifizierung militanter antikapitalistischer Befreiungskämpfe. Drittens sei der stalinistische Terror irrationaler, da in der Auswahl seiner Opfer selbstzerstörerischer gewesen als der Nationalsozialismus, was beweise, dass es sich bei der Oktoberrevolution um eine authentische Revolution gehandelt habe, deren Spuren getilgt werden mussten. Trotz aller Mängel und Fehlschläge habe der real existierende Sozialismus immerhin zeitweilig der Kapitalverwertung Schranken gesetzt und einen utopischen Raum eröffnet, von dem aus beide Systeme kritisiert werden konnten. Viertens bedeute die postmoderne, sich radikal gerierende Metaphysikkritik in Wahrheit die Absage an jegliches tatsächlich radikales politisches Engagement. Fünftens würden eini-

ge Vertreter_innen der „Dritten Kultur“ ihre einseitig prozedural-reduktionistischen „exakten Wissenschaften“ um eine selbstgenerierte esoterische Ideologie ergänzen, zu deren Legitimierung sie ihre wissenschaftliche Autorität missbrauchten. Andererseits zeuge der Widerstand der Kognitionswissenschaftler_innen unter den Vertreter_innen der „Dritten Kultur“ mit ihrer Skepsis gegenüber den Kulturwissenschaften und ihrer noch größeren Abneigung gegen die außerakademischen Disziplinen des Marxismus und der Psychoanalyse davon, dass selbst die postmodern dominierten Kulturwissenschaften nicht ganz in den kapitalistischen Wissenschaftsbetrieb eingegliedert werden konnten und also noch einen Rest Widerstandspotenzial besitzen.

Žižek zieht seine Leser_innen in ein Dickicht teils verworrener philosophischer bzw. psychoanalytischer Assoziationen und durch ein Gestrüpp an Exkursen in die Populärkultur, um sie an einige unerwartete Lichtungen von Einsichten zu führen. Ungeachtet der von Žižek entlarvten Funktion der Totalitarismus-Theorie bleibt die Frage, wie die Parallelen zwischen dem „Dritten Reich“ und dem Stalin-Regime zu erklären sind; diese kann oder will Žižek nicht beantworten. Von Žižeks Standpunkt aus nur konsequent ist die Empfehlung von Dialektik und Psychoanalyse als Heilmittel der Vernunft gegen den „irrationalen Obskurantismus“. Phantasielos und unverantwortlich hingegen ist es meines Erachtens, als politische Alternative zur liberalen Demokratie allen Ernstes autoritäre Regime wie das von Hugo Chavez vorzuschlagen. Aufgrund seiner scharfsinnigen Kritik an Postmoderne und Kapitalismus ist das Buch aber nur zu empfehlen.

Csanád Bartos

Slavoj Žižek
Willkommen in
interessanten Zeiten!
Hamburg 2012 (Laika), brosch.,
91 S., 14,90 EUR

Auf der Rückseite wird das Buch als „leidenschaftliches Pamphlet“ bezeichnet, das die „katastrophalen Auswirkungen des globalen Kapitalismus“ analysiere. Da stellt sich doch gleich die Frage, was ein solches „Pamphlet“ im philosophischen Kontext zu suchen habe. Stutzig wird man auch bei dem Begriff „analysieren“, der im Widerspruch steht zum Inhalt eines Pamphlets: In einem solchen wird im Allgemeinen ein Sujet polemisch dargestellt und nicht, wie in der Analyse, von allen Seiten und mit gebührendem Abstand betrachtet. Auch der sarkastische Titel, der die LeserInnen in einer Zeit willkommen heißt, in der zu leben nach dem chinesischen Fluch „Mögest Du in interessanten Zeiten leben!“ wenig erstrebenswert ist, passt nicht auf eine distanziert-sachliche Abhandlung, wie sie in der Philosophie üblicherweise angestrebt wird.

Aber die emotionslose Betrachtung war Žižeks Sache nie, weder in seinen persönlichen Auftritten noch in seinem literarischen Werk. Trotzdem: Die „geduldige intellektuelle Arbeit“ solle man, wie er schon im Vorwort schreibt, keinesfalls aufgeben. Und oft ist das Pamphlet, wie früher schon (beispielsweise bei Martin Luther oder Karl Marx), Ergebnis jahrelanger Mühen und gründlicher Analysen. Revolutionäre Aktion ist ja nicht nur spontaner Ausdruck öffentlichen Unwillens, wie es die bürgerliche Geschichtsschreibung gerne glauben machen möchte, sondern Ergebnis gründlicher Betrachtung der Welt, wie sie *ist*, aber nicht sein *sollte*. So auch bei

Žižek, der die Frage nach dem tatsächlichen Problem über die Frage nach der akuten politischen Lösung stellt. In diesem Sinne präsentiert er seine durchdachten Überlegungen zu den Phänomenen aus Politik, Erziehung und Wirtschaft in locker-polemischen Ton, ohne dabei auf die Präzision des Gedankens zu verzichten.

Unter der wunderbar polemischen Überschrift „Oh' Erde, fahle Mutter“ (21) legt Žižek die ultimative Grenze jeden Wachstums auf sehr amüsante Weise dar, etwa beim „lächerlichen Schauspiel“ (22) zwischen BP und Obama, das an dem ökologischen Problem völlig vorbei gehe. Statt sich mit der Suche nach „Schuldigen“ aufzuhalten, solle man die grundsätzliche Frage nach einer Lebensweise stellen, die solche ökologische Katastrophen hervorbringt. Der Idee eines „Öko-Kapitalismus“ erteilt Žižek eine deutliche Abfuhr: Er hält die erforderliche (staatliche) Kontrolle in einem von ökonomischen Interessen beherrschten System schlichtweg für unrealistisch. Auch sind nicht alle Naturkatastrophen von Menschen hervorgebracht; Žižek hält deshalb eine neue „nomadische“ Lebensweise für tunlich, die traditionelle Vorstellungen von Staat und Nation auflösen soll.

„Das Tier erhält die Peitsche“ (37) versucht eine neue „post-marxistische“ Beschreibung des Kommunismus. „Leninismus“ als letztlich stalinistischen Begriff lehnt Žižek ab und beschreibt, wie sich Lenin schließlich selber in der staatlichen Bürokratie verdingt, die er eigentlich unter demokratischer Kontrolle halten wollte. Auch China mit seiner (korrupten) Parteibürokratie kann nicht als Gegenentwurf zum Kapitalismus dienen, da die Stabilität, die das

Land nach außen vermittelt, im Inneren aufgrund der Bürgerrechtsbewegungen und ständiger Aufstände nicht vorhanden sei.

Dass „die Wahrheit gewalttätig ist“ (59), ist für Žižek ein notwendiger Gedanken, da er keine Möglichkeit sieht, die Eigentumsverhältnisse des Kapitalismus durch gewaltlose „demokratische Prozesse“ umzustürzen. Allerdings plädiert er für eine „entmystifizierte“ Form von Gewalt, die sich durch Notwendigkeit und nicht aus sich selbst legitimiert. Er radikalisiert andererseits die Frage nach der Gewalt in der Weise, dass er nicht bloß die Notwehr im System für legitim erklärt, sondern auch, am Beispiel der Jakobiner in der Französischen Revolution, von der Wahrheit selber als einer (symbolischen) Gewalt spricht. Auf schwieriges Terrain begibt sich Žižek mit der Behauptung, demokratische Wahlen seien nicht der Ausdruck von *Wahrheit*, sondern nur der Ausdruck des *Willens* eines Volkes (66). „Wahrheit“ begreift er hier im Sinne Lacans psychoanalytisch. (68) Im Kapitel „Hoher Berg, tiefer Fluss“ (69) nimmt Žižek eine Metapher Lenins auf, um die Notwendigkeit eines völligen Neuansatzes beim kommunistischen Projekt darzustellen. Man müsse sich frei machen von allen romantischen Verklärungen bisheriger sozialistischer Ansätze – aus denen man in erster Linie lernen könne, wie es *nicht* geht.

„Warum Idee, warum Kommunismus?“ stellt die Frage, wie die uralte Vorstellung einer egalitären Gesellschaft in der aktuellen historischen Situation Realität werden könnte. Aus „radikale[r] Negativität“ müsse durch „Terror“ (der sich auf die Auflösung der herkömmlichen, hierarchischen Ordnung richtet) eine neue „positive Ordnung“ erwachsen.

(84) Das Moment der Herrschaftslosigkeit im Augenblick einer demokratischen Wahl, so meint Žižek, müsse umschlagen in eine neue, stabile positive Ordnung. Da die Lage hoffnungslos sei, könne man sie kaum ernst nehmen –

und müsse das Beste daraus machen: Wir müssen handeln – wissen aber letztlich nicht bestimmt, wie. Keine Zeit für Leute mit schwache Nerven – aber eben: interessante Zeiten!

Pery Turtur

Jörg Blumtritt
Roland ‚ValiDOM‘
Jungnickel

Nicht-Repräsentativität,
Creative Commons und
Liquid Democracy
Gespräch mit Piraten über Piraten

Widerspruch: *In ihrem Programm geht die „Piratenpartei“ unter anderem davon aus, dass wir heute, unter den Bedingungen neuer Medien wie dem Internet, in einer Wissensgesellschaft leben. Wie würdet ihr diesen Zusammenhang von neuen Medien und Wissen präzisieren?*

ValiDOM: Wissen gab es schon immer, aber heute potenziert es sich. So viele Schriften wie in den letzten Jahren sind in den Jahrhunderten zuvor nicht veröffentlicht worden. Zwar hat sich das Wissen schon seit langem entwickelt, aber heute kann man es mit den neuen Medien sehr schnell austauschen und verbreiten. Es finden sich daher viel schneller „Kontrollpunkte“, Leute, die widersprechen, ergänzen und daran weiterarbeiten. Dadurch potenziert sich das Wissen, weil Leute über etwas nachdenken, was sie zuvor nicht im Blick hatten; sie nehmen neue Standpunkte ein, entwickeln neue Gedanken, bringen neues Wissen hervor.

Blumtritt: Es hat noch einen zweiten Aspekt, der damit zu tun hat, wie offen das Wissen heute daliegt. Am auffälligsten ist das in der Musik. Wollte man früher ein Klavierstück spielen, hat man die Noten genommen und so gespielt, wie es der Klavierlehrer einem beigebracht hat. Oder man hat sich, wenn man einen eigenen Stil entwickeln wollte, gezielt davon abgesetzt, und so entstand der Eindruck von Fortschritt. Sucht man heute z.B. auf YouTu-

be nach einem bestimmten Klavierstück, findet man dasselbe Klavierstück zehn- oder hundertmal von unterschiedlichen Interpreten, Amateuren und Professionellen, aus unterschiedlichen Jahrzehnten. Hat man sich einige angeschaut, wird schnell klar, dass man selbst keine neue Interpretation mehr liefern kann, sondern bestenfalls eine Collage. Das wird zu einem Schock, und es begründet unsere radikale Kritik an so etwas wie einer „Schöpfungshöhe“, also an der – übrigens gar nicht so alten – Vorstellung, der einzelne Mensch erzeuge quasi gottgleich künstlerische Schöpfungen. Das betrifft auch die Debatte um die Plagiate im Wissenschaftsbetrieb, die, wenn überhaupt, nur graduell schlechter sind als der Großteil der Veröffentlichungen. Deswegen ist der Begriff der Urheberschaft heute tatsächlich sehr problematisch geworden. Ich würde ihn gar nicht einmal politisch in Frage stellen – das tun wir ja auch nicht –; aber aus der Position der Kultur, in der wir uns befinden, steht er tatsächlich radikal zur Kritik. Man muss sich heute wirklich fragen: Gibt es so etwas überhaupt wie „Urheberschaft“?

Widerspruch: Bedeutet das, dass das Wissen sich nicht nur vermehrt, sondern dass es sich auch ändert und einen zunehmend gesellschaftlichen Charakter annimmt? Zumindest passt es nicht mehr recht zu der Vorstellung, dass es einen Wissenden gibt, einen Autor, der anderen sein Wissen mitteilt, die es dann auch besitzen. Das Wissen wird selber etwas Gesellschaftliches, an dem jeder teilnimmt und mitwirkt. Dadurch bekommt das Wissen etwas Fließendes, während es in der traditionellen Vorstellung etwas Festes, gerade nicht Fließendes sein sollte.

ValidOM: Dieser Prozesscharakter ist in der Tat wichtig, aber auch, dass Wissen durch seine Verbreiterung zugänglicher wird und relativ einfach anzueignen ist. Natürlich kann ein Ingenieur der Elektromechanik nicht von heute auf morgen die höchsten geisteswissenschaftlichen Traktate vorlegen; aber er kann es sich in absehbarer Zeit und mit absehbarem Aufwand beschaffen, ohne sich aus seinem bisherigen Umfeld zu entfernen. Er muss nicht seinem bisherigen Leben entsagen, wie das die Mönche früher getan haben. Damit werden natürlich auch Wissensmonopole in Frage gestellt: Jeder, der meint, etwas besser zu wissen, wird durch alle in Frage gestellt, die Zugang zum Wissen haben.

Blumtritt: Damit kommen wir zu einem interessanten Punkt der Bildungspolitik. Warum haben wir die allgemeine Hochschulreife und eine so starke Beschränkung für den Hochschulzugang? Das kommt von der Vorstellung der Knappheit. Es gibt begrenzte Studienplätze und die Zahl der Hoch-

schüler pro Professor ist begrenzt, da Veranstaltungen in einem Hörsaal stattfinden. Im Internet ist das ganz anders. Dort gibt es diese Knappheit nicht. US-Hochschulen wie Stanford bieten eine ganze Reihe völlig freier Wissensangebote an, die absolut auf dem Qualitätsniveau der Seminare sind. Damit gibt es keinen Grund mehr, warum es eine Zulassungsbeschränkung geben sollte. Das ist jetzt keine Parteiposition; wir wollen nicht das Abitur abschaffen oder die Hochschulen schleifen. Aber die Exklusionen im Bildungsbereich sind nicht mehr so selbstverständlich wie vor 20 Jahren, als sie eine faktische Notwendigkeit waren.

ValiDOM: Hinzu kommt, dass das Wissen anwächst und sich ändert. Wer heute sein Studium abgeschlossen und einige Jahre seinen Beruf ausgeübt hat, muss sehen, dass er auf dem Wissensniveau bleibt. Er muss sich ständig Wissen aneignen, sonst wird er in seinem Beruf nicht weiterkommen. Dieser Prozesscharakter des Wissens, den wir vorher angesprochen haben, bedeutet, dass man sich das je notwendige Wissen selbst herausuchen und aneignen muss. Man muss wissen, wie man sich das notwendige Wissen besorgt. Das ist zum entscheidenden Punkt in der Bildungspolitik heute geworden.

Widerspruch: *Wir reden von „Wissen“. Wie lässt es sich von der „Information“ abgrenzen?*

Blumtritt: Information ist zunächst einmal ja nur die Unwahrscheinlichkeit von Ereignissen. Der Kalender, der mich daran erinnert, dass ich heute Abend einen Termin habe. Das würde ich vom Wissen abgrenzen.

ValiDOM: Wissen ist in Abgrenzung zur Information gewissermaßen das Gerüst, das ich habe, und in das ich die Informationen, die ich erhalte, einordne und interpretiere. Andererseits aber ist es meist so, dass sich durch diese Informationen auch mein Wissensgerüst ändert.

Blumtritt: Dass uns Informationen heute so offen zur Verfügung stehen, führt meines Erachtens zu der dekonstruktivistischen Haltung, wie wir sie zurzeit erleben. Ich kenne das aus der soziologischen Marktforschung, die ich selbst betrieben habe, wo man zu fragen begann, warum es Männer und Frauen als unterschiedliche Zielgruppen geben sollte, was der Wert eines solchen Konstrukts ist. Die Piratenpartei fragt bei ihrer Mitgliederkartei nicht das Geschlecht ab, weil wir genug Leute kennen, die sagen, dass diese Einordnung als Mann oder Frau für sie nicht passt. Das ist in dieser Form neu.

Widerspruch: *Ist das ein Beispiel für den Unterschied zwischen Information und Wissen? Man hat die Information, ob jemand Mann oder Frau ist; aber Wissen bedeutet, diese Information zu beurteilen. Für die einen ist diese Information wichtig, für die anderen uninteressant.*

ValidOM: Ja, die Beurteilung von Informationen auf Grund solcher Kontexteinordnungen. Durch diese Beurteilung wird meiner Meinung nach jedoch der anonymisierte Zugang zu Informationen komplett in Frage gestellt. Denn ich weiß nicht, wer meine Informationen konsumiert. Ich kenne das Gegenüber nicht, dem ich die Informationen weitergebe, und in welchem Kontext er sie verwendet. Hier tut sich das ganze Feld des Datenschutzes und der Datenkontrolle auf.

Widerspruch: *Wir haben jetzt über die Aneignung von Wissen geredet. Ändert sich nicht auch die Herstellung von Wissen? Früher war es so, dass es den Kanon einer Gemeinschaft gab, etwa der Scientific community, in der man gelernt hat, wie man Informationen einbettet und einordnet. In einer Phase, in der das Wissen prozessoraler wird und die Kriterien dessen, was verbindliches Wissen ist, immer nieder und in unterschiedlichen Gruppen neu hergestellt wird, entsteht notwendig die Debatte, dass die Vermehrung der Informationen dazu führt, dass das Wissen schwindet, dass es beliebiger wird und ein für uns verbindliches Wissen nicht mehr abgegrenzt werden kann. Ist es nicht so, dass mit dieser Entwicklung die Grenze zwischen beliebigem Meinen und verbindlichem Wissen, die traditionell von Philosophen traktiert wurde, durchlässig wird? Wie geht ihr mit diesem Problem um?*

Blumtritt: Ich denke, dass diese Beobachtung nicht ganz neu ist. Sie benennt den postmodernen Zustand, die Situation, in der wir uns befinden. Vor ca. 40 Jahren haben kluge Köpfe angefangen zu erkennen, dass die scheinbare Gewissheit der Fortschrittsschiene, auf der die Moderne fährt, doch nicht ganz so sicher und endgültig ist, wie man gedacht hatte. Meiner Meinung war dies der Abschluss der Moderne. Ich sehe das auch in der bildenden Kunst und der Literatur am auffälligen Fehlen von Avantgarden. Die letzte Avantgarde war in Deutschland Beuys und vielleicht Fluxus, in den USA die Beatgeneration Anfang der 70er Jahre. Das kam zu einem Abschluss. Ich finde die Frage hochinteressant, warum es 40 Jahre her ist, dass es zum letzten Mal so etwas gab; davor kam es Schlag auf Schlag. Ich bin überzeugt davon, dass das eine Konsequenz dessen ist, was ich mit folgendem Bild beschreibe: So lange man auf einem engen Fluss fährt, hat man das Gefühl, man fährt relativ schnell, weil die Ufer schnell an einem vorbeiziehen. Hier ist der Fortschritt sehr klar. Wenn der Fluss dann aber sehr breit wird, dann

wird es schon sehr schwer, eine Bewegung wahrzunehmen, und auf dem offenen Meer hat man dann schließlich nur noch die Möglichkeit, sich nach den Sternen zu richten. Und ich glaube, dass wir schon ziemlich weit draußen auf dem Meer sind und nicht sehr bald wieder ans Ufer zurückkommen. Was jetzt passiert, ist, glaube ich, eine ähnliche Situation wie z.B. im späten 13. Jahrhundert, wo alle gebildeten Leute noch Latein geschrieben und gesprochen haben, aber die interessante Literatur bereits in den Volkssprachen verfasst wurde. Ich glaube, dass wir an einem ähnlichen Punkt sind. Wenn man das nimmt, was mittlerweile als Youtube-Kultur existiert, so wird diese von der Hochkultur überhaupt nicht akzeptiert; sie ist sozusagen die derbe Volkssprache, die aber von der Relevanz her die andere längst abgelöst hat. Das ist ein wirklich großer Bruch, der, wie ich glaube, größer ist, als alles, was wir in den letzten zwei-, dreihundert Jahren erlebt haben.

Widerspruch: Was du beschreibst, korrespondiert mit dem Gedanken von Jacques Derrida, der vom „Ende des Buches“ gesprochen hat, und für den das Buch etwas Abgeschlossenes ist mit Anfang und Ende, zwischen denen das Ganze versammelt ist. Die Perspektive, die Derrida dann entwickelt, ist, dass das Wissen mehr und mehr den Charakter eines Spiels annimmt, das Kreativität und neue Zugänge ermöglicht, wo eben kein begrenzter Kanon mehr festgehalten wird. Für Philosophen bleibt dennoch ein Rest übrig; denn damit verschwindet natürlich auch die Verbindlichkeit, und es herrscht die Beliebigkeit. Ist es nicht paradox, einerseits zu sagen, wir befinden uns in oder im Übergang zu einer Wissensgesellschaft, dass sich aber in dem Maße die Konturen dessen verlieren, was man unter Wissen versteht?

ValiDOM: Wenn ich so etwas höre, stellt sich mir nur die Frage, ob eine Elite Angst davor hat, dass es eine dilettantistische Gesellschaft gibt von Leuten, die nur meinen, etwas zu wissen. Ich glaube auch, dass es ein Übergang ist, der sich wie ein Fluss beschreiben lässt. Noch lieber habe ich aber ein anderes Bild: Das Wissen als eine Kugel, die sich im Raum ausweitet; auch wenn diese Ausweitung immer schneller wird, dehnt sich ein Außenpunkt immer langsamer aus, weil die Kugel so groß geworden ist. Befindet man sich, als Philosoph oder Experte, auf einem dieser Punkte, hat man das Gefühl, dass es langsamer vorangeht und alle anderen sich immer weiter von einem entfernen, die man umso schwerer einschätzen kann.

Widerspruch: Bedeutet dieses Bild vom Wissen als einer sich ausdehnenden Kugel nicht, dass das Wissen nicht etwas ist, worüber Experten verfügen, sondern als ein gesamtgesellschaftliches Phänomen beschrieben werden muss? Diesen Gedanken findet man schon bei Spinoza und dann vor allem bei Hegel, für den sich im Wissen der jeweilige Geist der

Zeit artikuliert. Wissen wird hier nicht als eine Veranstaltung von Eliten verstanden, sondern als ein umfassendes, gesellschaftliches und geschichtliches Phänomen. Allerdings hält Hegel freilich am Fortschrittsbegriff fest als einem Prozess, der zu mehr und zu begründeterem Wissen führt. Wenn das jetzt schwindet, dann bleibt nur noch das Bild einer Kugel, die sich erweitert; aber es fehlt die Klammer, die das Auseinanderdriften der Punkte zusammenhält.

ValidDOM: Das sehe ich nicht so. Je mehr Experten gebraucht werden, um ein Thema zu bearbeiten, eben weil die Kugel so groß geworden ist, umso stärker müssen die Vernetzungen werden, um sie zusammenbringen.

Widerspruch: *Ist das so?*

Blumtritt: Ja. Es gibt mittlerweile Werkzeuge, die unglaubliche Schübe an Kreativität freisetzen. Das fängt bei der Softwareentwicklung an, die ja zur Infrastruktur der Wissensgesellschaft geworden ist. Da gibt es z. B. das Prinzip github. Das ist ein Social Network, in das ich einen Programmcode stelle, den jeder andere aufnehmen und weiterentwickeln kann. Es ist eine Organisationsform, in der Millionen von Programmierern parallel am Code arbeiten können, ohne sich in die Quere zu kommen, und riesige Software-Projekte erzeugen können, ohne dass es den einzelnen Projektleiter gegeben hätte.

Aber noch mal einen Schritt zurück. Es hat ja immer wieder Zeiten gegeben, in denen die Menschen nicht an den Fortschritt geglaubt haben. Es gab fast pathologische Zeiten wie den Barock, der in vielen Punkten dem ähnlich war, was gerade kommt, mit seiner Vorstellung vom ernstesten Spiel und dem Wunsch, die Welt spielerisch zu organisieren. Auch im Mittelalter gab es immer wieder Phasen, wo man dachte, wir stehen auf der falschen Seite der geheimen Tür: wir können uns noch so viel Wissen aneignen, es ist nur Täuschung; das andere sehen wir nie.

Widerspruch: *Das ist ein guter Gedanke. Vielleicht ist es derzeit einfach so, dass die traditionellen Leitlinien und Kanalisierungen nicht mehr klar sind, dass dies aber auch viele Möglichkeiten für Kreatives und Neues bietet und wieder einen neuen Raum schafft.*

Widerspruch: *Wir haben bislang allgemein von der Wissensgesellschaft gesprochen. Wie sieht ihr dieses Wissen ökonomisch vermittelt? Die gegenwärtigen Prozesse, in denen Wissen produziert und verteilt wird, geschehen ja überwiegend über den Markt, so dass*

das Wissen die Form der Ware annimmt. Wie beurteilt ihr diesen Verteilungsmechanismus und welche alternativen Vorstellungen diskutiert ihr?

Blumtritt: Man kann sich ja anschauen, wie Wissenschaftler seit Jahrzehnten arbeiten, zumindest an öffentlichen Universitäten. Sie arbeiten, neben physischen Treffen, vor allem über Netzwerke zusammen. Dort hat die Idee, dass das Wissen einem einzelnen Wissenschaftler gehört, schon seit langer Zeit keinen Vorrang mehr. Zumindest ist das in allen naturwissenschaftlichen Fächern so.

Widerspruch: *Geht der Trend nicht wieder in die andere Richtung der Geheimhaltung und privaten Verfügung?*

ValiDOM: Es gibt durchaus solche Entwicklungen an den Universitäten. Gerade wenn es darum geht, neue Dinge zu entwickeln, werden eigene Gesellschaften gegründet. Viele große heutige Onlinetools waren universitäre Projekte, die sich abgespalten haben. Aber das sind meiner Ansicht nach, obwohl sie so groß geworden sind, kleinere Teile. Ein Bekannter, der in Garching arbeitet, macht gerade seinen Doktor an einem Fusionsreaktor. Er hat mir erklärt, wie er mit anderen Wissenschaftlern zusammenarbeitet. Da ist es völlig normal, dass sie ihre Erkenntnisse frei publizieren, und jeder sie benutzen kann, mit einer Einschränkung, der Namensnennung.

Blumtritt: Das entspricht ganz unserem Konzept und ist ein wesentlicher Teil des Veröffentlichungsprojekts, das die Piratenpartei vorschlägt. Es orientiert sich am Gedanken der Creative Commons. Danach hat der Autor das vollständige Recht an seinem Wort oder Werk; er kann bestimmen, wie es weitergegeben wird. Üblicherweise macht man das relativ frei: Es darf unverändert weitergegeben und verändert werden. Bei künstlerischen Schöpfungen kann es berechtigt sein, ihre Weiterentwicklung zu verbieten. Was schließlich die Namensnennung betrifft, so ist es ein Recht, mit dem sich vor allem die Presse schwer tut, wenn sie Bilder, die als Creative Commons veröffentlicht wurden, verwendet, ohne die Autoren zu nennen. Der wichtigste Punkt ist natürlich die ökonomische Verwertung dieser Produkte. In diesem Fall muss man allerdings fragen, wie viel Wissen tatsächlich von den Namensgebern erzeugt wurde. Ich habe selbst in der akademischen Forschung gearbeitet, und da war es so, dass nur die Institutsleiter oder Lehrstuhlinhaber publizieren durften, und alle anderen ihnen zugearbeitet haben. Daraus wurden dann die Bücher, an denen sie verdient haben; aber der ganze Mittelbau, der die Bücher geschrieben hat, hat keinen Cent gesehen.

Es war mit dem Gehalt abgegolten. Das ist ja auch kein Geheimnis an den Universitäten. Würde diese Regelung wegfallen und das universitäre Publikationssystem stärker auf die Autoren als auf die Vermittler bezogen, dann erhielten die Leute im Mittelbau das Recht an ihren Worten, das sie gar nicht mehr an den Lehrstuhlinhaber abtreten könnten. Es wäre interessant zu sehen, was dann passiert. Wahrscheinlich wären die „Götter in weiß“ gar nicht mehr so göttlich. Sie könnten wieder mehr als Tutoren ihrer Studenten fungieren, statt sich der Verwertung von Wissen zu widmen.

Widerspruch: Das heißt, dass in der Wissenschaft die Produktherstellung in der Regel gemeinschaftlich ist, da die Scientific community sich untereinander frei austauscht. Vor allem im künstlerischen Bereich trifft man allerdings auf die Vorstellung vom schöpferischen Autor, der wohl nicht nur durch die Namensnennung, sondern auch finanziell gewürdigt werden will.

Blumtritt: Das ist ein Bereich, in dem ich als Galerist auch professionell tätig bin. Es ist hart, aber die Wahrheit: die meisten künstlerischen Produkte interessieren einfach niemanden. Es gibt – und das hat Ähnlichkeit mit den Hochschulen – einfach Leute, die geschickter sind, öffentliche Fördergelder für sich zu organisieren. Dazu gehört, dass man in der Lage ist, Anträge zu schreiben, was unglaublich zeitaufwendig ist; man muss genau die Sprache treffen und sich in die Jury hineinversetzen können; man muss wissen, wie die politischen Konstellationen sind. Nur dann bekommt man für seine Kunst auch Geld. Ich kenne keinen Künstler, der von seiner Kunst lebt – außer er ist ein guter Verwaltungsfachmann. Wer das nicht schafft, kann als Künstler noch so gut sein, er wird einfach nicht finanziert.

Es gibt bei uns jedoch Konzepte einer sozialen Grundsicherung, die noch nicht ausdiskutiert sind, wie das bedingungslose Grundeinkommen oder eine negative Einkommensteuer. Diese Konzepte kann man auch als eine Art Anschubfinanzierung für jemanden verstehen, der etwas versuchen will. Viele Leute machen das jetzt schon. Sie leben sehr entbehrensreich, leihen sich Geld bei Verwandten, setzen ihr Vorhaben um und sind zum Teil ja auch erfolgreich. Das Konzept, das wir uns vorstellen, geht davon aus, dass man ohne Existenzangst arbeiten kann. Damit wird man nicht reich; aber es besteht eine Sicherung der Existenz, die nicht mehr an Bedingungen geknüpft ist wie in der aktuellen Form der Sozialhilfe. Für mich ist das tatsächlich eine Alternative. Eine weitere Möglichkeit, die bisher erst eine inoffizielle Parteiposition ist, aber eine logische Konsequenz daraus, wie die Demokratie bei uns gedacht wird, sind die Strukturen einer Liquid De-

mocracy oder Basisdemokratie, auf die wir noch kommen werden. Jedenfalls gibt es aus meiner Sicht keinen Grund für Klügelstrukturen, wie wir sie z.B. hier in München bei der Kulturförderung haben.

ValiDOM: Bevor wir über die Verteilung von Geld reden, möchte ich erst klären, ob man Kunst überhaupt quantifizieren und bewerten kann. Und wenn ja, wer soll sie bewerten? Für mich stellt sich die Frage, ob die Gesamtmasse darüber entscheiden kann und soll.

Blumtritt: Dazu gibt es unterschiedliche Konzepte. Man muss abwarten, welches letztlich das Rennen macht. Es gibt z.B. das Crowd funding. Mittlerweile sind es viele Künstler in den USA, in Deutschland noch nicht so viele, die ihre Werke völlig normal auf diese Weise finanzieren. Bei Musikern gibt es zudem die Verlagerung von der Plattenproduktion zu Konzerten und Events oder zur direkten Kommunikation mit den Fans über Social Media. Das hat ja mit Myspace angefangen und ist mittlerweile ein Hauptmotor für die Musik.

In diesem Zusammenhang möchte ich den Geschäftsführer des deutschen Kulturrats aus unserer letzten Urheherrunde zitieren, der, nachdem wir einige Zeit mit Verlegern und Autoren gestritten hatten, meinte, dass ihm die Kapitalismuskritik der Piratenpartei nicht weit genug gehe. Aus seiner Sicht müssten wir dringend davon wegkommen, Kultur als Ware zu betrachten. Dazu gehört, dass sie in einer ganz anderen Weise finanziert werden müsse als durch ihre Vermarktung. Ein Vorschlag ist, dass die Verwertungsrechte von Kunst auf 20 Jahre nach Veröffentlichung zusammenschrumpfen. Sie sollen danach jedoch nicht in die Hände einer Öffentlichkeit fallen, in der sie jeder frei nutzen kann, weil das tendenziell nur Monopolstrukturen wie Google unterstützt, sondern sollen gesellschaftlich genutzt werden, z.B. in einem Flattersystem, um damit ein Crowd funding System zu finanzieren. Es soll also aus den Vertriebslösen ein großer Fond gebildet werden, der dann so verteilt wird, indem man flattert. Man klickt auf Dinge, die man gut findet und favorisiert; dementsprechend gibt es die Zuteilung. Dieses Modell kann man kritisieren, weil es sicher kein perfektes System ist, aber es ist ein Vorschlag, wie es laufen kann.

ValiDOM: Aber da kommt die Kritik, dass dadurch nur die Mainstream-Kultur gefördert wird. Ich habe das selber ausprobiert. Ich hatte bei meinem Blog über ein Jahr Flattr [ein Online-Spendensystem] aktiv, hatte auch eine Menge Geld eingezahlt, damit ich was verteilen konnte, und habe

gesehen, wie viel ich herausbekomme. Meine Erfahrung ist: Ich habe ungefähr so viel heraus bekommen, wie ich eingezahlt habe. Man muss also erst was geben, damit man was bekommt. Ich habe dann ausgewertet, welcher meiner Blogbeiträge die meisten Flattr-Punkte und entsprechend Geld bekommen hat. Erstaunlicherweise war es so, dass die Artikel, die mich die meiste Zeit gekostet haben und im weiteren Verlauf auch eine Debatte angeregt haben, die wenigsten Punkte hatten. Was die meisten Punkte hatte, waren „Katzenbilder“ – damit meine ich eher plakative Dinge.

Blumtritt: Einverstanden. Ich glaube schon, dass wir ein differenzierteres System brauchen. Zurzeit testen wir eine plattformartige Unterstützung eines Liquid Democracy Prozesses. Man kann dort Initiativen einstellen, in diesem Fall Fördervorschläge; man muss sich dann aber schon darum kümmern, dass Leute sie gut finden, und für eine entsprechende Förderung sorgen. Ich glaube tatsächlich, dass es bei diesem Projekt relativ viele Leute vom Fach gibt, die sich damit beschäftigen würden, und nur wenig fachfremde Leute, die dafür ja nichts bekommen. Wenn ich das mit dem klassischen System vergleiche, wie es etwa bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft läuft, wo es fachfremde Gutachter sind, die über die Anträge urteilen, da erscheint es mir viel sinnvoller, das in dieser Weise zu verflüssigen. Wir haben momentan keine Lösung, aber den Vorschlag einer sehr moderaten Form der Abmachung in Richtung einer deutlichen Stärkung der Creative Commons und der Autoren und Nutzern bei deutlicher Schwächung der Verwerter. Was wir dagegen abschaffen wollen, sind die – allerdings nur bei wenigen Schöpfungen vorhandenen – langen Schutzfristen. Bei wissenschaftlichen Schöpfungen gilt ein Patent 20 Jahre; aber bei literarischen oder musikalischen Veröffentlichungen ist die Verwertung noch 150 Jahre nach dem Tod gesichert. Das stammt noch aus den ersten Urheberrechten, wie der ‚Statute of Anne‘, das in Großbritannien damals eingeführt wurde, um Autoren- und Lehrerfamilien wirtschaftlich abzusichern. Ich denke, dass das, was wir als Piratenpartei fordern, viel weniger radikal ist als der gesellschaftliche Mainstream. Die Bruchlinie verläuft keineswegs klar zwischen der Piratenpartei und den Urhebern, sondern zu den Autoren, die von den Verwertungsgesellschaften wie der VG Wort oder der GEMA mit ihren völlig intransparenten Ausschüttungskriterien profitieren. Aber das sind wenige.

Widerspruch: *Lassen sich die Strukturen einer solchen gemeinschaftlichen Herstellung und Nutzung auch auf Bereiche außerhalb des Wissens und der Kultur übertragen, und welche Möglichkeiten sieht ihr da? Denn man kann ja einwenden, dass diese Bereiche*

nur mit digitalen Medien zu tun haben, dass aber gesamtgesellschaftlich die Produkte überwiegend materieller Natur sind. Seht ihr Ansätze, diese Strukturen auch auf andere Bereiche zu übertragen?

Blumtritt: Ein knallhart ‚kapitalistisches‘ Beispiel ist das Crowd funding für Unternehmensgründungen, das sich derzeit schnell entwickelt. Dort findet die Finanzierung nicht mehr über Banken oder Venturecapital statt. Es gibt inzwischen Systeme, die auf diese Weise Darlehen in Höhe bis zu 1000 Dollar an Leute vor allem in schwächeren Gesellschaften geben, z.B. nach Südamerika oder in die Subsahara, die Sammelprojekte finanzieren, und deren Renditen teilweise ganz ordentlich sind. Aber das sind Systeme, die ohne das entsprechende Wissenssystem dahinter nicht funktionieren. Man verwendet immer die gleiche Infrastruktur, nämlich Netzwerke; man verteilt das Risiko auf viele Leute, und die Leistung wird von vielen Leuten erbracht. Daraus entstehen Produkte, die einen sehr hohen Wert haben. Ich denke, dass wir das noch viel mehr sehen werden als bisher.

ValiDOM: Es gibt auch in Deutschland mehrere zugelassene Plattformen, die Privatkredite vermitteln. Ich kann dort z.B. einer Studentin, die ein Notebook für 500 EUR kaufen möchte, einen Kredit geben und bekomme dementsprechend einen Zins, wenn’s gut läuft. Dort wird das Risiko verteilt über mehrere, die sich daran beteiligen.

Widerspruch: Ist das nicht einfach das Prinzip der Börse?

Blumtritt: Dahinter steckt Versicherungsmathematik. Ich schwäche, wie bei einer Versicherung, das Risiko ab, wenn ich mehr Leute zusammenbringe. Das Risiko wird gestreut. Bei der Börse ist es anders. Die ursprüngliche Idee der Aktiengesellschaft war wie bei der Versicherung die Verteilung des Risikos. Aber mittlerweile ist die Börse weniger durch die Verteilung von Risiko als durch den Handel mit Unternehmensanteilen gekennzeichnet.

ValiDOM: Man darf auch nicht vergessen, dass die Börse einen absichtlich monopolistischen Charakter hat. Sie hatte immer auch den Zweck, einen Platz zu definieren, wo bestimmte Dinge gehandelt werden dürfen. Das hat mit den Marktrechten angefangen, und das Börsenrecht schreibt vor, wo ich mit bestimmten Arten von Waren, Risiko oder Kapital handeln darf, um so den Handel zu kontrollieren. Das ist der Charakter der Börse im Unterschied zum einfachen Markt.

Widerspruch: Haben die beschriebenen Modelle nicht den Charakter von Genossenschaften oder Kooperativen, von gemeinsamer Produktion und Nutzung? Hier kann

man der Phantasie doch freien Lauf lassen, wenn man etwa an Stadtviertel bezogene Fahrradproduktionen denkt, die von Bewohnern selbst organisiert werden und nichts mehr mit Warenproduktion zu tun haben. Ein neuer Trend ist etwa die gemeinsame Bearbeitung und Nutzung von Gartenanlagen in Großstädten. Man hat natürlich das Problem, dass es einen überschaubaren Bereich geben muss; aber hier gibt es doch ein vielfältiges Spektrum an gemeinschaftlichen Gütern.

ValidOM: Als Kind des Ostens kenne ich die Schrebergärten gut, deren Prinzip die gemeinsame Nutzung von Grund und Boden war. Aber sie hatten eigentlich einen anderen Zweck. Sie dienten nicht der Nahrungsmittelerzeugung, sondern sollten eher den Stadtmenschen das Naturerleben ermöglichen, um den Bezug zur Natur wiederherzustellen. Während der Notzeiten trat dann allerdings die Nahrungsmittelversorgung in den Vordergrund. Wenn man heute in die Kleingärten schaut, ist die Nahrungsmittelproduktion relativ gering. In München etwa muss man nur einen kleinen Teil seines Grundes dazu nutzen, damit man den Grund behalten darf. Sonst gäbe es wahrscheinlich nur grüne Wiese, Laube und den Grill.

Blumtritt: Ich kenne mehrere Projekte, die nicht ideologisch in einem kollektivistischen Kontext, sondern eher pragmatisch entstanden sind. Es gibt Leute, die sich Bienen halten und Bienenstöcke in der Stadt aufbauen wollen. Dafür tut man sich zusammen, um gemeinsam die Miete für das Grundstück zu bezahlen, auf dem man die Bienenstöcke hält. Oder man mietet zusammen eine Obstwiese, um dann das Obst gemeinsam anzubauen und zu ernten.

Widerspruch: *Worin unterscheidet sich das aber von traditionell genossenschaftlichen Ansätzen?*

Blumtritt: Durch den schwächeren Rechtsrahmen. Eine Genossenschaft ist ja eine Rechtsform.

Widerspruch: *Aber vom Prinzip her. Denn das Verhältnis von Produzent und Konsument wird nicht über den Markt vermittelt, sondern in Formen organisiert, die unmittelbar sozialer Natur sind.*

ValidOM: Es stecken aber doch andere Interessen dahinter. Wenn ich z.B. nicht nur das Interesse habe, Eier zu kaufen und zu konsumieren, sondern auch möchte, dass sie in einer bestimmten Art und Weise hergestellt werden, und wenn ich als Konsument dann merke, dass es für den Produzenten recht schwierig ist, das für einen vernünftigen Preis zu tun, dann gehe ich direkt zu einem Biobauern hin. Ich gebe ihm eine Geldsumme, und er gibt mir dafür Konzessionsrechte, d.h. ich bekomme pro Woche eine Packung

Bio-Eier als Zinsen. Vor allem in Österreich ist das ein sehr beliebtes Modell. Dasselbe gibt es auch in der Fleischproduktion.

Widerspruch: *Kann man da nicht einwenden, dass dies ja nette Ansätze sind; aber wie will man so die großen Produktionsbereiche der Gesellschaft wie die Automobilindustrie organisieren?*

Blumtritt: Einverstanden. Wenn man ins 19. Jahrhundert schaut, wäre das, was wir erzählen, eine vollkommen sinnlose Utopie gewesen, weil die Leitform des 19. Jahrhunderts die Ausprägung der Massengesellschaft war. Es gibt die schöne Kurzgeschichte von Edgar Allen Poe „Man of the Crowd“, in der dieser Begriff das erste Mal verwendet wurde. Sie beschreibt genau, wie der Mensch in der Masse lebt. Darüber hat ja auch Walter Benjamin viel geschrieben. In ihr ist die Eisenbahn das Verkehrsmittel, das nationale Räume homogenisiert, und die Zeitung ist das Medium, das morgens alle lesen und dann gleichförmig wissen, was die Nation bewegt.

ValiDOM: Das geht bis zum Film „Metropolis“, wo eine geballte Masse dieselbe Treppe hochsteigt.

Blumtritt: Natürlich, wir haben auch heute große Autokonzerne, die nach wie vor eine unvorstellbare Wirtschaftsleistung erbringen. Aber auch da: Ich war im Februar wieder bei Tesla Motors in San Jose, die eine vollkommen andere Art der Autoproduktion haben. Sie produzieren Autos so, wie sie vorher Software produziert haben, genauso pragmatisch und verteilt mit relativ schlanken Produktionsflächen. Das ist eigentlich keine Auto-, sondern eine Softwarefirma, die zufällig Autos baut. Elon Musk, der zunächst Pay Pal gegründet hatte, hatte sich danach gefragt, was er mit seiner Fähigkeit, Venture Capital zu organisieren, macht. Er hat sich dann ein Feld herausgesucht, das ihm wohl auch ideologisch wichtig war, die Elektromobilität, und die Firma aufgemacht. Ich glaube tatsächlich, dass wir viele solche Tesla-artige Unternehmen sehen werden. Es gibt einen schönen Chart über die DAX 100-Unternehmen von 1980. Davon gibt es heute noch ein einziges, das wenigstens seinen Namen behalten hat. Es ist kaum vorstellbar, wie sich seither die Produktionsweise verändert hat. Es hat ja unbestreitbar auch einen unglaublichen Charme, wenn man durch so eine Fabrikanlage geht. Da riecht es schon ganz stark nach Waschmittel, und dann die riesigen gemauerten Kamine. Da sieht man: Da wird noch so richtig geschafft. Aber wie viele solcher Unternehmen gibt's denn noch? Ich glaube, dass wir in der Wirklichkeit darüber schon hinweg sind.

Widerspruch: *Wir hatten zu Beginn davon gesprochen, dass die Kultur, in der einige wenige exklusiv das Wissen repräsentieren, wohl im Zusammenbrechen ist. Wie sieht im Politischen euer nicht-repräsentatives Gegenmodell aus, und seht ihr es anschlussfähig in Hinblick auf die „freibeitlich-demokratische Grundordnung“?*

Blumtritt: Ich glaube, dass die Piratenpartei im Kern eine sehr liberale Partei ist, eine ordoliberalen Partei, die so wenig Eingriffe wie möglich fordert. Sie hat sich ja formiert aufgrund der staatlichen Zerschlagung einer offenen Plattform, die auch dazu benutzt wurde, „illegal“ – was das auch heißt – Musik zu teilen oder abzuspeichern, anders jedenfalls, als die Verwerter es vorsahen. Derzeit geht es um die Forderung nach einem Leistungsschutzrecht, das sich nicht nur gegen Blogger oder, allgemein, freie Internet-Publizisten richtet, sondern durch das auch das geschützt werden soll, was ein Verlag erzeugt. Das sind typische Fälle, in denen die Piratenpartei einfach ein liberales Gegengewicht bildet.

Was das Menschenbild betrifft, unterscheidet sie sich von einem reinen Ordoliberalen als neoliberalen Kapitalisten. Sie unterscheidet sich durch die Vorstellung, dass jeder Einzelne sich so weit wie möglich frei entfalten können muss; und das bedeutet, dass die Macht von Einzelnen begrenzt werden muss. Libertäre Ansätze, Ansätze eines anarchistischen Egoismus funktionieren nur, wenn es keine Asymmetrien gibt. Das ist auch die Begründung für das Nicht-Repräsentative unseres Politikverständnisses. Wenn man schaut, wie Gesetzesvorlagen heute zustande kommen, so ist das ein klassisch demokratischer Prozess. Repräsentative Demokratie kann nur funktionieren, wenn Abgeordnete da sind, die von Interessensverbänden informiert werden. Dafür gibt es sogar einen eigenen Ort, die „Lobby“ als Wandelhalle, die in unseren Parlamentsgebäuden extra dafür vorgesehen ist, dass die Abgeordneten dort mit den Lobbyisten, die deswegen so heißen, zusammenkommen. Man kann also nicht sagen, der Lobbyismus sei ein Auswuchs, sondern betrifft den Kern repräsentativer Demokratie. Mit unserer Forderung gehen wir schon sehr weit weg von dem, was durch den parlamentarischen Rechtsrahmen intendiert ist.

ValiDOM: Selbst wenn man unseren Rechtsrahmen nicht verlassen möchte, ist der Schritt hin zu einer stärkeren Bürgerrepräsentation – es gibt ja Betriebsräte oder andere Formen, in denen Bürgerrepräsentation tatsächlich stattfindet – im Gegensatz zu den traditionellen Interessensvertreterver-

bänden schon ein riesiger Fortschritt. Denn dadurch kann der Bürgerwille sich auch kontextual äußern.

Blumtritt: Klar. Aber noch mal einen Schritt zurück. Was hinter unserer Kritik der Repräsentation steht, ist die Vorstellung, dass jeder Einzelne das Recht haben und die Möglichkeit bekommen muss, sich auszudrücken und sich zu präsentieren. Das ist für mich der radikale Wechsel der Perspektive. Es gibt eine schöne Passage bei Alain Badiou in „Das Sein und das Ereignis“, wo er das beschreibt. Das klassische repräsentative System und alle Demokratien heute funktionieren über das Prinzip der Menge. Und eine Menge wird durch typische Elemente repräsentiert, während alle anderen Elemente als homogen betrachtet werden. Anarchische Systeme hingegen bleiben bei der Präsentation der Einzelelemente. Früher war das Problem, dass eine solche Herrschaftsfreiheit immer strukturlos war. Das hat sich aufgrund der Technologie, die wir jetzt zur Verfügung haben, verändert. Wir haben kein Chaos, sondern eine unglaublich strukturierte Auseinandersetzung zu Themen auf sehr vielen Füßen. Ich nenne das „Wikipedia-Politik“, weil viele Leute zusammen an Projekten arbeiten und sich darin abstimmen. Was da nicht mehr funktioniert, wären Abgeordnete in den Parlamenten, die von Lobbyorganisationen bearbeitet werden. Unsere Parlamentarier machen daher alles transparent. Sie zeichnen alle Sitzungen auf und streamen sie live. Da gibt es keine Gespräche im Hintergrund.

Widerspruch: Passt, was ihr fordert und beschreibt, tatsächlich zum Ordoliberalen? Ich hätte gedacht, das ist im Kern sozialliberal: Jedem Einzelnen muss die Möglichkeit der Präsentation gegeben werden; und Aufgabe des Staates und der Gesellschaft ist, dass jeder dazu in die Lage versetzt wird. Dieses sozialliberale Modell führte dahin, dass selbst die FDP Ende der 60er Jahre die Institutionen des Privateigentums und der Konkurrenz infrage stellte. Der Ordoliberale hingegen geht eher von der Vorstellung einer Konkurrenzgesellschaft aus, in der sich der Stärkere durchsetzt, so dass dem Staat die Aufgabe zukommt, Rahmen zu setzen, um die Konkurrenz zu ordnen und zu bändigen.

ValiDOM: Das eine kann nicht ohne das andere existieren. Wenn ich allen die gleiche Chance gebe und sie loslaufen lasse, wird es Ungleichheiten geben, wenn ich nicht Rahmen setze. Wenn ich nur den Rahmen setze, aber alles so weiter laufen lasse wie bisher, dann kann es auch nicht funktionieren, weil Leute, die heute keine Chance haben, später noch immer keine haben werden.

Widerspruch: *Würdet ihr sagen, dass bei der Piratenpartei ein eher optimistisches Menschenbild dahinter steckt? Man kann ja sagen, dass die Menschen zusammenarbeiten können und wollen, und dass dies für den einzelnen wichtig ist. Man kann aber auch sagen, dass im Grunde jeder Mensch des Menschen Wolf ist und daher zunächst einmal auf den anderen losgeht. Es bedarf dann des Staats oder einer anderen Institution, um diese Verrückten irgendwie zu bändigen. Das wäre das pessimistische Menschenbild.*

Blumtritt: Das trifft den Punkt. Ich würde mal sagen: Der Grundkonsens in der Piratenpartei ist tatsächlich, dass der Mensch gut ist, und dass die meisten Menschen eigentlich gerne glücklich sind. Das positive Menschenbild steht tatsächlich im Zentrum. Daraus leiten sich eben die Forderungen nach Teilhabe ab.

ValiDOM: Ich würde das Positive etwas einschränken.

Blumtritt: In Bayern ist es natürlich nicht so.

ValiDOM: Nein, so auch wieder nicht. Ich würde eher sagen: ein vernunftbasiertes Menschenbild.

Blumtritt: Aber das geht davon aus, dass die Menschen vernünftig sind.

ValiDOM: Genau.

Blumtritt: Und dass sie auch gerne vernünftig sind. Es gibt ein paar Traditionen politischer Philosophie, die der Piratenpartei implizit sind, aber nirgendwo verschriftlicht wurden: ein anarchistischer Individualismus als Kern der Nicht-Repräsentativität, ein philosophischer Hedonismus, nicht im Sinne einer Spaßkultur, sondern einer Kultur der Freude. Wenn es am Parteitag ein Bällebad gibt, treibt das die Journalisten zum Wahnsinn, weil sie meinen, da sei überhaupt kein Ernst dabei. Ja, das stimmt. Das ist totale Kinderei.

ValiDOM: Was sie aber am meisten aufregt, ist, dass, wenn es dort ein Bällebad gibt und wir ernste Themen diskutieren, dabei auch vernünftige Positionen entstehen. Das verstehen sie nicht.

Widerspruch: *Wie ist es darüber hinaus mit der Kooperationsbereitschaft. Ich vermute, dass nicht der Egoismus die Quelle ist, aus der die Piratenpartei lebt, sondern der Wunsch, mit anderen gemeinsam etwas zu schaffen. Natürlich gibt es dann auch Enttäuschungen in der Politik, wenn man den Eindruck gewinnt, dass einer nur seine Tour reiten will und er sich selbst der wichtigste ist. Aber der Grundtenor dürfte doch wohl diese Offenheit sein, von der andere wohl sagen würden, sie sei etwas naiv.*

ValiDOM: Aber durch diese Naivität entsteht Neues. Trotz unserer Freude daran, wissen wir, dass wir, wie andere Parteien auch, einen hohen Anteil nichtaktiver Mitglieder haben. 20% machen mit und der Rest sagt: Wir finden das toll, macht mal.

Blumtritt: Das ist zwar nirgends verschriftlicht, aber der soziale Druck, sich nicht egoistisch zu verhalten, ist relativ hoch. Leute, die sehr fordernd auftreten, fallen eigentlich regelmäßig durch. Es ist nicht so, dass sie keine Positionen bekommen oder ausgeschlossen werden; aber sie erhalten nur bestimmte Positionen. Es gibt Leute, die sich tatsächlich sehr häufig in den Medien äußern können, die aber kein Parteiamt bekommen. Das ist auch o.k., weil sie die Funktionen haben, die sie gut ausfüllen. Als Parteivorsitzende wären sie wahrscheinlich völlig daneben. Ich finde interessant, wie sich das zurechtrückt, und wir in der Parteiführung verhältnismäßig viele höchst unparlamentarische Menschen haben.

ValiDOM: Nicht bei allen, aber bei vielen Mandatsträgern habe ich das gute Gefühl, dass sie die Macht, die ihnen auf Zeit gegeben wird, eigentlich gar nicht haben wollen. Wenn ich jemandem eine Macht gebe, die er gar nicht will, dann wird er sie auch nicht missbrauchen. Ob er sie dann richtig nutzt, ist eine andere Frage.

Widerspruch: *Wie steht ihr zum bedingungslosen Grundeinkommen? Hat man ein optimistisches Menschenbild und nimmt an, dass der Mensch arbeiten und sich vergegenständlichen will, dann gibt ihm ein bedingungsloses Grundeinkommen die Sicherheit, die Möglichkeiten und Fähigkeiten, sich auch entfalten zu können. Es gibt jedoch andere, die Pessimisten, die behaupten, dass ein solches Einkommen nur bedeutet, dass die Leute nichts tun und faul vorm Fernseher hocken werden. Das ist eine ideologische Debatte, in der man den Eindruck hat, dass gegensätzliche Menschenbilder und -bewertungen dahinter stehen, und man nicht recht weiß, wie die anderen zu überzeugen sind.*

Blumtritt: Wir hatten ja schon einmal ein bedingungsloses Grundeinkommen, die Sozialhilfe, die direkt aus Art. 1 des Grundgesetzes abgeleitet war und lange gut funktioniert hat. Sie funktionierte nicht mehr so gut, als immer mehr Leute arbeitslos wurden und in den Arbeitsmarkt wieder eingegliedert werden sollten. Hierbei aber zeigt sich, dass die Einschränkungen, außer im Angestelltenverhältnis berufstätig zu werden, in Deutschland brutal streng sind. Vergleicht man die Situation mit anderen Ländern wie Großbritannien oder Frankreich, sieht man, wie schwer es hier ist, als Einzelperson ein Geschäft aufzumachen. Wir sind der Meinung, dass es außer in Fällen, wo

es aufgrund der Sicherheit nachvollziehbar ist, wie bei der Approbation von Ärzten, keine Hürden geben sollte. Nicht umsonst wird die Piratenpartei zur Überraschung vieler sehr stark von Selbständigen gewählt. Wenn ich an den Meisterbrief denke, ist es so, dass der große Befähigungsnachweis erst aus dem „Dritten Reich“ kommt. Es ist klar, wofür er damals war, nämlich sich auf einen Schlag von einer ganzen Masse von Handwerkern, die Juden waren, zu verabschieden. Wie viele andere solche Einschränkungen hat man ihn nach dem Zweiten Weltkrieg übernommen, und wir wollen ihn beseitigen.

Widerspruch: Wenn man den Menschen als ein soziales Wesen auffasst, das fähig und willens ist, mit anderen zusammenzuarbeiten, dann bekomme ich diese Auffassung nicht mit dem Gedanken des Individualismus zusammen.

ValidOM: Ich möchte dazu in Hinblick auf das bedingungslose Grundeinkommen oder – was ich bevorzuge – einer negativen Einkommensteuer nur sagen, dass es zwei Herangehensweisen gibt: zum einen die rein liberale Bürokratiesicht und zum anderen die soziale Sicht. Wenn ich die Möglichkeit habe, mehrere Sozialleistungen und den Bürokratiekram zu beseitigen, indem jeder z.B. 8000 EUR im Jahr negative Eigenkommensteuer hat, und eliminiere damit alle Sozialämter, dann habe ich viel Sozialstaatskosten eingespart und kann mehr verteilen. Das ist die erstere Herangehensweise. Die andere ist die, dass wenn ich von den Leuten den Druck wegnehme, sich als Hartz IV-Bezieher auf dem Amt quasi auszuziehen und ihre Ersparnisse und Tätigkeiten offenlegen zu müssen, und sie ihre Selbständigkeit, die sie vorantreiben wollen, nicht durchführen können, weil sie gerade zum Laubkehren eingesetzt werden, wenn ich diesen Druck wegnehme, dann kann ich dem Einzelnen ermöglichen, selbständig zu arbeiten. Dazu müssen jedoch die Hürden beseitigt oder verringert werden, die verhindern, sich selbständig zu machen.

Blumtritt: Ich würde weitergehen und sagen, das Menschenbild, das dahintersteht, ist tatsächlich kein individualistisches. Es gibt die schöne Unterscheidung der Humanisten zwischen dem Individuum und der Person. Ich glaube, es war Pico della Mirandola, der die Person vom Individuum unterschied. Das Individuum ist das, was die Gesellschaft sieht. In diesem Sinne wurden die Menschen erst im 19. Jahrhundert zu Individuen. In einer Dorfgemeinschaft z.B. ist der Begriff ‚Individuum‘ und damit der Individualismus sinnlos. Denn wenn alle sich persönlich kennen, gibt es keine Notwendigkeit, sich als Individuum besonders zu kennzeichnen. Ich glaube, was wir im

Menschen sehen, ist vielmehr die Person. Es ist nicht wichtig, ihn als Individuum zu erkennen, sondern dass die Menschen ihre persönlichen Interessen, Bedürfnisse und auch Gefühle so entfalten können, wie es maximal möglich ist. Das entspricht keineswegs Kriterien, die ich von außen sehe. Ob jemand wirtschaftlich erfolgreich ist oder nicht, spielt für ihn als Person keine Rolle. Wenn er nicht das Bedürfnis hat, wird er dadurch nicht zu einem schlechteren Menschen. Daraus resultieren bei uns auch die Vorstellung von Diskriminierungsfreiheit und die Methode des Dekonstruktivismus. Es gibt bei den Piraten eine starke Ablehnung aller „-ismen“, des „Ableismus“ oder „Klassismus“, also der Vorstellung, es gäbe Kennzeichen, die einen Menschen zu etwas machen. Wenn ich sage, ich bin Mathematiker, dann stimmt das ja gar nicht; es ist einfach ein Etikett. In der Gesellschaft werden Menschen meist auf die Kriterien einer empirischen Sozialforschung reduziert, und sie sind es, die ihn zum Individuum machen.

Widerspruch: Es geht schon um dieses Innere. Unter Individualismus stellt man sich ja oft den homo oeconomicus vor, den rationalen Eigennutzbetreiber, der auf sich bezogen agiert, und nicht, weil er von anderen so etikettiert wird. Hier geht es um den Eigennutz, und der muss rational maximiert werden. Das ist das klassische Bild nicht nur der Ökonomie, sondern auch einer Philosophie, die im Egoismus das Wesen des Menschen erkennt. Dem steht eine Vorstellung des Individuums, du sagst: der Person entgegen, die nicht im Eigennutz, sondern in der Entfaltung der eigenen Fähigkeiten, Bedürfnisse und Gefühle das Wesentliche sieht. Hier ist dann aber ein naheliegender Gedanke, dass diese Entfaltung sinnvollerweise nur im Kontext mit anderen und nicht gegen sie gelingt; sonst wird das immer eine verklemmte Sache. Hier werden das Individuelle und das Kollektive zusammengedacht.

ValiDOM: Dieser kollaborative Gedanke ist ganz wichtig, wenn man aus seinem „Sich-Selbst-Überlassen-Sein“ hinausgehen will. Aber ich glaube, dass die Piratenpartei auch für das Recht steht, in Ruhe gelassen zu werden. Wenn jemand nicht möchte, dann wird die Piratenpartei ihn nicht dazu zwingen. Das ist ein ganz wesentlicher Aspekt.

Widerspruch: Das kann in der Tat nicht erzwungen werden. Es gibt natürlich immer die Gefahr der Kippe. Aus dem Recht des Menschen zur Arbeit wird die Pflicht zur Arbeit. Sie tritt dann dem Einzelnen gegenüber, statt ihm eine Möglichkeit zu seiner Entfaltung zu geben. Das Recht darf nicht zur Pflicht werden.

Blumtritt: Das ist für mich ein rotes Tuch. Vor drei Jahren gab es von Ver.di die Kampagne „gutes Geld für gute Arbeit“, wo mir wieder klar geworden

ist, dass wer nicht gut arbeitet, auch kein Geld bekommen soll. Von Friedrich Engels gibt es den Aufsatz über die „Rolle der Arbeit bei der Menschwerdung des Affen“. Das ist das Bild, das wir nicht vertreten. Denn dahinter steht dieser Zwang: Wer nicht schafft, soll nicht essen.

ValidOM: Darüber sind wir zweifelsfrei hinaus.

Widerspruch: *Ich will nur ergänzen, dass die Auffassung vom Kommunismus die von einer Gesellschaft ist, in der dieser Zwang, der historisch notwendig war, überwunden und aufgehoben ist. Kann man da nicht sagen, dass manche Vorstellungen von der Entfaltung des einzelnen heute in den Köpfen sind, die schon im 19. Jahrhundert gedacht wurden?*

ValidOM: Der Kommunismus hat aber nie eine Herrschaftsfreiheit gehabt.

Widerspruch: *Doch. Die Abschaffung des Staates war eine ganz wesentliche Lösung.*

ValidOM: Aber nicht der Herrschaft der Masse.

Widerspruch: *Doch. Aber das ist jetzt egal. Jedenfalls gab es genügend Vorstellungen von einem Sozialismus, der als freiheitliches Konzept gedacht wurde.*

Blumtritt: Ich kenne in der Tat viele Piraten, die mich an die Philosophie eines anarchischen Syndikalismus des 19. Jahrhunderts erinnern. Wenn ich Texte von Gustav Landauer lese, denke ich mir oft, genau so passen sie bei uns hinein. Aber wir sind meiner Ansicht nach heute weiter, weil den Gesellschaften damals eben diese Vernetzungsmöglichkeiten gefehlt haben.

Widerspruch: *Es ist dennoch ein interessanter Gedanke, wenn man sagt, dass etwas in der Gegenwart wirksam ist, was damals als Idealvorstellung vorschwebte und heute, angesichts der technischen Möglichkeiten, kein fernes Jenseits mehr ist. Was mit der Eisenbahn noch furchtbar kompliziert war, geht heute im Sekundentakt. Heute sind Formen der Kommunikation und Vergemeinschaftung möglich, die damals bestenfalls erhofft waren.*

Blumtritt: Wobei es schon anders ist als beim Kommunismus. In Systemen, in denen sich die Leute der Piratenpartei bewegen, gibt es sehr deutliche Formen von Gratifikation. Das muss man klar sagen. Sozialkapital wird da schon recht heftig ausbezahlt. Es ist nicht einfach so, dass jeder daran partizipiert, wenn es allen besser geht, sondern so, dass derjenige, der sich engagiert, dafür auch ganz konkret belohnt wird. Er bekommt nicht mehr Macht, aber sein soziales Kapital wächst, die Anerkennung, die Möglichkeit, in Gespräche zu kommen usw...

Widerspruch: *Ein „Held der Arbeit“? Weil er eine Leistung für die Gemeinschaft erbracht hat, bekommt er einen Orden.*

ValiDOM: Bei uns gibt es keine Orden.

Widerspruch: *Es muss ja kein Orden sein, sondern eine Prämie oder die Anerkennung.*

Blumtritt: Das ist aber überhaupt nicht formalisiert.

ValiDOM: Eine Formalisierung gibt es: Die Delegiertenschaft in Liquid Feedback wird dadurch erhöht.

Blumtritt: Das ist richtig. Denn die Liquid Democracy, und damit kommen wir zu diesem Thema, funktioniert ja nicht völlig basisdemokratisch, weil das die Leute dazu zwingen würde, bei jeder Abstimmung teilzunehmen oder ihre Stimme verfallen zu lassen, sondern themenbezogen mittels Einzeldelegationen. Das ist kein repräsentatives System, da ich nicht repräsentiert werde, sondern weiß, dass der andere immer noch er selbst ist.

Widerspruch: *Aber er ist hinsichtlich dessen, was er tut, nicht seinem Gewissen verantwortlich, sondern denen, die ihn gewählt haben.*

Blumtritt: Ja, das geht sehr schnell. Wenn einer entscheidet, was so nicht abgestimmt war, ist er am nächsten Tag wieder allein. Leute, die gute Initiativen einbringen und für bestimmte Positionen mit großem Feedback stehen, bekommen dafür relativ viele Delegationen. Das ist fast schon eine Gamification, weil in die Demokratie dadurch Elemente des Spiels hereinkommen. Demokratische Prozeduren gewinnen den Charakter von Social Media, wo ich auch Leute habe, die mir folgen. Je mehr Leute mir bei bestimmten Themen folgen oder mir ihre Stimme geben, desto größer wird auch die Gratifikation. Das unterscheidet meiner Ansicht nach die Liquid Culture vom klassischen Kommunismus. Es gibt keine Helden; man muss sich die Zustimmung jeden Tag neu erarbeiten. Das liegt nicht jedem; das muss man auch sagen. Aber es gibt unterschiedliche Qualitäten: Manche sind fachlich einfach gut, andere sind gute Netzwerker und wieder andere sehr ausdauernd. Auf diese Weise rütteln sie sich sehr schnell in die Position, in der sie wirklich gut sind. Es ist ein positiver Regelkreislauf.

ValiDOM: Als Problem empfinde ich, dass durch dieses schnelle soziale Feedback so etwas wie eine sogenannte „Schweigespirale“ entsteht, dass man sich bei Themen, bei denen man sich nicht sicher ist, dass sie gut ankommen, zurückhält.

Blumtritt: Das ist wahr. Beobachtungen, die man schon in den 60er Jahren gemacht hatte, haben gezeigt, dass soziales Feedback ein Prozess sein kann, der sich aufschaukelt und dazu führt, dass Meinungskartelle entstehen, und die Menschen wenig Zwischentöne akzeptieren. Wir wissen das noch nicht. Für mich ist die Liquid Democracy ein System, das darauf aufbaut, dass es viele Stellschrauben gibt, die wir richtig einstellen müssen. Ist es z.B. richtig, dass Delegationen sich anhäufen dürfen? Ist es richtig, dass Delegationen weitergegeben werden können, so dass praktisch Kettendelegationen entstehen? Was ist mit dem Wahlgeheimnis? In der Liquid Democracy ist es nicht durchzuhalten. Denn in dem Moment, in dem ich meine Stimme erhebe, bin ich sichtbar, und es fast nicht möglich, nicht identifizierbar zu bleiben.

ValiDOM: Das ist der Grund, warum das Liquid Feedback in der Partei nicht als Wahlsystem eingesetzt wird. Denn einerseits muss allen ihre Anonymität zugestanden sein, andererseits ist das Recht auf politische Meinungsäußerung zu garantieren, ohne der Gefahr ausgesetzt zu sein, Druck zu bekommen. Dafür steht die Piratenpartei ja auch. Deshalb tun wir uns mit Wahlcomputern so schwer, weil auch die Auszählbarkeit garantiert sein soll. Ein auszählbares System und ein anonymes System widersprechen sich aber. Das ist nicht auflösbar.

Blumtritt: Es ist offen, was daraus wird. Ich sehe es als ein demokratisches Experiment, das unterschiedlich ausgehen kann. Es kann gut sein, dass der Willensbildungsprozess in Zukunft vor allem über Meinungsbilder läuft, die von Initiativen erarbeitet, und an denen dann weitergearbeitet wird. An deren Schluss kommt heraus, was idealerweise ein Konsens ist. Aber ein Nicht-Konsens bleibt dann auch so stehen. In diesem Fall gibt es keinen Kompromiss, weil es keine Verhandlungsmasse gibt. So wenig man in Wikipedia über einzelne Artikel verhandeln kann, so wenig können wir in der Politik Themen gegeneinander verrechnen. Ich kann nicht sagen, wenn du mir beim Punkt A folgst, dann folge ich dir beim Punkt B. In der politischen Praxis wird es damit sehr schwierig werden, Koalitionen zu formen, die immer davon ausgehen, dass es eine Verhandlungsmasse gibt. Es wird interessant sein zu sehen, wie die politische Praxis der Piratenpartei aussehen wird.

Widerspruch: *Wir danken euch für das Gespräch.*

Das Interview führten Alexander von Pechmann und Michael Scondo

Besprechungen**Neuerscheinungen**

Sven Ellmers, Ingo Elbe (Hg)
Die Moral in der Kritik
Ethik als Grundlage und Gegenstand
kritischer Gesellschaftstheorie,
Würzburg 2011 (Königshausen &
Neumann), brosch., 180 S.,
28,-- EUR

In diesem lehrreichen Buch geht es um die Frage, ob Moral und normative Ethik Grundlage und/oder Gegenstand der kritischen Theorie der Gesellschaft sind. Im Beitrag von *Christine Zunke* („Es gibt nur einen Grund, Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu wollen: Moral“) wird die Frage gestellt, ob es vernünftig sei, ungeachtet des eigenen Lebensstandards zu fordern, dass es keine Herrschaft geben soll. Sie wird mit ‚Ja‘ beantwortet und zwar auf der Grundlage einer Vernunftmoral. Mit den Worten der Autorin: „Die Vorstellung einer befreiten Gesellschaft, in der die Bedürfnisse der Menschen nicht unter dem blinden Gesetz der kapitalistischen Ökonomie bloße Mittel zur Verwertung des Werts, sondern Zweck der gesamtgesellschaftlichen Produktion wären, ist eine moralische Vorstellung. [...] das individuelle Interesse, wonach meine Bedürfnisse

Zweck der gesellschaftlichen Produktion sein sollen, mündet konsequent in eine Vorstellung von Weltherrschaft“ (11). Weiterhin argumentiert die Autorin: Es sei klar, dass die Frage, ob es Moral als Allgemeines und Notwendiges, ob es also einen objektiven Maßstab für die Moral gebe, auf die Begründung emanzipatorischer Politik zielt. Gäbe es nämlich keinen objektiven Maßstab, dann wären Sklaverei, Kapitalismus und Kommunismus bloß verschiedene Gesellschaftsformen, aber keine, die nach besser oder schlechter zu unterscheiden wären. „Das Einzige, was bloße Vernunft, jenseits von empirischer Erfahrung des Subjekts wollen kann, ist sich selbst. Vernunft will Vernunft und dieses spontane Setzen ihrer selbst als Bestimmungsgrund ihres Willens ist ein Akt der Freiheit. Freiheit und Vernunft sind untrennbar“ (17). Diese Abstraktion geht auf das Allgemeine: Weil es nur eine Vernunft gibt, darum ist auch eine allgemeine Willensbestimmung möglich – und zwar unabhängig von den tendenziell unendlich vielen Möglichkeiten der partikularen Willensbestimmung. „Diese allgemeine Willensbestimmung, dass die Vernunft aus sich selbst heraus

sich will, ihre eigene Freiheit will und zwar allgemein, d.h. für jedes Vernunftwesen, nenne ich (mit Bezug auf Kant) Moral. Gegen die Moral ist also alles, was gegen die Freiheit von Vernunftwesen gerichtet ist“ (18). Somit läßt sich sagen, dass Moral das Gegenteil der „Goldenen Regel“ („Behandle andere so, wie du von ihnen behandelt werden willst“) ist, der zufolge alle anderen Menschen die Grenze der Freiheit des Einzelnen, seiner Bedürfnisse und Interessen darstellen. Diese Regel erscheint zunächst rational begründet, ist aber eine normative Vorgabe, die nur selektiv zur Anwendung kommt. Kein Kapitalist könnte sich an die Regel halten: Ich möchte kein Lohnarbeiter sein; deswegen beschäftige ich auch keine Lohnarbeiter. Interessen sind in diesem Sinne Ausdruck einer spezifischen Herrschaftsform. Hingegen ist der Inhalt des moralischen Gesetzes nicht die empirische Handlungsanweisung, sondern die Menschheit, d.h. die Forderung zur gesellschaftlichen Verwirklichung von Freiheit und Vernunft. Das gegenwärtige gesellschaftliche Verhältnis (das Kapitalverhältnis) als Verkehrtes zu bewerten, ist Aufgabe der Moral; denn ihr Gesetz, das Freiheit fordert, ist hier systematisch gebrochen (25).

Im Text folgt in dieser Klarstellung des Zusammenhangs von Vernunft und Moral, die hier nur in Kürze angedeutet werden kann, der erhellende Knaller (für alle „fortschrittlichen“, aber praxisfernen Seminaristen): Es ist der nahe und gleichzeitig fern liegende Hinweis auf den „Herzschlag der res cogitans“, der ein zum Sittlichen, zur Moral „Hinzutretendes“ ist; es ist das Sinnliche bzw. der moralische Impuls. Denn aus der Spontaneität des moralischen Empfindens als somatischem Reflex gegen das Unrecht können sich „vernunftgewirkte Gefühle“ entwickeln.

Was bei Kant das emphatische Moment im Moralischen für alle Vernunftwesen ausmachte, wird bei Adorno in seinen Reflexionen zur Moral ergänzt durch die Hinwendung zur allgemeinen Erfahrung der Missachtung der Menschheit und zurückgebunden an die politische Praxis: „Praxis bedarf auch eines Anderen, in Bewusstsein nicht sich Erschöpfenden, Leibhaften, vermittelt zur Vernunft und qualitativ von ihr verschieden.“ (Adorno-Zitat, 29). Und weiter: „Wenn die reine Vernunft, die allein als Reflexionsbegriff ihre Berechtigung hat, nicht an die Sinnlichkeit, von der sie abstrahiert wurde, um sie zu erkennen, zurückgebunden würde, also keinen Herzschlag bekäme“ (29), so würde keine revolutionäre Handlung aus ihr folgen können. Die Frage, welche Überlegungen und vernunftbasierten Orientierungen zur Weltherrschaft und welche zur Weltrevolution führen können, wird in diesem Essay eindeutig im Zusammenhang mit einer vernünftigen Moral beantwortet.

Auch im Beitrag von *Hans-Ernst Schiller* geht es um das Thema moralischer Universalismus versus instrumentalisierte Moral. Er beschreibt zunächst die ethische Verfassung moderner Gesellschaften, deren offizielle Werte (z.B. in den Verfassungsgrundsätzen) und ihre Beachtung in den realen Lebensbedingungen und bezieht sich hierbei u.a. auf die „Würde“ des Lohnarbeiters oder internationale Konflikte (z.B. die Kriegshandlungen der letzten Jahre). In den meisten Fällen wird, so Schillers These, die Moral für bestimmte Zwecke instrumentalisiert. Diese Instrumentalisierung widerspricht jedoch ihrem Wesen; denn „Moral tendiert zum Universalismus, eben weil ihre Prinzipien keinen besonderen Interessen untergeordnet

werden dürfen“ (41). Anders als für Zunke ist das Allgemeine für Schiller aber immer wieder neu aus den sich entwickelnden historischen Wirklichkeiten herauszuarbeiten. Auch bei ihm gibt es die Vernunftmoral und die Interessen und Bedürfnisse der Subjekte. Die legitimen Interessen sind diejenigen, die zur Beseitigung der gesellschaftlichen Antagonismen führen. Da sollte man Partei ergreifen! Wie für die Moralphilosophie der französischen Aufklärung gilt auch für die kritischen Theoretiker Marx und Engels das moralische Kriterium der verwirklichten Allgemeinheit. Im Zentrum des Beitrags steht die ideologiekritische Diskussion der Theorien von Locke, Kant, Marx und Rawls. Schon bei Locke findet sich die bekannte normative Konstruktion, dass sich das allgemeine Wohl daraus ergebe, das Privateigentümer ihren Vorteil suchen, in dem sie die Bedürfnisse anderer auf dem Markt befriedigen. Bei Zunke wurde die „Goldene Regel“ als moralischer Maßstab abgelehnt, weil sie interessenorientiert ist und sich auf historisch vorgegebene Herrschaftsverhältnisse bezieht. Schiller ist da wesentlich zurückhaltender in der Kritik; für ihn gilt sie als zuverlässiger, aber doch auch eingeschränkter moralischer Maßstab.

Bei Urs Lindner geht es um „Epistemologie, Wissenschaft und Ethik“ im Werk von Marx. Er sieht bei Marx eine Neuausrichtung des Kritikbegriffs. Kritik sei nicht länger eine Klärung konkurrierender Ansprüche vor dem neutralen Gerichtshof der Vernunft, sondern begründe ihre Ablehnung mit einer „Parteinahme in der Politik“ (Marx) und einem Interesse an sozialer Veränderung. Für Kant war Ethik nur dann rational begründbar, wenn sie von allem Empirischen gereinigt und im Bereich des

Sollens und der unbedingten Geltung bleibt. Dagegen stellt Lindner fest, dass marxistische Ethik sich nicht auf ein präskriptives System reduzieren lasse. Der „antimoralische Gestus“ bei Marx bedeute nicht, dass ethische Bewertungen vollständig abgelehnt würden. Im „Kapital“ ergänzten sich dieser Gestus und die ethischen Bewertungen sogar. Marx' anthropologische Überlegungen etwa gäben einen ethischen Bewertungsmaßstab ab, der es erlaube in „dichten ethischen Begriffen“ (wie Fetischismus, Ausbeutung, Entfremdung, Verelendung) die Auswirkungen der kapitalistischen Produktionsweise auf das Leben der Menschen zu beurteilen. Marxens ethische Evaluationen folgen – so Lindner – hauptsächlich dem Kritikmodell der „Lebensimmanenz“, wobei der Rekurs auf die menschliche Natur den Bewertungsmaßstab abgebe.

Innerhalb der Verknüpfung von epistemischer Kritik, wissenschaftlicher Theorie und normativer Kritik, die Lindner im Werk von Marx vorfindet, interessiert ihn besonders die Verbindung von wissenschaftlicher Theorie und normativer Kritik: „Beide sind historisch und nicht-deterministisch angelegt. Beide gehen davon aus, dass die Welt nicht nur aus Ereignissen und Zuständen besteht, sondern auch aus unrealisierten Potenzialen und Entitäten mit eigenen Wirkkräften. Und beide lehnen außerhalb der Welt angesiedelte Ordnungsinstanzen, sei es Newtons Gott oder Kants Transzendentalsubjekt, die der Realität Gesetze auferlegen, ab“ (113).

Morris Vollmann kommt in seinem klar argumentierenden Beitrag „Psychoanalytische Kulturkritik als radikale Moralkritik? Freuds antimoralisches Selbstmissverständnis“ zu dem Ergebnis, dass Freud in seinen kulturkritischen Schrif-

ten die systematische Kritik von moralischer Heteronomie in Kants Moralphilosophie verfehlt. Positiv festzuhalten sei hingegen, dass er versucht, das Streben nach Glück von ideologischen, besonders religiösen Zwangsvorstellungen freizuhalten. Dass Freud generell über den Zusammenhang von Phylo- und Ontogenese spekuliert, u.a. unter Zuhilfenahme seines Psycholamarckismus wird unter Hinweis auf die Frankfurter Schule kritisiert, die die Erkenntnisse von Marx und Freud in der kritischen Theorie der Gesellschaft zusammenführte und Geschichtsteleologie und Ursprünge (z.B. die Bedeutung des Urvatermords) nicht gelten ließ.

In *Gerhard Schweppenhäusers* Aufsatz geht es um die Schwerpunkte der negativen Moralphilosophie Adornos: „Nach Adorno trifft die aufklärerische Kritik von Marx, Nietzsche und Freud an der philosophischen Ethik deren ideologische Momente, aber sie verleugnet ihren Wahrheitsgehalt“ (152). Auch bei ihm wird noch einmal hervorgehoben, wie das „Moment des Hinzutretenden am Sittlichen“ (Adorno) den Impuls des Willens beeinflusst. Der Übergang der Theorie in die Praxis ist auf den somatischen Impuls angewiesen, der empathisch Ungeerechtigkeit überwinden und Freiheit erfahrbar machen will. Moralische Impulse regen sich angesichts konkreter Herausforderungen an das moralische Gefühl und die allgemeine Vernunft. Sie zeigen sich in Forderungen wie: Es soll nicht gefoltet werden, oder der Massenmörder soll vor einen Strafgerichtshof gestellt werden. Impuls und Reflexion gehören in einer moralischen und vernünftigen Praxis zusammen. Die kritische Theorie des moralphilosophischen Universalismus erhält jedoch einen relativistischen Akzent, den Schweppenhäuser glaubt,

von Adorno übernehmen zu können. Die allgemeingültige Vernunftmoral muss mit „kontextabhängigen Wertpräferenzen von einzelnen vermittelt werden ... Das Postulat von Gleichheit und universaler Geltung muss im Moralprinzip der wechselseitigen Anerkennung personaler Identität mit der Anerkennung der Besonderheit des Anderen verbunden werden“ (174). Die Folgen dieser Anerkennung sind naturgemäß grenzenlos und auch nicht der Ausweg aus dem „Identitätszwang“ des abstrakten Universalismus.

Ich habe dieses Buch auch als den Versuch gelesen, innerhalb der kritischen Theorie Ethik als Grundlage und Gegenstand politischer Orientierung und Praxis zu formulieren.

Udo Wieschebrink

Michel Foucault
Der Mut zur Wahrheit
 Berlin 2012 (Suhrkamp), Tb.,
 479 S., 18,-- EUR

Foucault hat angesichts seines herannahenden Todes in seiner letzten Vorlesung noch einmal alle Register gezogen und eine Art Vermächtnis vorgelegt. Bis zu dieser Vorlesung galt die erkenntnistheoretische aristotelische Einteilung der verschiedenen Logiken, die in Platons Dialogen abgehandelt werden. Foucault hat sich nun im ersten Teil der Vorlesung die Frage gestellt, was Sokrates in seinen Dialogen realiter mit seinen Gesprächspartnern veranstaltet. Bis dahin gab es in der antiken Philosophie nur drei Modi des Wahrsprechens: den prophetischen Modus, der die Zukunft deutet, den wissenschaftlichen, der die Ordnung der Welt erklärt, und den technischen der Handwerker. Dagegen arbeitet Foucault anhand einer Reihe von sokratischen

Dialogen (der *Apologie*, des *Laches*, des *Symposiums*) einen „Verdiktionsmodus“ heraus, der nicht nur in der Politik zur Anwendung kam, sondern überhaupt die ethische Differenz im Individuum markiert. Schon in der Athener Politik stellte sich heraus, dass Wahrsprechen von einer Vielzahl von Personen praktiziert werden kann, die eine Vielheit der Standpunkte, der Krankheit der falschen Rede, der Ansteckung durch vorherrschende, verbreitete Meinungen, der Epidemie der Vorurteile hervorbrachte, und dem nur durch einen ganz bestimmten Verdiktionsmodus entgegengetreten bzw. geheilt werden könne. Foucault nannte ihn die ‚Sorge um sich‘.

Dabei handelt es sich jedoch nicht, wie Reflexivmoderne etwa meinen, um eine gemeindepsychologische oder gar sozialpädagogische Sorge. Es ging Sokrates in der Sorge um sich vielmehr um einen ganz bestimmten Verdiktionsmodus, der das richtige bzw. wahrheitsgemäße Sprechen über sich evozieren sollte, sozusagen um eine Form der Ideologiekritik. Er war bemüht um das richtige Wissen um sich, d.h. vor allem um die Machtverhältnisse, in denen man sich befindet, und wie man ihnen entgegen oder sie bekämpfen kann. Foucault spricht dabei von der ethischen Verdiktion, der Gouvernementalität und den Subjektivierungsmodi. Wie diese zu beobachten seien, führte er anhand des *Laches* vor, wo zwei Generäle unter Sokrates' Befragung diskursiv hervorbringen sollen, was denn die Tapferkeit sei, die sie ihren Kindern vermitteln. Hierbei radikalisiert Sokrates seine Fragen, denn die Generäle Laches und Nikias werden nicht nur in eine Prüfung ihrer Tapferkeit, sondern auch in eine Prüfung ihrer Seele hineingezogen. Aber selbst dies ist Sokrates noch zu wenig.

Er dehnt die Prüfung auf ihr Leben, d.h. ihre Existenz in toto aus: inwiefern ihr Denken und Sprechen über Tapferkeit sich von früheren Standpunkten in ihrem Leben unterscheidet, und ob sich eine Art von Stil oder gar eine Kunst des Lebens darin finden lässt. Die Frage nach der Tapferkeit wandelt sich unter der Hand dem Mut zur Wahrheit zu und letztlich, was die Wahrheit des Mutes überhaupt sei. Sokrates verwickelt sie in ein rasantes dialektisches Spiel und Denken über sich selbst, in dem sich gegen Ende herausstellt, dass die beiden Generäle gar nicht wissen, was Tapferkeit ist. Schließlich verkünden sie ihre Absicht, zu gut bezahlten und anerkannten Lehrern zu gehen, um ihr Wissen zu verbessern. Sokrates ironisiert aber auch diese Ansicht. Er gibt zu, selbst auch nicht zu wissen, was Tapferkeit sei, und will sich dem Besuch bei gut-bezahlten Lehrern anschließen, womit auch noch das verbreitete griechische Lehrwesen in Frage gestellt wird.

Sokrates war für Foucault die interessanteste und luzideste Figur der antiken Philosophie. Er legte es auf eine Art Prüfung und ein „Erkenne dich selbst“ an und wollte das gute, aber falsche Gewissen verunsichern, das jeder bezüglich seiner eigenen Werte und Überzeugungen hat. Er wollte falsches Wissen und eingefahrene Sichtweisen denunzieren, indem er ironisch die Widersprüche zwischen dem Reden und Handeln einer Person aufzeigte. Im zweiten Teil der Vorlesung geht Foucault dazu über, die Ironie nochmals zu radikalisieren, indem er sie mit den Methoden der Kyniker kontrastiert. Das von der Philosophie eher stiefmütterlich behandelte Feld des Kynismus führt Foucault einer Systematisierung zu, die nach dessen Mut zur Wahrheit fragt. Es handelt sich um

ein „Wahrsprechen ohne Scham und Furcht“, ein „unbeschränktes und mutiges Wahrsprechen“, ein „Wahrsprechen, das seinen Mut und seine Kühnheit so weit dehnt, daß daraus ... eine unerträgliche Unverfrorenheit wird“ (218). Am Beispiel von Diogenes, der auf dem Marktplatz onaniert und den erstaunten Passanten erklärt, der Markt sei doch dazu da, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, diskutiert Foucault die kynische Vorstellung des richtigen Lebens. Diese zielt auf einen Minimalismus und eine Reduktion auf das Wesentliche, auf die totale „Nacktheit“ der Existenz, die das Skandalon ihrer Tiernatur wie eine Waffe gegen die hochtrabende (idealistische) Philosophie wendet und sie daran mißt, inwiefern sie die existentielle Bedingung und Vereinzelung mit in ihre Reflexionen aufnimmt.

Die Nacktheit der Existenz geht mit einer gesteigerten Parrhesia sich selbst und anderen gegenüber einher, eines freimütigen Sprechens, das mit dem Stock umherwandert und es auf jeden abgesehen hat, der den Kynikern begegnet, besonders aber auf die Mächtigen. Umgekehrt aber geraten auch die Kyniker durch ihre absoluten Infragestellungen und ihre Devise „Präge die gangbare Münze um“ ins Visier der Mächtigen. Es handelt sich laut Foucault um Subjekte, die sich in ihren Hunde-Leben für die Askese und den Verzicht entschieden haben und lebendige Zeugen der Wahrheit waren. Sie hätten „gelitten, ertragen, verzichtet, damit die Wahrheit in ihrem eigenen Leben, in ihrer eigenen Existenz, in ihrem eigenen Körper Gestalt annehme“. Dafür verleiht ihnen Foucault den von ihm selbst geprägten Titel *martyron tes aletheias*, Märtyrer der Wahrheit. Für jeden Augenblick der Unwahrheit oder Falschheit hassten sie sich

selbst am meisten und bewegten sich zwischen der eigenen Demütigung und der Verachtung der anderen, deren Verblendung sie unermüdlich anprangerten.

In einem Exkurs verortet Foucault die religiöse Nachkommenschaft der Kyniker in der christlichen Askese. Für ihre politische Nachkommenschaft (ab dem 19. Jahrhundert) wird die Revolution zum Lebensstil: der totale Aktivismus und Terrorismus, der die „Wahrheit zum explodieren“ bringt. Ihre ästhetische Nachkommenschaft (in der modernen Kunst) bringt das Abstrakte und Elementare zur Geltung, das sich über das platonische und aristotelische Prinzip der Mimesis hinwegsetzt.

Foucaults letzte Vorlesungen machen sprachlos, weil sie nicht nur zum Kern seines Philosophierens, sondern des Philosophierens schlechthin vordringen. Der Duktus und die Intensität des Suchens nach Wahrheit stehen in einer untergründigen Verbindung mit seinem nahen Tod. Die letzte Vorlesung begann er verspätet, weil ihn eine hartnäckige Entzündung abhielt, der Entzündung folgte eine starke Grippe. Nach Gros, der ein beachtliches Nachwort verfasst hat, fragte Foucault die Ärzte nie nach einer Diagnose seiner Krankheit, die er wohl dunkel ahnte. Seine Fragen drehten sich nur darum, wie viel Zeit er noch habe. Die letzte Vorlesung schlägt viele Themen an, die eine Ahnung von dem Arbeitspensum vermitteln, das noch anstand. Foucault war Zeit seines Lebens außerordentlich kreativ und innovativ. Er entwickelte bahnbrechende Diskurstheorien mit neuen Methoden, die von stupender Aktualität zeugen, wie etwa der neuere Zweig der Gouvernementalitäts-Studien. Seiner letzten Vorlesung ist vor allem eine gewisse Angst, eine Getriebenheit anzumerken, nicht mehr

erfüllen zu können, was seine Forschungskomplexe erheischen. Er war ein Genie, dessen *daimon* uns heute stärker denn je beschäftigt. Wie für die meisten Schriften Foucaults gilt für seine letzte: *Michelle ma belle sont le mots qui vont tres bien ensemble.*

Ottmar Marié

Jürgen Habermas
Zur Verfassung Europas
 Ein Essay, Frankfurt/Main 2011
 (edition suhrkamp), Tb.,
 130 S.; 14,-- EUR

Christian Marxsen
Geltung und Macht
 Jürgen Habermas' Theorie von
 Recht, Staat und Demokratie,
 München 2011 (Fink), brosch.,
 279 S., 34,90 EUR

Dem Essay von Habermas vorangestellt ist ein Aufsatz über „Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte“; nachgestellt sind ein Interview mit *Thomas Assheuer* und zwei Artikel aus der *Zeit* und der *Süddeutschen Zeitung*. Im einen zeichnet Habermas die Entwicklung der Menschenrechte und der Würde des Menschen in der jüngeren Geschichte nach, im anderen geht es um das Schicksal des Euro. Der Essay selbst trägt die aufschlussreiche Überschrift „Die Krise der Europäischen Union im Lichte einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts“. Damit verbindet Habermas das Besondere, die derzeitige Krise, mit dem Allgemeinen des Völkerrechts, als dessen Hort sich Europa in Gemeinschaft mit den USA ja heute noch versteht. Im ersten Abschnitt über das Verfassungsprojekt Europa geht er auf

die Probleme ein, die Europa immer noch hat, sich als politische Einheit mit einem Volk und einer demokratischen Verfassung zu konstituieren. Im Gegensatz zu vielen Euro-Skeptikern sieht er den Weg keineswegs blockiert und im Vertrag von Lissabon einen Meilenstein dorthin. Im Anschluss kommt er auf den Gegensatz von Volkssouveränität und Staatensouveränität (48 ff.) zu sprechen und fordert statt der bisher in Europa üblichen „gubernativ-demokratischen“ Entscheidungsfindung eine „hinreichende demokratische Verrechtlichung“ (55). Habermas behält dabei die Utopie im Blick, ein geeintes Europa könne als Vorbild für eine geeinte Welt fungieren – auch wenn der wirtschaftliche und politische Einfluss des „alten Kontinents“ einem Schrumpfungsprozess unterliegt. „Von der internationalen zur kosmopolitischen Gemeinschaft“ (82) bringt den Partikularismus zum Ausdruck, der auch noch einem europäischen Staatenbund erhalten bleibt – im Gegensatz zur kosmopolitischen Weltgesellschaft, die kein Außen mehr kennt. Habermas versucht, die EU zum Modell einer solchen Weltgesellschaft zu stilisieren, in der Hoffnung, es gelinge, eine erste transnationale Demokratie zu institutionalisieren, die zum Vorbild einer Weltgesellschaft werden könnte. Letztlich wird seiner Ansicht nach eine Art demokratisch legitimierter Weltregierung unausweichlich, um die Krisen der wirtschaftlichen Globalisierung in den Griff zu bekommen. Keine ganz neue Erkenntnis, aber mit Akribie und reichem Material dargestellt!

Die drei Anhänge beziehen sich deutlich kritischer und schärfer auf die aktuelle politische Situation als der grundsätzlichere Essay: Im Interview mit *Assheuer* bekräftigt Habermas, derzeit keine Al-

ternative zum Kapitalismus erkennen zu können, so dass eine Steuerung und Kritik „von innen“ erfolgen müsse – durch die demokratische Öffentlichkeit. Hoffnungen setzt er zum Zeitpunkt der Veröffentlichung auf die bevorstehende Wahl Barack Obamas. Der *Zeit*-Aufsatz „Am Euro entscheidet sich das Schicksal der Europäischen Union“ etwas später rechnet er mit der „deutschen Hartleibigkeit“ ab, die zur Bewältigung der Euro-Krise nicht gerade hilfreich sei. Für den „Kleinmut“ der „schlappen politischen Eliten“ gegenüber Banken und „Finanzdienstleistern“ findet er sehr deutliche Worte. „Ein Pakt für oder gegen Europa?“ aus der *SZ* wird noch deutlicher und wendet sich gegen eine (deutsche) nationale Kleinstaaterei, die eine Lösung der Euro-Krise nicht mehr nur zu *be-*, sondern sogar zu *verhindern* droht.

Eine *generelle* Kritik aus linker Position an Habermas umfangreichem politischem Werk könnte an dem mit seiner Kommunikationstheorie postulierten „Paradigmenwechsel“ ansetzen: Damit ist ein Vorrang des Politischen vor der Ökonomie angenommen, der in der Realität nicht nachzuvollziehen ist: Gerade in den derzeitigen Krisen ist nicht zu sehen, wie die Politik die völlig außer Kontrolle geratene Wirtschaft je wieder „einfangen“ könnte, ohne strukturelle Veränderungen an der Gesellschaft vorzunehmen. Aus Sicht einer Kritischen Theorie der Gesellschaft ließe sich ins Feld führen, dass Habermas das Potenzial seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ längst nicht mehr ausnutzt: Statt den Gegensatz zwischen der verdinglichten, zweckrationalen Kommunikation, wie sie sich etwa im Börsengeschehen dermaßen formalisiert abspielt, dass sie sogar wirkungsvoller

zwischen Computern abläuft als unter Menschen, und einem zwar idealisiertem (demokratischen) Diskurs, der auf Humanität und dem Prinzip der Gegenseitigkeit beruht, in der gebotenen Deutlichkeit darzustellen, ergeht er sich in einem verfassungspatriotischen Idealismus, der die gegenwärtige verfahrenere Situation kaum angemessen darstellen kann, geschweige denn zu ihrer Veränderung einen Beitrag leistet.

Aus der entgegengesetzten Ecke kommt *Christian Marxsen*, der die „kommunikative Handlungstheorie“ aus einer mehr praktischen Perspektive auf ihre Brauchbarkeit hin untersucht. „Geltung und Macht“ setzt bei Habermas’ theoretischen Wurzeln an, der *Kritischen Theorie Horkeimers* und *Adornos*, die Marxsen sehr verkürzt als normative Theorie ohne empirische Grundlage darstellt. „Empirie“ wird dabei in der modernen Auffassung als Feststellen der Faktizität ohne jeden theoretischen Anspruch dargestellt, anders als es noch das „Institut für Sozialforschung“ zwischen den Weltkriegen getan hat. Verkannt wird dabei, dass schon die empirische *Frage* in der Untersuchung einen normativen Gehalt mit sich trägt. Daran anschließend stellt Marxsen das Theoriegebäude von Jürgen Habermas ausführlich und sachkundig in seiner Entwicklung dar; für eine Einführung ist die Darstellung allerdings wohl zu komplex, da gibt es bessere Möglichkeiten, sich in das Denken von Habermas einzuarbeiten. Ausgehend von dem Buch „Faktizität und Geltung“ von 1994 wird die Staats- und Rechtstheorie in ihrer wohl noch gültigen Ausprägung vorgestellt. Daran anschließend unterzieht Marxsen Habermas einer grundsätzlichen Kritik, die seine Theorie als in sich wider-

sprüchlich darstellt, die ihren eigenen Ansprüchen als universeller Theorie nicht genügt, weil sie die *subjektiven* Voraussetzungen der Kommunikationstheorie nicht *objektiv* belegen könne.

Der Jurist Marxsen konfrontiert abstrakt die Ansprüche der Theorien, die er darstellt (neben Habermas auch Kant und Hegel sowie Horkheimer und Adorno), einerseits mit einem unbestimmbaren Kontinuum, das er „Realität“ nennt, andererseits mit empirischen Untersuchungen von Rechtswissenschaftlern, die zu konkret und zu eng gefasst sind, um Theorien bestätigen oder widerlegen zu können. Es gibt in dieser Darstellung kein Subjekt-Objekt-Verhältnis, an dem sich eine Theorie abarbeiten könnte, so wenig wie sich eine Alternative zum Kritisierten findet. Selbstverständlich kann man von einer Kritik keinen positiven Gegenentwurf erwarten, aber doch die Kontur einer Vorstellung, wie die aufgeworfenen Fragen anzugehen sein könnten, um sie einer – wenigstens vorläufigen – Beantwortung zuführen zu können. Die Abhandlung Marxens ist als Kritik negativ – nur ohne jede Dialektik.

Percy Turtur

**Richard Klein, Johann Kreuzer,
Stefan Müller-Doohm (Hg)
Adorno-Handbuch
Leben-Werk-Wirkung,
Stuttgart/Weimar 2012 (Metzler),
geb., 568 S., 64,95 EUR**

Seit Jahren gibt es wieder ein verstärktes Interesse an Adorno, besonders an den Schriften und Vorlesungen aus dem Nachlass. Jetzt erschien bei Metzler ein umfangreiches Handbuch mit 55 Texten. Gegliedert in sieben Abschnitte werden

Leben, geistige Wahlverwandtschaften, die zentralen Themen Musik, Literatur, Gesellschaft und Philosophie und zuletzt die Wirkung Adornos dargestellt. Erklärtes Ziel ist nicht die Auslegung heiliger Texte, sondern die Konstruktion der Problemstellungen und Denkmöglichkeiten, die in diesen Texten enthalten oder angelegt sind. Die einzelnen Texte sind dabei entsprechend den Intentionen der Autoren teils mehr historisch rekonstruierend, teils suchen sie zeitgenössische Anschlussmöglichkeiten.

In den ersten beiden Abschnitten „Leben“ und „Voraussetzungen und Wahlverwandtschaften“ informieren *Stefan Müller-Doohm, Sven Kramer, Wolfgang Schopf, Hans-Ernst Schiller und Gunzelin Schmid-Noerr* zur Biographie und den schwierigen Beziehungen zu Kracauer, Bloch und Lukács sowie zu Max Horkheimer.

Die Musik spielt eine zentrale Rolle im Leben Adornos: Über ein Drittel der Gesammelten Schriften und alle in den Nachgelassenen Schriften herausgegebenen Fragmente handeln davon. Sie sind deshalb ein zentrales Thema in der Auseinandersetzung mit Adorno und werden nicht mehr nur als Anhängsel zur Ästhetischen Theorie betrachtet. Für sie gilt, was *Sonja Dirks* anlässlich ihrer Beschäftigung mit Adornos „Kafka-Lektüre“ feststellte: „...dass Adornos Schriften zur (Musik) nur gewinnbringend rezipieren kann, wer sich bereits ausführlicher mit seiner Philosophie beschäftigt hat“. In den Texten zur Musik werden sowohl zentrale Theoreme behandelt als auch die Interpretation von Komponisten. *Gunnar Hinrichs* Thema ist „der Fortschritt des (musikalischen) Materials“. Dieses bestimmt er als durch Arbeit vergegenständlichte Subjektivität und dadurch als geschichtlich vermittelt.

Das Material enthält deshalb eine Tendenz, die den Künstler zum Fortschritt drängt. Dies erläutert er u.a. mit Rückgriff auf Max Weber und am Beispiel des Übergangs von der romantischen Harmonik zur Zwölftonmusik. Der dabei entfaltete Rationalisierungsschub wird in der „Philosophie der modernen Musik“ thematisch, die deshalb als Exkurs zur Dialektik der Aufklärung gilt. *Richard Klein* bestimmt die „Frage nach der musikalischen Zeit“ als unausgeführtes Zentrum der Musikphilosophie. *Guido Kreis* untersucht, was „philosophische Kritik musikalischer Werke“ heißt. Dazu unterscheidet er zunächst zwischen immanenter und höherer Kritik und erläutert beides unter dem Aspekt der Idee ästhetischer Stimmigkeit. Hier wäre es interessant, diese Betrachtungen auf andere Künste zu erweitern und damit zu untersuchen, ob diese Theoreme auch dort tragfähig sind. Diese Theorie der Kritik wird von Klein am Wagner-Buch diskutiert. Beethoven erscheint als Zentrum in Adornos Philosophie der Musik. Anhand des nachgelassenen Fragments untersucht *Hans-Joachim Hinrichsen* Beethovens Deutung und Bedeutung bei Adorno. In „Schönberg und die Folgen“ erläutern *Ludwig Holtmeier* und *Cosima Linke* die schwierige Beziehung zu Schönberg. Sehr interessant ist die Analyse, wie groß der Einfluss von Schönbergs Musiktheorie war, und welche Spuren sie bei Adorno im Hinblick auf sein Verständnis von Musik und musikalischer Analyse hinterlassen hat. Im Buch zur Filmmusik wird ein noch anderes Verständnis von Musik sichtbar. *Felix Diergarten* streicht heraus, dass es Adorno und Eisler hier nicht um die Adaption autonomer Musik an den Film gehen konnte. Die Musik ist hier im wesentlichen Träger szenischen Sinnes.

Die Auseinandersetzung mit dem Hollywood-Kino führte auch zu einer Auseinandersetzung mit der Populärkultur. Weitere Texte sind Mahler, Strawinsky und Ravel, dem Reproduktionsbuch, der Musikpädagogik nach 1945 und dem Verhältnis von Musik und Sprache gewidmet.

Der Abschnitt „Literatur und Sprache“ orientiert sich weitgehend an den *Noten zur Literatur*; im Abschnitt „Gesellschaft“ werden im weitesten Sinne soziologische Themen abgehandelt.

Der Abschnitt zur Philosophie ist eine Mischung von Texten zu wichtigen Philosophen (Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger) und Adornos zentralen philosophischen Werken (Kierkegaard, „Metakritik der Erkenntnistheorie“). *Ulrich Ruschig* geht der Rolle von Marx im Denken Adornos nach. Der Titel Materialismus ist jedoch irreführend, da das materialistische Moment nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Überhaupt scheint der Materialismus Adornos Verständnisschwierigkeiten bereitet zu haben, sonst wäre die mancherorts geäußerte Ratlosigkeit gegenüber Formulierungen wie „Vorrang des Objekts“, „Eingedenken der Natur im Subjekt“, „Abschaffung des Todes“ oder das „Nichtidentische“ wohl nicht so groß. *Johann Kreuzer* rekonstruiert das „Gespräch mit Benjamin“ vorwiegend aus dem Briefwechsel und liefert zum „Arbeitsgespräch“ einen erhellenden Kommentar. Die *Dialektik der Aufklärung* und ihre kontroverse Rezeption ist Thema von *Andreas Hetzel*. *Gerhard Schwepenhäuser* rekonstruiert eine negative Moralphilosophie in der Auseinandersetzung mit der Tradition. *Georg W. Bertram* erläutert die Metaphysikkritik und vergleicht sie mit Levinas und Derrida. *Ruth Sonderegger* stellt in konzentrierter

Form die zentralen Themen der Ästhetischen Theorie vor und fragt nach den Möglichkeiten einer Aktualisierung.

Die Wirkung Adornos in verschiedenen Ländern behandelt der letzte Abschnitt, beginnend mit *Christian Schneiders* Text über dessen Wirkung im Nachkriegsdeutschland. Mit sichtlichem Vergnügen gießt er Spott und Håme über Adorno und seine Schüler aus. Jeder darf sich hier denken, wen er mit seiner pauschalen Verunglimpfung wohl alles meint. Wesentlich ergiebiger und interessanter ist *Richard Kleins* Darstellung der philosophischen und politischen Resonanz in Deutschland, die er in drei Abschnitte unterteilt. Die erste Phase von 1969 bis 1982 wird vor allem durch die sprachphilosophische Wende von *Habermas*, *Wellmer* und *Theunissen* geprägt. „Von den zahlreichen Arbeiten, die damals zu Adorno entstanden, kann denn auch kaum eine erklären, warum man sich mit diesem Denken beschåftigen sollte, worin seine Zukunftstråchtigkeit liegt. Nicht, dass sie Kritik an ihm üben, ist das Problem, sondern dass der Adorno, den sie sich zurechtzimmern, fast nur aus Schwåchen und Fehlern besteht, die ihm angekreidet werden wie einem Schüler, einem Kind. Lebendige Pråsenz sieht anders aus, interpretatorische Souverånitåt auch.“ Aber Klein sieht hier auch eigenständige Ansätze. In der dritten Phase ab etwa 1994 pluralisiert sich die Rezeption: Adorno wird in überraschenden Konstellationen diskutiert, die früher nicht möglich waren. Die weiteren Texte geben knappe Auskunft über die Rezeption in einigen anderen Ländern: In England, Adornos erstem Exil, blieb er als Musiker und nicht als Philosoph in Erinnerung. Als Theoretiker wurde er erst durch die Monographie von Gilian Rose 1978 bekannt. Eine

größere Rezeption setzte dann mit dem Aufblühen der *Continental Philosophy* 1980 ein. In Italien gibt es seit 1949 eine stetige Rezeption mit vielen Übersetzungen, in Spanien und Brasilien seit Anfang der 80er Jahre. In beiden Ländern sind Gesamtausgaben geplant oder bereits im Erscheinen. Und Brasilien röhmt sich, 2003 in Belo Horizonte den weltweit größten Kongress zu Adorno veranstaltet zu haben. Dem gegenüber bleibt die Rezeption in den USA eher verhalten und erfolgte weniger bei Philosophen und Musikwissenschaftlern als bei Germanisten.

Der Anhang enthält neben einer Zeitafel und einem Verzeichnis der Vorlesungen und Seminare eine umfangreiche Bibliographie (62 Seiten), die der thematischen Gliederung des Handbuchs entspricht. Ein Sachregister und ein Personenregister schließen das Buch ab.

Trotz seines Umfangs wurden, wie die Herausgeber selbst betonen, einige Themen nicht berücksichtigt. So fehlt etwa Adornos wohl erfolgreichstes Buch *Minima Moralia*. Zugegebenermaßen ist es schwierig, hier eine Grenze zu setzen; die wesentlichen Elemente sind jedoch vorhanden, wenn auch mit kleinen Lücken. Die Artikel selbst sind, wie erwähnt, mit unterschiedlicher Intention geschrieben: Manche Texte, wie die zu Marx oder zur *Ästhetischen Theorie*, geben eine gute Einführung in ein Thema oder ein Werk. Andere, wie der zur Zeit in der Musik, bilden eher einen Schnitt durch bestimmte Teile oder Problemfelder des Werks und reflektieren damit den aktuellen Forschungsstand. Leider wird nicht ganz klar, für wen das Handbuch eigentlich gedacht ist: Da die Texte durchweg eine hohe Qualität aufweisen und dicht geschrieben sind, sind sie eher für Leser geeignet, die

bereits eine gewisse Kenntnis des Adornoschen Werks haben. Zur Einführung in das Werk ist es nur bedingt geeignet, zumal es keine Möglichkeit gibt, zentrale Begriffe gesondert nachzuschlagen. Etwas schade ist, dass die wechselvolle Rezeption des Werkes hauptsächlich im Abschnitt zur Wirkung behandelt wird. Wer Adorno kennenlernen will, dürfte mit den Biographien von *Müller-Doohm* und *Claussen* besser bedient sein. Wer sich über den gegenwärtigen Forschungsstand zu Adorno informieren will, wird von dem Handbuch profitieren.

Lothar Butzke

Bernd Ladwig
Gerechtigkeitstheorien zur
Einführung
Hamburg 2011 (Junius), 254 S.,
14,90 EUR

Sich auf Gerechtigkeit zu berufen, ist überaus beliebt. Der Verweis auf die Gerechtigkeit eignet sich bestens für die Beschaffung von Akzeptanz bei der Zuteilung von Belohnungen wie von Bestrafungen, bei Privilegien wie bei Diskriminierungen. „Jedem das Seine“, hieß es zum Beispiel über dem Eingangstor des KZ Buchenwald. Auch Managergehälter und Hartz-IV-Sätze werden mit Verweis auf das Gerechtigkeitsprinzip legitimiert, genauso wie die Verweigerung von Bildungsgelegenheiten für ungezählte Kinder und Jugendliche. Was also ist Gerechtigkeit eigentlich? Ein erster Klärungsversuch über die Geschichte des Wortes führt zum althochdeutschen „gireht“ für „passend“ oder „richtig“, bestätigt also den Eindruck der weitgehenden inhaltlichen Unbestimmtheit. Und dennoch gilt uns Gerechtigkeit im Alltag als hoher Wert.

Gute Gründe also, sich mit Gerechtigkeit genauer zu befassen und die jeweils zugrunde liegenden Gerechtigkeitstheorien und den Diskurs zwischen ihnen kritisch nachzuvollziehen.

Genau das ist die Absicht des Junius-Einführungsbuches von Bernd Ladwig, Professor für politische Theorie an der FU Berlin. Für Ladwig hat Gerechtigkeit immer etwas mit Verteilung zu tun und einer moralischen Norm, die diese Verteilung positiv auszeichnet. Als moralisch gerecht werden Verteilungen Ladwig zufolge dann bezeichnet, wenn sie begründet sind und diese Gründe unabhängig von der Position des Urteilenden geteilt werden können. Gerechtigkeit in diesem Sinne ist also immer Unparteilichkeit. Das Gegenteil von Gerechtigkeit als Unparteilichkeit ist demnach Willkür. Solche Gründe wurden in vormodernen Zeiten in der Verwandtschaft, der geografischen Herkunft, im Geschlecht und ähnlichem gesehen. Seit der Moderne gelten vor allem die objektive Leistung, dann auch die subjektive Anstrengung oder auch das Bedürfnis als gute Gründe für Verteilungen. Das große Problem bei der Anwendung dieses Gerechtigkeitsprinzips besteht im Umgang mit Besonderheiten, die sich aus der jeweiligen konkreten Situation ergeben. Grundlegend für Ladwig ist hier die Unterscheidung zwischen Unparteilichkeit erster und zweiter Stufe: Die erste bezieht sich auf die Verteilung selbst, die zweite auf ihre Begründung. Wo beide nicht zum selben Resultat führen, muss die zweite den Ausschlag geben. Begründungspflichtig ist dabei für Ladwig grundsätzlich die Ungleichheit einer Verteilung, nicht ihre Gleichheit. Ladwigs Grundverständnis von Gerechtigkeit kann also grob als diskurstheoretisch orientiert klassifiziert werden.

Das Buch hat zwei etwa gleich große Teile. Im ersten Teil breitet Ladwig die theoretischen Grundlagen von Gerechtigkeit aus, im zweiten stellt er die wichtigsten aktuellen Debatten vor. Im Zentrum steht dabei zunächst John Rawls und die Auseinandersetzung mit ihm aus der Perspektive des Liberalismus (Robert Nozick) und des Kommunitarismus (Michael Walzer). Anschließend wird unter Bezugnahme auf den Diskurs (Rainer Forst) und Anerkennungsansatz (Axel Honneth) sowie den Fähigkeitsansatz (Amartya Sen, Martha C. Nussbaum) das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gleichheit genauer beleuchtet. Gerechtigkeitstheorien unterscheiden sich zu allererst darin, was verteilt wird: formale Rechte, inhaltliche Ressourcen (z.B. Ronald Dworkin), Chancen auf Wohlergehen (Richard Arneson). Gerade in der Auseinandersetzung mit Sen und Nussbaum räumt Ladwig das Spannungsverhältnis zwischen einem verteilungstheoretisch orientierten Gerechtigkeitsbegriff und dem Begriff der Menschenwürde ein, weil ersterer auf intersubjektive Beziehungen, letzterer auf das Subjekt selbst zielt. Wenn jemand verhungert, ist das um des Verhungernenden selbst willen moralisch zu verurteilen und nicht erst, weil andere nicht hungern und älter werden. Vor dem Hintergrund unseres Verständnisses von Menschenwürde, so Ladwigs engagiertes, gegen einen formalistischen Reduktionismus gewendetes Plädoyer, müssen in moralischen Diskursen alle Formen der Beeinträchtigungen des guten Lebens einbezogen werden, auch die „stummen“ ökonomischen Zwänge, die in der Soziologie als strukturelle Gewalt bezeichnet werden. Das gilt für alle Ebenen, auch die globale. Die Verteilung der Talente auf Individuen ist genauso wenig

selbstverschuldet wie die Verteilung von Rohstoffen auf Länder. Ladwig räumt zum Schluss ein, dass eine solche auch für informelle, also materiale Ungerechtigkeiten sensible Gerechtigkeitstheorie „weltfremd“ ist. Aber genau darin liege ihr kritisches Potenzial.

Insgesamt ein kluges, informatives Buch für den in Sachen Gerechtigkeitsdiskurs leicht fortgeschrittenen Leser. An einigen Stellen hätte man sich jedoch eine bessere Strukturierung der Darstellung durch treffendere Überschriften und eine didaktisch behutsamere Einführung der leitenden Begriffe gewünscht.

Fritz Rebeis

**Jocelyn Maclure, Charles Taylor
Laizität und Gewissensfreiheit
Aus dem Französischen von Eva
Budenberg und Robin Celikates,
Berlin 2011 (Suhrkamp), brosch.,
146 S., 19,90 EUR**

Wie sollen liberal verfasste Gesellschaften mit moralischer und religiöser Vielfalt umgehen? Wie können sie die Herausforderung annehmen, politische Macht und Religion in der Balance zu halten, um Ausgrenzung und Ungleichbehandlung gegenzusteuern? Die kanadischen Philosophen *Jocelyn Maclure* und *Charles Taylor* versuchen in diesem Buch eine Antwort auf die Kardinalfrage zu finden, die den ausgewiesenen Religionshistoriker Taylor schon Zeit seines Philosophenlebens beschäftigt, und die sich nicht nur nach seiner Meinung heute immer dringender stellt: „Wieviel Diversität vertragen moderne pluralistische Gesellschaften?“ Schon in früheren Publikationen setzte sich Taylor mit dem Thema ‚Multikulturalismus und ethnische Vielfalt‘ auseinander, wobei er sich

auf die Region Quebec konzentrierte. Mit dem vorliegenden Buch liegt eine weitere Studie zu diesem Thema vor, die trotz der Komplexität ihres Gegenstandes sehr verständlich geschrieben ist.

Um es vorwegzunehmen: Die Autoren gehen davon aus, dass die Idee der offenen, pluralistischen Laizität in Verbindung mit „der sie stützenden Ethik des gegenüber unterschiedlichen moralischen und spirituellen Optionen respektvollen Dialogs“ am besten in der Lage sei, den notwendigen Lernprozess voranzubringen. Wie schwierig es aber ist, einen übergreifenden Konsens für eine Ethik des Dialogs einzuüben, die divergierende metaphysische und moralische Perspektiven achtet und so die Ziele der Meinungsfreiheit und der Gleichheit der Bürger garantiert, haben die frankophonen Religionshistoriker in ihrer säkularen Arbeit als politische Berater erfahren. Der vorliegende Text ist eine vertiefende Weiterentwicklung des Abschlussberichts, den Taylor und Maclure als Mitglieder des Präsidiums der *Commission de consultation sur les pratiques d'accomodement reliés aux différences culturelles* (CCPARDC) verfasst und der Regierung von Quebec vorgelegt haben.

Ihre wichtigste Aufgabe in der Kommission war die Untersuchung der Rolle, die das Modell der Laizität, also die Nichteinmischung kirchlicher in staatliche Befugnisse und *vice versa*, im pluralistischen Kanada und darüber hinaus in den frankophonen und anderen demokratisch verfassten Staaten spielt. Angeregt durch die Kopftuchdekrete in Frankreich und in der laizistischen Türkei, die Ermordung des Holländers Theo van Gogh sowie durch die militanten Proteste, welche die Mohammed-Karikaturen in Dänemark und vor allem in der muslimischen Welt ausgelöst haben, treten Taylor und Mac-

lure für eine Theorie der offenen, laizistischen Gesellschaft ein. Gleichbehandlung und Gewissensfreiheit werden freilich immer wieder miteinander in Konflikt geraten. Um diese Spannung auszuhalten, ermahnen die Philosophen zu einer „Ethik der Sorge um den anderen“, eine Sorge, „die uns zur Empathie und Dezentrierung auffordert“ (144). Wie aber lässt sich eine Ethik des universalen Dialogs mit der Tatsache vereinbaren, dass sich liberale und demokratische Staaten als offene Gesellschaften verstehen, in denen Meinungsfreiheit ein hohes Gut ist und heftige Grundsatzdebatten geführt werden? Der Königsweg ist den Autoren zufolge die Institutionalisierung gerechter und effizienter Regeln. Gerade die Institutionalisierung der Gedanken- und Meinungsfreiheit schützen die Gesellschaften vor Stagnation und vor der Versuchung, „sich gegen außen abzuschließen“ (142).

Dem streng Gläubigen Taylor geht es immer wieder um die Freiheit religiöser Personen, die sich in solchen Gesellschaften Sichtweisen ausgesetzt fühlen, die „die Gültigkeit ihrer fundamentalen Überzeugungen in Frage stellen oder sie verhöhnen“. Auch manche Produkte der Kunst würden von religiösen Menschen als verletzend, wenn nicht gar als blasphemisch empfunden. Dazu gehörten zum Beispiel die schon zitierten Mohammed-Karikaturen, die in der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* und in anderen westlichen Zeitungen veröffentlicht wurden, auch *Die Satanischen Verse* Salman Rushdis oder die Filme Mel Gibsons und Martin Scorseses über Christus. „Sollten wir (nun) die Meinungsfreiheit im Namen des Respekts vor dem, was für manche Gläubige zur Sphäre des Heiligen gehört, einschränken?“ fragt Taylor und stellt sofort klar, dass er und

sein Ko-Autor nicht diese Auffassung teilen – außer in krassen Fällen von Diffamierung oder Aufstachelung zum Hass. Die Perspektive des anderen und seine Gefühle zu berücksichtigen bedeute aber nicht unbedingt, dass man *immer* versuchen müsse, die Veröffentlichung von Ideen zu vermeiden, die andere verletzen könnten. Während der Spott Salman Rushdis in ein Werk eingelassen ist, das ein ergreifendes Bild der *condition humaine* in Zeiten der Globalisierung zeichnet, lasse sich durchaus behaupten, dass die Wiederveröffentlichung der Mohammed-Karikaturen in *Charlies Hebdo* nur dazu geführt hat, den Konflikt weiter anzuhizen. Taylor verweist auf die Akten aus dem gegen *Charlies Hebdo* angestregten Prozess, in denen von der gespaltenen Selbstwahrnehmung der Zeitungsmitarbeiter die Rede ist, die sich als „Verteidiger der Meinungsfreiheit in einer westlichen Welt“ betrachten, aber nicht mehr den Mut aufbrächten, [vor Gericht] für ihre Überzeugungen einzustehen.

Hier stellt sich wieder die Frage, weshalb sich unsere Gesellschaften mit moralischer und religiöser Vielfalt so schwer tun. Gibt es eine Theorie, wonach Menschen mit verschiedenen und zum Teil unvereinbaren Wertsystemen und Vorstellungen zu einem Konsens finden könnten? In der gegenwärtigen öffentlich und kontrovers ausgetragenen Diskussion finden so unterschiedliche Denkansätze wie die liberale Diskurstheorie von Jürgen Habermas und die konservativ katholische Position des Theologen Josef Ratzinger ihre Anhänger. John Rawls hingegen setzt auf Institutionalisierung und auf „das Faktum des vernünftigen Pluralismus“. Er beruft sich mit John Locke und J. Stuart Mill auf die Anerkennung der Grenzen der

Vernunft und auf das liberale Prinzip der Souveränität des persönlichen Gewissens und der moralischen Autonomie der Person.

In einer offenen Gesellschaft gehe es dann darum, dass der Staat die letztinstanzliche Autorität des Handelnden über die Gesamtheit seiner Überzeugungen anerkennt. Aus einer solchen Perspektive kann der Handelnde, der souveräne Bürger, die Welt und seinen eigenen Platz in ihr interpretieren und seine Urteilskraft gebrauchen, wenn er mit die eigene Identität betreffenden Dilemmata konfrontiert ist. In dieser Auslegung von Laizität – Taylor und Maclure sprechen in Anlehnung an das französische *laïcité* nicht von Laizismus – versucht der Staat nicht, den Individuen eine Vorstellung der Welt und des Guten vorzugeben. Er ist vielmehr bestrebt, die Entwicklung ihrer Fähigkeiten und ihrer Autonomie zu fördern und zu schützen. Mit Rawls sind die kanadischen Philosophen der Auffassung, dass sich die Mitglieder von Gesellschaften, in denen die vernünftigen Fähigkeiten des Individuums gefördert werden sowie Gedanken-, Meinungs- und Gewissensfreiheit institutionell geschützt ist, für unterschiedliche Auffassungen des gelungenen Lebens entscheiden. Laizität bedeutet demnach mehr als die simple Trennung von Kirche und Staat. So müsse heute in erweitertem Rahmen die notwendige Neutralität des Staates gegenüber den verschiedenen Werten, Glaubensüberzeugungen und Lebensplänen der Bürger in modernen Gesellschaften diskutiert werden. Taylor und Maclure finden für sich und ihre Leser einen überzeugenden Ansatz: „Der moralische Pluralismus beschäftigt die politische Philosophie deshalb so sehr, weil er denjenigen Meinungsverschiedenhei-

ten zwischen den Bürgern zugrunde liegt, die am tiefgreifendsten und komplexesten sind.“ (18) Es sind dies die Kontroversen um den wissenschaftlichen Fortschritt im Bereich der Gentechnik, um den Religionsunterricht in den Schulen oder um staatliche Interventionen in die Wirtschaft. Die beiden Autoren stellen sich dem Diskurs.

Helga Sporer

Hartmut Rosa
Weltbeziehungen im Zeitalter
der Beschleunigung
Umriss einer neuen Gesellschafts-
kritik, Frankfurt/Main 2012 (Suhr-
kamp), brosch., 446 S., 18,- EUR

Stellen wir uns einen Bergwanderer vor, der sich auf seiner Wanderung immer wieder mit Hilfe seiner Wanderkarte zu orientieren versucht. Diese Karte aber ist recht seltsam: Wege und Bäche verschwinden von Mal zu Mal und tauchen andernorts unvermittelt wieder auf, die Höhenlinien ändern sich ständig, aus Bergen werden Täler, aus Tälern Berge. Auch der Kompass hilft unserem Wanderer nicht weiter, weil die Richtung der Wanderung selbst unklar ist. Wie in einem Rauschzustand hat er bald jegliche Orientierung verloren, die Chancen, den Gipfel doch noch zu erreichen, schwinden drastisch. Nicht anders, so Hartmut Rosa, der durch sein Buch „Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne“ (2005) bekannt gewordene Professor für Allgemeine und theoretische Soziologie an der Universität Jena, ergeht es den Subjekten einer hoch beschleunigten Gesellschaft. Durch das hohe Tempo der Veränderungen in einer Gesellschaft, die von der kapitalistischen Steigerungslogik ge-

trieben wird, kommen ihnen die Orientierungsmarken ihres Lebens immer schneller abhanden, die „moralischen Landkarten“ verlieren ihre Funktion. Spätestens dann, wenn die Welt sich schneller ändert, als ein Subjekt sich bewegen kann, kommt die Art und Weise, wie es die Welt erfährt, sich in ihr zu recht findet und sie gestaltet, kommen also seine „Weltbeziehungen“ in eine existenzielle Krise.

Wie gehen Subjekte und Gesellschaften mit dieser Krise des In-der-Welt-Seins um? Während die Philosophie eher dazu neigt, nach „allgemein menschlichen“ Weltbeziehungen zu fragen, interessiert sich Rosa als Soziologe für deren kultur- und gesellschaftsspezifische Ausprägungen. Im Unterschied zu früheren Veröffentlichungen des Autors, die den Leser mit der Diagnose des „Rasenden Stillstands“ (Virilio), der „rutschenden Abhänge“ und dem „Ende des Projekts der Moderne“, mit einem apokalyptischen Szenario also, allein ließen, eröffnet Rosa in diesem Sammelband eine zugleich gesellschaftskritische und politische Perspektive. Eine solche Perspektive, so zeigt er in einigen der Beiträge dieses Sammelbandes, muss die Erkenntnisse über individuelle und kollektive Entfremdungserfahrungen und die Bedeutung, die Autonomie, Authentizität und Anerkennung für ein gelingendes Leben haben, in sich aufnehmen und weiterführen. Der zentrale Begriff ist für Rosa dabei der Begriff der Resonanz: „Gelingende Weltbeziehungen sind solche, in denen die Welt den handelnden Subjekten als ein antwortendes, atmendes, tragendes, in manchen Momenten sogar wohlwollendes, entgegenkommendes oder ‚gütiges Resonanzsystem‘ erscheint“ (9). Der Resonanzbegriff, so Rosa, setzt keinerlei Vorstellungen von

einer immer gleichen *conditio humana* voraus, sondern knüpft direkt an die allseits bekannte Alltagserfahrung an, die wir machen, wenn wir uns um die Erkenntnis des Wahren und die Realisierung des Guten bemühen. Der Resonanzbegriff ist auch nicht auf die kognitive Ebene des Menschen beschränkt, sondern bezieht seine Affekte und seine Leiblichkeit sogar als vorrangig mit ein. Und er ist nicht nur auf Interaktionen zwischen Menschen bezogen, sondern umfasst auch das Verhältnis des Menschen zur Natur und zur Religion. Der Resonanzbegriff zeichnet sich also durch eine beachtliche Weite gegenüber den sonst in Philosophie und Soziologie verwendeten Begriffen für die Beschreibung von „Weltbeziehungen“ aus. Genau deshalb eignet er sich als zentraler Begriff für eine neue Kritische Theorie, die nach dem inneren Zusammenhang der Hindernisse für ein gelingendes Leben von Individuen und für eine gute Entwicklung von Gesellschaften fragt. Im letzten der zehn Beiträge, dem einzigen, der – neben der sehr ausführlichen und instruktiven Einführung – bisher noch nicht veröffentlicht wurde, versucht Rosa zu zeigen, dass Lebensqualität nicht primär vom materiellen Wohlstand und auch nicht von der Summe der Lebensoptionen abhängt, „sondern von der Möglichkeit zu und vom Reichtum an Resonanzerfahrungen“ (16). Wo hingegen Individuen als ganzheitliche Wesen erfahren müssen, dass ihnen die Welt als „stumme“ gegenübersteht und Gesellschaften ihr Bemühen um aktive demokratische Gestaltung der allgemeinen Angelegenheiten als vergeblich wahrnehmen müssen, weil so genannte ‚ökonomische Sachzwänge‘ alle Weichenstellungen als alternativlos erscheinen lassen, dort ist das Misslingen un-

ausweichlich.

Diesen letzten Beitrag versteht Rosa als „Vorstudie“ für eine geplante große Monografie zu einer „Soziologie der Weltbeziehungen“. Ein viel versprechendes Unternehmen, weil die Zeit als zugleich individuell und strukturell existenziell bedeutsame Dimension ein überaus fruchtbares soziologisches Thema ist. Zu wünschen wäre freilich, dass der Resonanzbegriff, bei dessen Einführung Rosa auf beiläufige Vorüberlegungen von Charles Taylor verweist, nicht nur metaphorisch, sondern auch sachlich auf seine naturwissenschaftliche Bedeutung zurückgeführt wird. Gerade weil Rosa sich so deutlich gegen kognitivistisch verengte Subjekt- und liberalistisch verengte Gesellschaftsbegriffe wendet und für ein ganzheitliches Begreifen von Mensch und Welt plädiert, wäre die Anbindung seines Resonanzkonzepts an naturwissenschaftliche Resonanztheorien (z.B. Friedrich Cramers *Allgemeine Resonanztheorie*) naheliegend. Schließlich gehört die Natur, wie man bei Marx nachlesen kann, nicht einer ganz anderen Welt wie die Gesellschaft an: Sie ist nur der „unorganische Leib des Menschen“. Wer deren Eigenzeiten, deren Synchronisationen und Resonanzen kennt, der verfügt über einen unhintergehbaren Maßstab für die Beantwortung der Frage, welches Tempo uns als Individuen und als Gesellschaften eigentlich gut tut – als notwendige, wenn auch noch lange nicht hinreichende Bedingung für ein gelingendes Leben.

Fritz Reheis

Hartmut Scheible
Kritische Ästhetik
Von Kant bis Adorno, Würzburg
2012 (Königshausen & Neumann),
brosch., 382 S., 38,-- EUR

Unter dem etwas irreführenden Titel einer „Kritischen Ästhetik“ hat *Hartmut Scheible*, Professor für Literaturwissenschaft in Frankfurt, vierzehn bereits in verschiedenen Zeitschriften, Magazinen etc. erschienene Texte überarbeitet, ergänzt und neu veröffentlicht. Irreführend deshalb, weil die Aufsätze, Rezensionen, Zeitungsartikel, Nachrufe, die sich thematisch „von Kant bis Adorno“ erstrecken, weit über das Gebiet der Ästhetik hinausreichen. Eine ganze Reihe von Texten behandelt die Geschichte und die Rezeption der *Frankfurter Schule*, die Biografien, die literarischen (Expressionismus!) und philosophischen Anknüpfungspunkte oder die politischen Entwicklungen ihrer Hauptrepräsentanten Horkheimer und Adorno. Aus dem Rahmen einer „Kritischen Ästhetik“, die für Scheible dort einsetzt, wo die Kunst zwar (wie bei Hegel) als gesellschaftliches und geschichtliches Phänomen begriffen, die Geschichte aber nicht mehr (wie nach der Auflösung des Hegelschen Idealismus) mit Wahrheit und der fortschreitenden Verwirklichung der Vernunft gleichgesetzt wird, fallen auch die Exkurse über Gustav von Schlabrendorf in Paris und Walter Benjamin in Moskau. Im einen Fall spiegelt sich die bürgerliche Revolution von 1789 im Urteil eines liberalen Adligen; im anderen Fall die proletarische Revolution (im fortgeschrittenen Stadium von 1938) im Urteil eines kommunistischen Bürgers, wobei die veröffentlichten Ansichten Benjamins erheblich von seinen privat geäußerten Ansichten ab-

weichen.

Gerechtfertigt erscheint der Titel des Buches freilich durch die erhellenden Aufsätze über die Ästhetik von Kant, von Simmel/Lukács und von Adorno. Unter der Überschrift „Geschmack und Gemeinsinn“ wird Kant nicht nur gewürdigt, weil er die Kunst aus der Verpflichtung befreit hat, Dienstleistungen für den Staat oder die Moral zu erbringen. Als sein Verdienst wird vor allem herausgestellt, der Kunst die Aufgabe oder Fähigkeit zugesprochen zu haben, „ästhetische Ideen“ zu entwickeln, d.h. „zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem“ zu streben und somit eine entdeckende und utopische Funktion zu besitzen. Der Aufsatz über Simmel konzentriert sich auf die „Tragödie der Kultur“, die darin besteht, dass sich die Formen, die im Schaffensprozess noch unmittelbar mit den Prozessen des Lebens verbunden sind, verselbständigen und erstarren. Lukács' Entwicklung vom Neukantianer zum Hegelianer und Marxisten, wie sie an seinen Frühwerken *Die Seele und die Formen*, die *Theorie des Romans* und *Geschichte und Klassenbewusstsein* abzulesen ist, wird als fortschreitende Überwindung dieser Tragödie gedeutet: als neue Verbindung der „Formen“ mit dem Leben und als zunehmende Annäherung an den Kommunismus.

Gleich mehrere Beiträge beschäftigen sich mit Adornos *Ästhetischer Theorie*, die im Zusammenhang mit seiner ganzen Philosophie und insbesondere der *Negativen Dialektik* interpretiert wird. Erfreulich dabei ist, dass Scheible weder in den Jargon Adornos verfällt noch sich darauf beschränkt, Adornos Theoreme zu referieren, sondern sprachliche und gedankliche Distanz und Selbständigkeit bewahrt. Bei allem Respekt und aller Zustimmung im Einzelnen (etwa zum

Wahrheitsanspruch der Kunst oder zur notwendigen Ergänzung von ästhetischer und philosophischer Erkenntnis) werden insbesondere vier Kritikpunkte an Adorno und der Frankfurter Schule in verschiedenen Zusammenhängen wiederholt: (1) die zunehmende Lösung der Theorie von der politischen Praxis und die Selbstbeschränkung auf – wenn auch radikale – Kulturkritik, die zuletzt zum Konflikt mit der Studentenbewegung von 1968 führte, die als bloßer Generationenkonflikt abgetan und deren politisches Anliegen verkannt wurde; (2) die fortschreitende Abkehr von Marxens *Kritik der politischen Ökonomie*, wobei (unter dem Einfluss von Friedrich Pollock) die Krisen- und Zusammenbruchstheorie durch die Theorie eines relativ stabilen Staatskapitalismus ersetzt wird, der zuletzt totalitäre Formen annimmt, die Ökonomie der Politik unterwirft und den Klassenkampf weitgehend außer Kraft setzt; (3) den bei Horkheimer offenen, bei Adorno versteckten Fortbestand theologischer Vorstellungen, den Versuch, das religiöse Erbe des Judentums in die Philosophie aufzuheben und den Geschichtsverlauf nach den Mustern von Messianismus und Erlösung zu deuten; zuletzt (4) den Verlust der Zukunftsperspektive bei wachsender Resignation und Klage über die zunehmende „Verwaltung“ und Kontrolle, die Herrschaft der Zweckrationalität und den Verlust der individuellen Freiheit.

Scheibles Analysen sind scharfsinnig, voll feiner Beobachtungen und überraschender Assoziationen. Seine Kritik entbehrt der Polemik und Rechthaberei. Wiederholt besteht er darauf, dass der rationale Kern der Frankfurter Philosophie im Allgemeinen und Adornos Ästhetik im Besonderen nur aufbewahrt werden könne, wenn zugleich ihre

Schwächen offengelegt würden. Als dieser rationale Kern erscheint, wenn man die kritischen Vorbehalte in Rechnung stellt, die Marxsche Theorie und also der Ausgangspunkt des Instituts für Sozialforschung; die Kritik der gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse (wie sie z.B. in den großen Aufsätzen Horkheimers aus den 30er Jahren noch geübt wird), verbunden mit dem Impetus, diese Verhältnisse zu verändern. Scheibles abschließendes Wort zum Thema einer kritischen Ästhetik lautet: „Glücklicherweise braucht ... das letzte Wort Adornos über die Ästhetik nicht zugleich das letzte Wort über die Kunst zu sein.“

Konrad Lotter

Gerhard Scheit
Quälbarer Leib
Kritik der Gesellschaft nach
Adorno, Freiburg 2011 (ca-ira),
brosch., 240 S., 19,90 EUR

In seinem neuen Buch mit dem vielsagenden Titel weicht *Scheit* nicht vom Schema seiner letzten Veröffentlichungen ab. Er ist wohl einer der orthodoxesten Adorno-Exegeten, obwohl er einer Generation angehört, die erst Anfang der 60er Jahre geboren ist. Zu Beginn seiner Ausführungen stellt er die Theorie von Lukács in einen religiösen Zusammenhang, um sie weitgehend zu verdammen. Das verwundert; denn für den Leser wäre durchaus interessant, inwieweit Lukács Adorno nicht nur im Allgemeinen, sondern *en detail* beeinflusste. Spannender jedoch wäre eine Rekonstruktion der gegenseitigen Beeinflussung oder auch Abgrenzung gewesen, zumal einige Neuveröffentlichungen zum späten Lukács ein neues

Licht auf dieses Verhältnis werfen. Bekanntlich hat Lukács selbst seine frühen Theorien kritisiert und nicht unerheblich modifiziert; der späte Lukács aber ist im Allgemeinen unter Geisteswissenschaftlern kaum bekannt. Deshalb ist eine Kritik, die sich nur auf sein frühes Denken bezieht, schlecht informiert und wird ihm, wie auch im Falle Scheits, nicht gerecht.

Im zweiten Kapitel analysiert Scheit, inwiefern die Theorieansätze von Arendt, Sartre, Adorno und Amery den qualmbaren Leib als unhintergehbare Prämisse, gewissermaßen als archimedischen Punkt, in ihre Theoriekonstruktionen mit aufnehmen oder ausschließen. Dabei bringt er diese Theorienansätze gekonnt ins Gespräch miteinander. Arendt kommt dabei am schlechtesten weg; Sartres Reflexionen zur Judenfrage und seine spezifische, aufs Individuum zugeschnittene Form des Existentialismus werden am meisten gelobt. In *Das Sein und das Nichts* werde der Abgrund der menschlichen Existenz gegenüber jeder anderen sichtbar, der zugleich die Möglichkeit eröffne, den Anderen als bloßes Objekt zu betrachten. Als letzte, nicht hintergehbare Erfahrung werden die enigmatischen Schriften Jean Amerys zitiert, in denen die Foltererfahrungen verarbeitet werden, die er unter der Nazi-Herrschaft gemacht hat. Dabei bleibt Adorno der durchgängige Bezugspunkt. Zitiert wird etwa ein Interview, in dem Adorno dafür plädiert, eine Ohrfeige, die dazu dient, einen anderen Gewaltprozess zu beenden, als positiv zu beurteilen. Obwohl Scheit Adorno größtenteils, wie in seinen bisherigen Büchern, hofierend interpretiert, lässt er ihn hier durch Amery kritisieren, der ihm vorwirft, Auschwitz als dialektisches Exerzium zu missbrauchen.

Im folgenden Kapitel wird wieder einmal Adornos Jazz-Kritik referiert und gegen diejenigen verteidigt, die darin das schwächste Glied in Adornos Theorie erblicken. Off-Beat und Synkope trügen zwar, dem Dreivierteltakt der Straußschen Walzer vergleichbar, das Schema der Kulturindustrie in sich, doch in einer gesteigerten Ironisierung, die auch das Leiden der ehemals unterdrückten Black Communities zum Ausdruck bringen. Das Jaulen und Quäken der Blasinstrumente inszeniere das Aufbegehren und mache es zugleich lächerlich. Dadurch würde die Angst noch einmal unterdrückt, die mit ihm verbunden sei. Bisher kam noch niemand auf die Idee, die Elemente des Jazz, die Adorno negativ psychologisch interpretierte, positiv gegen Adornos Pauschalverdammung zu wenden. Tatsächlich könne eine allgemeine Ironisierung Herrschaft durchaus in Frage stellen. Als Beispiel führt Scheit an, dass 1917 die *Navy*, die in New Orleans stationiert war, ein Vergnügungsviertel schließen ließ, weil der Amüsierbetrieb für die Kampfmoral der Soldaten bedrohliche Ausmaße annahm. Kneipiers, Jazzmusiker und Publikum wurden des Orts verwiesen. Sie alle kamen in einer großen bunten Parade mit Phantasieuniformen zusammen und spielten parodierend militärische Märsche, während sie im Stehschritt aus dem Viertel auszogen, gefolgt von Prostituierten mit geschulterten Matratzen.

Penibel arbeitet Scheit heraus, wie der Humor der Sitcoms, der Vorabendserien oder des *Tatorts* funktioniert, indem er sie mit Becketts *Endspiel* und Adornos *Versuch das Endspiel zu verstehen* vergleicht. Damit prolongiert er das Kulturindustrie-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* in die aktuelle Postmoderne. Scheits Buch, so könnte man meinen,

hebe sich damit wohltuend von dem allgemeinen, positivistischen, affirmativen und geschwätzigen Mainstream in den Sozial- und Kulturwissenschaften ab. Andererseits aber zeichnet es die Gegenwart in einer exzessiven Negativität und einer Rabenschwärze, die die Schwärze des Bucheinbandes übertrifft und auch die Schwärze von Adornos und Horkheimers Negativität noch überbietet. Was bei Adorno und Horkheimer eng mit ihrer Biografie und der leibhaftig erfahrenen Geschichte zusammenhängt und Glaubwürdigkeit besitzt, hat sich bei Scheit völlig verselbständigt. Des öfteren klopft bei der Lektüre des Buches die Frage an, ob Scheit wohl bemerkt hat, dass wir uns zwar in einer sicherlich zu kritisierenden Postmoderne befinden, dass es aber aktuell wie schon geraume Zeit keine Vernichtungslager mehr gibt. Nicht zuletzt ein Verdienst der Kritischen Theorie und ihrer Erziehungsanstrengungen nach Auschwitz!

Im letzten Kapitel kommt Scheit wieder einmal auf Adornos kategorischen Imperativ zurück, dem zufolge es zu denken gelte, „dass es sich nicht mehr wiederhole, dass nichts dergleichen [noch einmal] geschehe“. Ganz so, als ob wir noch in der unmittelbaren Nachkriegszeit oder der postnazistisch verdrängenden „Nachkriegswirtschaftswunder-Ära“ lebten, die der Kritiken Adornos dringend bedurften. In Vergessenheit geraten ist dagegen Adornos Aussage, dass jede Theorie an einen Zeitkern gebunden ist. Folgt man Scheits Schriften, so hat sich von 1933 oder 1945 bis heute kaum etwas verändert, weder kulturindustriell noch vernichtungstechnisch. Erwägenswert wäre dagegen, ob seine Analysen durch einen unvoreingenommenen Blick nicht realistischer gerieten und ihren Gegenständen ge-

rechter würden. Zu fragen wäre insbesondere, ob die stupende Negativität nicht schon auf einer fortgeschrittenen Depression beruht, die wiederum kulturkritisch zu deuten wäre. Scheit verbaut sich dadurch eine Sicht auf die Eigenbewegung und Idiosynkrasie der postmodernen Objekte. Nicht zuletzt avisierte die Negative Dialektik doch, die Phänomene selbst sich aussprechen zu lassen!

Ottmar Marzic

Michel Terestchenko

**Der dünne Putz Menschlichkeit
Banalität des Bösen, Banalität des
Guten. Aus dem Französischen von
Nicola Denis, Berlin 2012 (Matthes
& Seitz), geb., 232 S., 22,90 EUR**

Spätestens seit dem Eichmann-Prozess in den 60er Jahren sind die Fragen nach dem Phänomen des Bösen im „Dritten Reich“ immer wieder neu gestellt, aber, Terestchenko zufolge, stets unbefriedigend beantwortet worden. Wie konnte es kommen, dass lediglich eine verschwindende Minderheit in Deutschland und anderen Ländern den Mut aufbrachte und bereit war, Menschen vor dem Transport in die Konzentrationslager zu retten? Weshalb schaute die Mehrzahl auch derer, die das menschenverachtende Regime ablehnten, lieber weg und verhielt sich passiv? Weshalb ist es überhaupt möglich, dass Menschen ihre Menschlichkeit verlieren und auf Befehl foltern und töten? Der französische Autor geht mit seinem sowohl empirisch als auch theoretisch-philosophisch argumentierenden Erklärungsversuch diesen Fragen nach und kommt zu einem frappierenden Ergebnis.

Seine These lautet: Altruismus verlangt

nicht bedingungslose Selbstlosigkeit, Selbstvergessenheit und Selbstaufgabe zugunsten des Anderen. Altruismus ist ein wohlwollendes Verhältnis zum Mitmenschen, eine tief empfundene Empathie, die der Treue sich selbst gegenüber entspringt, dem Bedürfnis, seine Handlungen mit seinen Überzeugungen und Gefühlen in Einklang zu bringen.

Terestchenkos Studien zufolge ist derjenige am ehesten bereit, unter Einsatz seiner Sicherheit, ja seines Lebens, dem Anderen zu helfen, der nicht unreflektiert und unterwürfig den Befehlen von Autoritäten gehorcht, seien sie politisch, kirchlich-religiös, wissenschaftlich oder gar göttlich legitimiert. Es geht um nicht weniger als um die Infragestellung und Überwindung des abendländischen Dualismus von Gut und Böse, Egoismus und Altruismus. Denn alle bisherigen Versuche sowohl in der geisteswissenschaftlichen Diskussion als auch im sozialpsychologisch gestützten Experiment konnten nur teilweise erklären, weshalb Menschen ihre Menschlichkeit verlieren, kaltblütig quälen und morden oder, im entgegengesetzten Fall, viele Tausend Unglückliche vor dem sicheren Tod retten.

Nach dem Studium von Prozessakten und gestützt auf Interviews mit dem Angeklagten sowie seiner Ehefrau zeichnet Terestchenko im empirischen Teil des Buches die Lebensgeschichte des Lagerkommandanten von Treblinka, Franz Stangl, nach: „Im Verlaufe seiner langen Gespräche mit Gitta Sereny [der Interviewerin] zeigte Stangl keine Gefühlsregung für das Schicksal der in Treblinka vergasteten Juden und äußerte nicht die geringsten Selbstvorwürfe oder Gewissensbisse im Hinblick auf seine Beteiligung.“ (43) Weder während des Krieges noch 25 Jahre danach habe er den Op-

fern „ein menschliches Gesicht“ zugebilligt. Sie blieben für ihn einfach „Ware“. Erst wenige Stunden vor seinem Tod habe er sich ein Schuldeingeständnis abgerungen. Stangl sei das typische Beispiel des Täters, der durch die Unterwerfung unter eine Autorität seine Handlungsfreiheit verliert, obwohl er die Politik der Nazis aufrichtig ablehnte. Er war, laut Terestchenko, in die Falle des Gehorsams gegangen, um den Preis seiner Menschlichkeit. Wie es zu solcher Unterwerfung „ganz normaler“ Menschen kommen kann, zeigt das bekannte Milgram-Experiment an der Yale-Universität, bei dem Probanden (Täter) aufgefordert wurden, so genannte „Opfer“ mit Stromstößen zu foltern. In seinem Buch „Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität“ beschreibt der amerikanische Sozialpsychologe *Stanley Milgram* ein besonderes psychologisches Phänomen, nämlich die Schwierigkeit eines Individuums Befehle zu verweigern, nachdem es erste Anweisungen bereits befolgt hat. Um dem Prozess zu entgehen, in den es sich nach und nach verstrickt hat, müsste es die Fragwürdigkeiten seiner früheren Handlungen eingestehen, während der fortgesetzte Gehorsam sein früheres Verhalten als legitim bestätigt. Ein solches „Bewusstwerden“ entspreche im engeren Sinne einem Trauma und präge dem Leben dieses Individuums eine radikale Diskontinuität auf. Daher sei es entscheidend, den Gehorsam „von Anfang an“ zu verweigern. (49) Totalitäre Systeme installieren den Terror, um sich den Gehorsam ihrer Bürger zu sichern. Das Klima der Gewalt und die von SS und Gestapo ausgeübte Polizeüberwachung erklären Terestchenko zufolge die Fügsamkeit von Menschen wie Stangl. Freilich sagt der Autor an vielen Stellen, dass er weit

davon entfernt sei, die Naziverbrechen wissenschaftlich zu relativieren. Das Milgram-Paradigma treffe deshalb nur auf diejenigen zu, die im Nazideutschland – oder auch auf Amerikaner, die in den Gefängnissen von Afghanistan oder Guantanamo – Befehle auszuführen hatten.

Wie erklärt er aber das Verhalten der mutigen und verantwortungsbewussten Individuen, die ihrem Gewissen und ihrem Moralempfinden gefolgt waren, Verfolgte retteten, die Möglichkeit oder gar die Realität des Todes vor Augen? Diese lehnten sich gegen die Autoritäten ihres Landes auf, indem sie sich so verhielten, wie das von Hegel in der Dialektik von Herr und Knecht beschriebene selbständige Bewusstsein es fordert. Jedenfalls blieben sie die Ausnahme.

Als wirkungsmächtiges Beispiel der Beziehung zwischen „Rettern“ und „Geretteten“ führt der französische Philosoph und Politologe die altruistischen Handlungen des Pfarrer-Ehepaars André und Magda Trocmé und der Dorfgemeinschaft von *Le Chambon-sur-Lignon* an. In dem Dorf im *Département Haute Loire* wurden im Laufe der frühen 40er Jahre mehr als 5000 Menschen versteckt, ernährt, mit neuen Papieren versehen und teilweise über die Schweizer Grenze gebracht. Die meisten von ihnen waren in Frankreich lebende Juden. Im Gewissenskonflikt zwischen der Treue zum Gesetz und dem menschlich gebotenen Wohlwollen entschied sich das Ehepaar gegen das Gesetz und für das empathische Wohlwollen.

„Vom Standpunkt der Kantschen Ethik aus ist altruistisches Handeln *nicht moralisch*, sondern nur legal und lässt sich bestenfalls in Übereinstimmung mit den Anforderungen der Sittlichkeit beurteilen“, schreibt Terestchenko. (186)

Die Verpflichtung zum Handeln, die der Altruist um so stärker empfinde, als sie auf einen *Affekt*, ein *Gefühl* oder einen *Impuls* zurückgehe, sei für Kantianer ihrem Wesen nach subjektiv oder, in Kants Sprache, „pathologisch“ und nicht rational. Folglich könne sie sich auch nicht in Form eines objektiven Zwangs ausdrücken, der das Handeln allein über die Determinierung des „moralischen, Selbstzweck bleibenden Willens“ erzwingt.

Der Altruist will weder die Unabhängigkeit seines Willens noch seiner Freiheit unter Beweis stellen. Das, worauf es dem altruistischen Willen ankommt, ist nicht der Beweis seiner Unabhängigkeit oder seiner Freiheit, indem er solipsistisch allein einem vernunftgebundenen Gesetz – hier dem kategorischen Imperativ Kants – gehorcht. Das, worauf es ihm ankommt, ist das *Wohl des anderen als „Endzweck“*. Der Kantschen Pflichtethik stellt Terestchenko den auf Selbstaufgabe und Selbstvergessenheit gründenden Ansatz von Emmanuel Levinas gegenüber. Aber weder Kants noch Levinas' rigorose moralische Forderungen genügen dem Autor als Erklärung für die Beantwortung seiner Fragen nach der altruistischen Handlung. Das Verhalten der im Buch vorgestellten Judenhelfer und -retter gründet eben nicht auf Selbstnegierung, Selbstvergessenheit und Aufopferung, sondern ganz im Gegenteil auf dem Engagement des ganzen Menschen, der sämtliche Fähigkeiten – Sinnlichkeit, Willen, Vorstellungskraft und Intelligenz – in die Nächstenliebe einfließen lässt. Die Negierung der Vorstellung, die altruistische Handlung verlange eine Uneigennützigkeit bis zur Selbstaufgabe, zieht sich nach Terestchenkos Darstellung durch die gesamte Geschichte der modernen Ethik von

Fenélon und Sidgwick bis zu Levinas, obwohl sie auf einem falschen Postulat beruhe, auf einer falschen Entgegensetzung von Altruismus und Egoismus: „Die Beweggründe des Altruisten wären demnach grundlegend andere als die des Egoisten. Während jener sich bis zur Selbstaufgabe dem Anderen zuwendet, bleibt dieser nur auf sich selbst bezogen, gleichgültig gegenüber allem, was nicht dem eigenen Vorteil dient.“ (199)

Für Terestchenko ist ein solcher ethischer Dualismus nicht nur theoretisch völlig inakzeptabel, er hat ihn auch durch seine eigenen empirischen Untersuchungen widerlegt. Denn wie konnte auf einer solchen Basis beispielsweise die Anteilnahme für das Leid anderer von einem Menschen ausgehen, der, wie Magda Trocmé, nicht nur weit davon entfernt war, sich selbst zu entsagen, sondern „umgekehrt“ ganz in sich ruhte? Gerade diese Ausgeglichenheit sei es, die einen Menschen in die Lage versetzt, sich auf den anderen einzulassen, sich für sein Unglück zu öffnen und es auf sich zu nehmen, ohne seine eigene Identität aufzugeben. Die altruistischen Akteure im vorgestellten Buch haben nicht im Gefühl der Selbstaufopferung geholfen, sondern im Gegenteil aus Treue sich selbst gegenüber. Daraus schöpften sie ihre Freude, angesichts einer destruktiven Autorität im Einklang mit ihren Prinzipien handeln zu können, im Bewusstsein eines erfüllten Lebens.

Helga Sporer

Elmar Treptow
Die widersprüchliche
Gerechtigkeit im Kapitalismus
Eine philosophisch-ökonomische
Kritik, Berlin 2012 (Weidler),
315 S., kart., 44,- EUR

Gerechtigkeit hat Konjunktur, jedenfalls auf dem Buchmarkt. In der sozialen Wirklichkeit sieht es augenscheinlich anders aus. Offenbar entspringt das starke öffentliche Interesse an der Theorie der Gerechtigkeit gerade dem Eindruck, dass es in der Praxis sehr ungerecht zugeht. Gigantische Managergehälter bei einem wachsenden Heer von Leiharbeitern, Arbeitslosigkeit und *working poors* bei Milliarden-Rettungspaketen für Banken, gleiche (Mehrwert- und Abgeltungs-) Steuer bei extrem ungleichen Einkommen, Zerstörung des Lebensraumes aller im Interesse des Profits weniger sind dafür für einige Beispiele. Die Methoden, mit denen diese Phänomene nicht nur in wissenschaftlichen Abhandlungen, sondern auch in anderen Medien oder in der Politik gewöhnlich dargestellt und verarbeitet werden, erweisen sich dabei als erstaunlich eintönig. Entweder man begnügt sich damit, die wachsende soziale Ungleichheit der Menschen zu beschreiben und statistisch zu belegen, oder man verurteilt sie im Namen einer „höheren“ Gerechtigkeit, deren absolute und überzeitliche Normen von außen an die Wirklichkeit herangetragen werden.

Für derlei Darstellungen ist Treptows Buch ein Schlag ins Gesicht: erstens, weil es die bestehenden Ungleichheiten nicht nur beschreibt, sondern auch erklärt; zweitens weil es den Nachweis führt, dass es im Kapitalismus doch im Wesentlichen gerecht zugeht. Prinzipiell werden ja gleich Warenwerte getauscht und jeder hat das gleiche Recht, Verträge

zu schließen. Anders als in der Sklaven- oder der Feudalgesellschaft sind die Menschen frei geboren und mit gleichen Rechten ausgestattet. Wenn sie sich tatsächlich, nach ihrem Eigentum und ihrer daraus resultierenden Macht extrem voneinander unterscheiden, so ist das die Konsequenz jener Gerechtigkeit, die im Leben unter kapitalistischen Verhältnissen doch verwirklicht ist.

Treptows Buch ist ein großer Wurf. Sein erster, *systematischer* Teil entwickelt die Genese der Ungleichheit in allen ihren Formen aus der Voraussetzung der Gleichheit und damit den Begriff der „widersprüchlichen Gerechtigkeit“, der dem Buch den Titel gibt. Im zweiten, *geschichtlichen* Teil werden die Theorien von Adam Smith, Hegel, Nietzsche und Marx analysiert und auf ihren Beitrag hin befragt, den sie zum Begriff der widersprüchlichen Gerechtigkeit leisten. Der dritte, *ideologiekritische* Teil setzt sich mit Theorien auseinander, die die Gerechtigkeit als Urvertrag unter dem „Schleier des Nichtwissens“ (Rawls) begreifen, den Begriff der Gerechtigkeit von dem der Gleichheit trennen („Non-Egalitaristen“: Walzer, Nussbaum, Margalit u.a.), den „Umbau“ des Sozialsystems mit der Forderung nach Gerechtigkeit rechtfertigen (Giddens, Beck) oder die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit für „sinnlos“ erklären (Hayek). Mit guten Argumenten wird dabei das Gemeinsame dieser Theorien (und ganz besonders auch der katholischen Soziallehre) aufgezeigt: die Verschleierung der systembedingten Ungleichheiten und ihre notwendige Entstehung aus der formalen Gleichheit des (Waren- und Arbeits-) Marktes.

Vor allen Dingen ist aus Treptows Buch zu lernen, dass es keine „ewige Gerechtigkeit“, losgelöst von den geschichtli-

chen Umständen, gibt und also die im Kapitalismus herrschende Gerechtigkeit eine „spezielle historische Form der Gerechtigkeit“ (21) darstellt. Gerecht ist innerhalb dieser Gesellschaft, „was ihren grundlegenden Gesetzen entspricht“, d.h. dem Wertgesetz, dem Mehrwertgesetz, dem allgemeinen Gesetz der Akkumulation, dem Gesetz der erweiterten Reproduktion des Kapitals oder dem Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate. (295) Diese Gesetze werden auf knappe und präzise Weise erläutert, wobei die Lektüre dadurch erleichtert wird, dass die jeweiligen Thesen als Kapitelüberschrift voran gestellt sind.

Wer den Kapitalismus akzeptiert, so die zentrale Aussage des Buches, der akzeptiert die ökonomischen Krisen, die Arbeitslosigkeit, die wachsende Kluft von Arm und Reich, die Spekulation mit Lebensmitteln und Rohstoffen, die Privatisierung von Gewinnen und Sozialisierung von Verlusten etc. Denn alle diese Dinge sind nicht nur „gesetzeskonform“, sondern „normaler, normgebender Bestandteil der widersprüchlichen Gerechtigkeit des Kapitalismus“ (40, 42, 62). In aller Regel wollen ja diejenigen, die sich von der Einführung von Mindestlöhnen, einer Tobinsteuer und anderen (kosmetischen) Operationen einen Zuwachs an Gerechtigkeit versprechen, die Grundgesetze des Kapitalismus unangetastet beibehalten. Sie lassen damit die Ursachen der Phänomene, die sie als „ungerecht“ bekämpfen, bestehen; ihre „gute Gesinnung“ scheitert an der Realität.

Letztlich bedarf es keiner Korrekturen an der bestehenden Form der Gerechtigkeit, bedarf es nicht „mehr Gerechtigkeit im Kapitalismus“, sondern der Überwindung der bestehenden Form der Gerechtigkeit, die alle als Beispiel

angeführten Disparitäten zur notwendigen Folge hat. In diesem Sinne heißt es schon bei Marx: Nicht „Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk“ muss unsere Forderung sein, sondern „Nieder mit dem Lohnsystem“.

Eingewendet werden könnte, dass der Gedanke einer *abgestuften* Gerechtigkeit, der doch auch im Begriff der widersprüchlichen Gerechtigkeit enthalten ist, zu kurz kommt. Gemessen an der Logik des Kapitals ist es, wie Treptow zeigt, *nicht ungerecht*, wenn die Löhne mancher Berufe ins Bodenlose fallen und die Menschen nicht mehr von ihrer Hände Arbeit leben können. Dagegen scheint es *gerechter* zuzugehen, wenn auf den Druck gewerkschaftlicher oder sozialstaatlicher Politik hin für diese Berufe Mindestlöhne eingeführt werden. Allgemein ließe sich sagen, dass die („höhere“) Gerechtigkeit auch schon innerhalb der kapitalistischen Verhältnisse in dem Maße

zunimmt, in dem die Kapitallogik durch die Politik außer Kraft gesetzt wird. Solange sich die Regierungen freilich darauf konzentrieren, die Staaten fit für die Bedürfnisse der globalen Märkte zu machen, solange sie den (angeblich unbezahlbaren) Sozialstaat abbauen, solange sie sich als „Inkassoagenturen“ für eine internationale Oligarchie von Finanzhaien betätigen, solange führende Politiker (wie Robert Rubin, Larry Summers oder Mario Draghi) aus dem Hause *Goldman-Sachs* kommen oder die Regierungsarbeit wie in Griechenland oder Italien von „Vertrauenspersonen der Märkte“ erledigt wird, solange besteht dafür freilich keine Hoffnung. Der politische Druck für das Außer-Kraft-Setzen der Kapitallogik und mehr Gerechtigkeit kommt nicht vom Parlament. Er muss von der Straße kommen.

Konrad Lotter

AutorInnen

WIDERSPRUCH 55
Das revolutionäre Subjekt

CSANÁD BARTOS, M.A.,
Doktorand der Philosophie, München

JÖRG BLUMTRITT, Pressesprecher der
Piratenpartei Deutschland, München

LOTHAR BUTZKE, M.A.,
EDV-Fachmann und freier Autor,
München

JONAS DÖRGE,
Politikwissenschaftler, Kassel

GEORG FÜLBERTH, Dr. phil.,
Professor für Politikwissenschaft (em.),
Uni Marburg

ROLAND ‚VALIDOM‘ JUNGnickel,
Informatiker, Piratenpartei, München

IGNAZ KNIPS, Lehrbeauftragter der
Uni Köln, Abt. Internationale
Beziehungen, Köln

CHRISTOPHER KNOLL, B.A.,
Lehrbeauftragter für Germanistik und
deutsche Kulturgeschichte des 20.
Jahrhunderts, Katholische Universität
Eichstätt-Ingolstadt

GEORG KOCH, M.A.,
Antiquar und freier Autor, München

PHILIPP LENHARD, M.A.,
Kollegiat des IGK „Religiöse Kulturen
im Europa des 19. und 20. Jahrhun-
derts“, Uni München

KONRAD LOTTER, Dr. phil.,
Privatgelehrter, München

OTTMAR MAREIS, Dr. phil.,
Sozialpsychologe und freier Autor,
München

JEAN-LUC NANCY, Ph.D.,
Professor für Philosophie (em.),
Université Marc Bloch, Strasbourg

ALEXANDER VON PECHMANN, Dr. phil.
habil., Privatdozent für Philosophie,
LMU München

FRITZ REHEIS, Dr. phil. habil., OstR,
Fachvertreter für Didaktik der Sozial-
kunde, Uni Bamberg

MARIANNE ROSENFELDER, M.A.,
freie Journalistin, München

OLAF SANDERS, Dr. phil. habil.,
Privatdozent für Philosophie, Uni Köln

MICHAEL SCONDO, Magstrand der
Philosophie, LMU München

HELGA SPORER, Dr. phil.,
freie Journalistin, Geretsried/München

PERCY TURTUR, M.A.,
freier Autor, München

JAN VÖLCKER, Dr. phil.,
Mitarbeiter am Peter Szondi-Institut für
Allgemeine und Vergleichende Litera-
turwissenschaft, FU Berlin

UDO WIESCHEBRINK, M.A.,
freier Autor, München

FRANCO ZOTTA, Dr. phil.,
freier Autor, Voerde/Niederrhein

Impressum

Widerspruch

Münchner Zeitschrift für Philosophie
31. Jahrgang 2012

Herausgeber

Münchner Gesellschaft für
dialektische Philosophie,
Tengstr. 14, 80798 München

Redaktion

Jadwiga Adamiak,
Csanád Bartos,
Georg Koch (*Rezensionen*),
Konrad Lotter (*verantwortlich*),
Ottmar Marcis, Wolfgang Melchior,
Alexander von Pechmann,
Franz Piwonka,
Fabian Schmidt (*Internet*),
Helga Sporer,
Percy Turtur (*Layout*),
Sibylle Weicker,
Udo Wieschebrink (*Anzeigen*)

Widerspruch Verlag

Tengstr. 14, 80798 München.
Tel & Fax: (089) 2 72 04 37;
e-mail: info@widerspruch.com

Erscheinungsweise

halbjährlich / Auflage: 500

Druck: TOPP KOPIE, München

ISSN 0722-8104

Preis

Einzelheft: 10,- EUR

Abonnement: 9,- EUR (zzgl. Versand)

Namentlich gekennzeichnete Beiträge
geben nicht unbedingt die Meinung der
Redaktion wieder. – Für unaufgefordert
zugesandte Manuskripte wird keine
Haftung übernommen. – Nachdruck von
Beiträgen aus **Widerspruch** ist nur nach
Rücksprache, mit Genehmigung der
Redaktion und des Autors gestattet.

<http://www.widerspruch.com>