

Christopher Jakob Rudoll

# STRATEGIEN DER MODERNE

Gesellschaftliche Debatten  
von den 1920er-Jahren  
bis zur »Cancel Culture«

[transcript]

Christopher Jakob Rudoll  
Strategien der Moderne

**Philosophie – Aufklärung – Kritik** | Band 1

## **Editorial**

Die Reihe **Philosophie – Aufklärung – Kritik** bietet philosophischen Publikationen Platz, die sich in Zeiten globaler Krisen einer lebenswerten Zukunft für alle widmen. Ob Klimawandel, politischer und religiöser Autoritarismus oder wachsende soziale Ungleichheiten – die Konflikte unserer Zeit sind vielfältig und erfordern eine Rückbesinnung auf das Vermögen der Vernunft. Im Zeichen einer neuen Aufklärung initiiert die Reihe einen Dialog zwischen unterschiedlichen philosophischen Strömungen, die sich kritisch mit der Vergangenheit und Gegenwart befassen sowie die Implikationen zukunftsfähiger Alternativen ausloten. Dafür ist sowohl eine Auseinandersetzung mit dem philosophischen Kanon als auch dessen Revision und Neuinterpretation nötig. Außerdem legt die Reihe das emanzipatorische Potential offen, das sich insbesondere aus dem Zusammenspiel von Philosophie und weiteren Disziplinen wie z.B. Technik oder Ästhetik ergibt.

**Christopher Jakob Rudoll** (Dr. phil.), geb. 1989, ist an der Ludwig-Maximilians-Universität München tätig. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der sozial-philosophisch orientierten Literatur- und Kulturtheorie.

Christopher Jakob Rudoll

## **Strategien der Moderne**

Gesellschaftliche Debatten von den 1920er-Jahren  
bis zur »Cancel Culture«

[transcript]

## **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

**Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld**

© Christopher Jakob Rudolf

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: judigrafie/photocase.de

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839471364>

Print-ISBN: 978-3-8376-7136-0

PDF-ISBN: 978-3-8394-7136-4

Buchreihen-ISSN: 2941-8151

Buchreihen-eISSN: 2941-816X

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

*Für Angelika*



# Inhalt

---

§ 1 Die Dislozierung des Intellekts .....	11
<b>I. Modi von Antagonismus.....</b>	<b>17</b>
§ 2 Bendas Klassizismus.....	17
§ 3 Freund und Feind: Von Hegel zu Schmitt .....	25
§ 4 Littérature engagée .....	35
§ 5 Widerlegung und Aufhebung: Zur Dialektik.....	41
§ 6 »Where's your f***ing rage?« Revolution und Klassenkampf .....	49
§ 7 Werte und Toleranz .....	56
<b>II. Der Form-Materie-Kollaps .....</b>	<b>67</b>
§ 8 Sollen und Sein: Lukács gegen die Logik.....	69
§ 9 Horkheimer und der Materialismus .....	75
§ 10 Derrida .....	84
§ 11 Butler gegen Platon .....	93
§ 12 Historische Wahrheit: Das Vaticanum II.....	103
<b>III. Parasiten und Guerillas .....</b>	<b>113</b>
§ 13 Das Dilemma aller Aufklärung .....	113
§ 14 Denunziation der Massen .....	121
§ 15 Hegemonie: Die Gramsci-Linie .....	130
§ 16 Kommunikationsguerilla .....	138
<b>IV. Schweigen .....</b>	<b>145</b>
§ 17 Das Ende des Historismus .....	147
§ 18 Levinas .....	152
§ 19 Ironie und Lebensform.....	162
§ 20 Nostalgie .....	167
§ 21 Gewalt.....	173

<b>V. Zukunft .....</b>	179
§ 22 Hoffnung gegen Optimismus .....	179
<b>Literaturverzeichnis .....</b>	197
<b>Anmerkungen .....</b>	207

## **Vorwort**

---

Dieses Buch wurde während der Corona-Pandemie 2020–2021 geschrieben und das kulturelle Klima der Bundesrepublik dieser Zeit findet sich unverkennbar zwischen den Seiten wieder.

Getragen ist das Vorhaben von einer unverbesserlichen Hoffnung auf die Kraft aufgeklärter Vernunft und freien Diskurses, wie sehr auch gesellschaftliche Debatten, die wir alle unermüdlich führen, Anlass zur Sorge geben mögen.

Mein Dank gilt Kollegen und Studenten an der LMU München und all den geliebten Menschen, die mich begleiten.

München, den 15.08.2023

Christopher J. Rudoll



# Einleitung

---

## § 1 Die Dislozierung des Intellekts

Bisweilen wirkt es, als wären alle verrückt geworden – zumindest die Anderen. Die Fronten in kulturellen und sozialen Diskussionen scheinen verhärteter als je zuvor und die Beteiligten dieser Diskussionen gewinnen den Eindruck, man könne *schlicht nicht mehr miteinander sprechen*. In den Vereinigten Staaten hat die Dipolarisierung, die im Zweiparteiensystem stets angelegt war, so extreme Züge angenommen, dass alle gemäßigten Positionen dazwischen zerrieben werden. Pejorativ benutzte Schlagwörter wie ›woke‹ und ›cancel culture‹ gehören zum kommunikativen Grundbestand, Kritiker der Begriffe halten ihre jeweiligen Befürworter für verblendete Ideologen. In der Bundesrepublik schließen hartgesottene Marxisten Bündnisse mit Rechtskonservativen, traditionelle Frontlinien scheinen zu verschwinden und es wird von ›Hufesentheorien‹ geredet, was wiederum andere als gar zu wohlfeile Rhetorik mit gefährlich nivellierenden Tendenzen brandmarken. Aktivisten der selbsternannten ›Letzten Generation‹ sehen den Moment gekommen, an dem der Ernst der Lage zivilen Ungehorsam und Überschreitungen der legalen Grenzen erfordert, was Andere geradezu als den Untergang der Demokratie begreifen wollen. Auf ganz anderen Gebieten werden ähnliche Verschiebungen von Grundbegriffen beobachtet, etwa wenn innerhalb feministischer Debatten erbittert darüber gestritten wird, ob Trans-Frauen weiblich sind oder sogenannte TERFs hinter ihre eigenen Ansprüche zurückfallen; und noch in der Katholischen Kirche nimmt sich neuerdings der ›Synodale Weg‹ eines Projektes an, das die Einen als notwendige Aktualisierung des Katholizismus und die Anderen geradezu als Häresie begreifen. Doch einmal mehr hat der Wahnsinn Methode.

Dass es in einer hinreichend komplexen Gesellschaft nicht zu allgemeiner Einigkeit selbst in zentralen Fragen des Zusammenlebens kommen wird, liegt auf der Hand und mag nicht einmal problematisch sein. Dass der demokratische Prozess und insbesondere die Meinungsbildung der Bevölkerung anhand sozialer Medien immer weniger den hohen Anforderungen klassischer Demokratietheorien genügt, wiegt schon schwerer und ist nicht nur unlängst von Jürgen Habermas neu konstatiert worden.<sup>1</sup> Doch scheint selbst diese Diagnose in manchen Fällen der Pro-

blematik nicht gerecht zu werden: selbst in einer polarisierten Gesellschaft und vor dem Hintergrund zerstückelter Kommunikationsstrukturen bleibt das aufklärerische Ideal ergebnisoffener und gewaltfreier Auseinandersetzung prinzipiell konzipierbar. Doch wirken die Aporien, in die viele jüngere Auseinandersetzungen geraten sind, als stammten sie aus einer strukturellen Unmöglichkeit ganz anderer Art. Es kann, so scheint es, dazu kommen, dass nicht nur zwei Gegner in einer Auseinandersetzung faktisch miteinander in der Sache – der *Materie* – uneins sind, sondern dass sie darüber hinaus nicht einmal eine gemeinsame Konzeption der Auseinandersetzung selbst – von deren *Form* – teilen. Dies ist eine sehr tiefgreifende Form von Uneinigkeit, die die Auseinandersetzung viel fundamentaler zum Scheitern verurteilt, als es noch die ärgste Meinungsverschiedenheit vermöchte, und der fatale Umstand, dass solche Uneinigkeiten regelmäßig hinter bloß materiellen Differenzen verborgen bleiben, legt Bedarf nach einer Untersuchung nahe.

Zur Konzeption von Auseinandersetzung zählen grundlegende Aspekte wie Methode, Ziel und vor allem: *Gegenüber* der Auseinandersetzung, und in der langen Geschichte der letzten Hundert Jahre des Zusammenlebens sind sehr viele, zum Teil sehr komplexe Konzeptionen von Auseinandersetzung entstanden, die nachfolgend als *Strategien* bezeichnet werden. Beobachtungen über die historische Abfolge solcher Strategien darf man nicht als geschichtsphilosophische Thesen verstehen – es ist vielmehr so, dass mehrere historisch entstandene Strategien heute zugleich und nebeneinander existieren und es ist durchaus nicht so, als wäre stets allen Beteiligten einer Auseinandersetzung bewusst, dass sie sich einer Strategie bedienen – und dass sie diese nicht zwangsläufig mit ihrem Gegenüber teilen. Solche Situationen, in denen Konzeptionen von Auseinandersetzung inkommensurabel werden, sichtbar zu machen, scheint ein sehr wesentlicher Schritt zu sein auf dem Weg, die komplexe soziale und kulturelle Gemengelage, die wir heute vorfinden, wenn nicht zu entschärfen, dann doch nicht weiter eskalieren zu lassen.

Untersuchungen des hier anvisierten Gegenstands sind von zentraler Bedeutung für das Verständnis jeder Zeit. Doch ist insbesondere für ein Verständnis dessen, was sich in unserer eigenen Zeit ereignet, eine Einsicht in die Formen von Auseinandersetzung zentral, und zwar aufgrund einer Veränderung sozialer und kultureller Prozesse, die wir einmal tentativ die *Dislozierung des Intellekts* nennen wollen.

Das damit bezeichnete Phänomen ist nicht neu und ist bereits häufig in den Blick der Analyse geraten, wenngleich meist unter anderen Namen und häufig in stark pejorativer Besetzung. Will man versuchen, einen vorläufigen Begriff der Sache zu gewinnen, empfiehlt es sich, vom Begriff der *Masse* auszugehen, den wir noch ausführlicher besprechen werden. Julien Benda schrieb 1927: »Der Clerc wurde nicht nur besiegt – er wurde assimiliert.<sup>2</sup> Wir werden auf Bendas bedingungslosen Klassizismus und auf seine Konzeption des Intellektuellen zurückkommen, doch ist es an dieser Stelle hilfreich, einleitend zu fragen, wem der Clerc denn assimiliert wurde. Man stößt darin auf den Begriff der *Masse*, der zu Anfang des letzten Jahrhun-

derts eine enorme Beliebtheit erlangte, wohl nicht zuletzt aufgrund seiner erschreckenden Plausibilität für die Intellektuellen der Zeit. Benda skizziert eine Gegenüberstellung von zwei Gruppen: der Masse und den Clercs. Die konkrete Besetzung dieser Opponierung, die angebliche Vorliebe der Masse für Klassen- und Nationalfragen, die Benda ihnen zuschreibt, und die der Clercs für das Ewige, soll uns fürs Erste nicht weiter beschäftigen. Entscheidend ist Bendas pessimistische Skizze der Opposition und seine Analyse, die Masse habe nicht etwa nur ›gewonnen‹, nein, sie habe die Clercs assimiliert.

Der reichlich aristokratische Begriff der Intellektuellen barg von Vornherein zwei Annahmen: zum einen, dass diese eine klar abgrenzbare Gruppe darstellten, und zum anderen, dass die Intellektuellen anders als die ›Masse‹ nicht durch die Leidenschaften und Vorurteile ihrer Klasse determiniert, womöglich nicht einmal beeinflusst seien. Das Bild des nur der Vernunft verpflichteten Intellektuellen hält sich bis heute, wenngleich in gebrochener Form. Edward Said, der die erste Annahme – dass es Intellektuelle *gibt* – völlig implizit voraussetzt, zeichnet ein Bild des Intellektuellen als eines seelischen Kampfplatzes, auf dem die Vernunft gegen die Versuchungen von Professionalisierung, Patriotismus und Angst kämpft.<sup>3</sup> Er gesteht großmütig, dass »[n]o one is totally self-supporting, not even the greatest of free spirits«.<sup>4</sup> Die regulative Idee des Intellektuellen als eines »free spirit« ist darin nur graduell von der Bendas verschieden. Die heterogene Opposition, die parallel zu der von Intellektuellem und Masse verläuft, ist dabei die von Vernunft und determinierenden Einflüssen. Dies ist eine alte theoretische Struktur der Wissenssoziologie. Karl Mannheim behandelt sie in seiner einflussreichen Studie zum *Konservatismus* als den Konflikt des Postulats der »zeitlos mit sich selbst identischen Vernunft«,<sup>5</sup> das die Philosophie vorauszusetzen pflege, mit der *quaestio facti* der Wissenssoziologie nach der »Seinsgebundenheit allen Denkens und Erkennens«.<sup>6</sup> Die Lehre von den Denkstilen, die Mannheim entwickelte, um diese Seinsgebundenheit zu fassen, hat ihn selbst vor das Problem gestellt, zu erklären, wie denn wahre Erkenntnis vor ihrem Hintergrund möglich sei. Mannheim, der das Postulat der Möglichkeit von Erkenntnis durchaus nicht aufgeben wollte, verfiel auf die Formel der »freischwebende[n] Intelligenz«,<sup>7</sup> die zur wohl bekanntesten Charakterisierung des Intellektuellen geworden ist. Sie situiert den Intellektuellen in einer exzeptionellen Position, in der er imstande ist, unabhängig von sozialen Determinierungen die Wahrheit zu verfolgen. Dieser Status freien Schwebens ist das einflussreichste Bild, das die oben benannten Annahmen von klarer Separierung und gedanklicher Freiheit der Intellektuellen zusammenfasst.

Nun trägt das Bild das Konzept der Masse bereits implizit in sich. Denn wenn die Intellektuellen eine abgrenzbare Gruppe bilden, muss man fragen, wovon sie sich abgrenzen. Und wenn ihre spezifische Differenz die Freiheit des Denkens ist, ist damit die ›Seinsgebundenheit‹ des Denkens der Trägermenge mit-impliziert. De

facto war dies meist, wie wir noch sehen werden, die Konsequenz des Bildes vom Intellektuellen.

Doch wirft dieses Bild, wirft seine Prävalenz zu Beginn des letzten Jahrhunderts und wirft insbesondere Bendas pessimistische Analyse einen Verdacht auf. Man kann erstens fragen, ob denn tatsächlich die Gruppe der Intellektuellen eine so klar abgegrenzte ist, wie man uns glauben machen will. Saids Skizze der ›Versuchungen‹ des Intellektuellen ist dabei nur die eine Seite – ist es nicht andererseits vorstellbar, dass auch die Masse, sei es als Ganze, sei es der Einzelne sich bisweilen, sei es nur versuchsweise seiner Vernunft bedient? Weiter ließe sich fragen, ob denn wirklich der Intellektuelle so frei sein kann – und Bendas Analyse situiert den Intellektuellen, der das noch konnte, bereits in der Vergangenheit. Es ist eine beliebte Strategie, Idealbilder in der Vergangenheit zu verorten, denn dort können sie weniger Schaden anrichten. Der Verdacht, den diese Fragen nahelegen, ist der, das Bild des Intellektuellen als freischwebender Intelligenz könnte selbst als Antwort auf eine historische Situation entworfen worden sein, in dem gerade die skizzierte Gruppe bereits nicht mehr trennscharf modelliert werden konnte, und in der klar wurde, dass die idealisierte Vernunft eben das war – ein Ideal. Die Analysen sehr verschiedener Autoren werden so lesbar als Reaktionen auf ein Phänomen von Verschiebung des Intellekts in die Masse, die zugleich eine Aufdeckung ihrer ideologischen Prämissen bedingte. Welche Konsequenzen diese Dislokation des Intellekts hat und insbesondere, welche Forderungen sie an uns stellt, ist hier noch nicht der Platz zu beantworten, doch werden wir diesen Verdacht als Ausgang der Untersuchung nehmen. Die resultierende Situation ist, trifft der Verdacht zu, eine sehr komplizierte, die zu fassen aufgrund vieler widerstreitender Konzeptionen sehr schwierig geworden ist. Es ist nicht unser primäres Ziel, die soziologische Situation und ihre sozialen Auswirkungen zu untersuchen, vielmehr wollen wir sie als Hintergrund unserer Untersuchung von Formen von Auseinandersetzung betrachten, der deren Bedeutung erst klarstellt.

Die Methodik bedingt, dass die skizzierten Formen nur idealtypischen Charakter haben können. Diese Limitation trifft prinzipiell jede Typologisierung eines Kontinuums und soll uns daher nicht bekümmern. Darüber hinaus werden die Typen anhand einer sehr konkreten historischen Konstellation entwickelt. Dies wirft unmittelbar zwei Fragen auf: ob sie exklusiv dieser Konstellation zugehören – und ob das umgekehrt gilt.

Die erste Frage wird nur die Empirie beantworten und wir werden Hinweise zu ihrer Beantwortung dem Folgenden entnehmen können. Die zweite Frage verweist auf ein altes Problem jeder periodisierenden Systematik: sie erweist sich stets als kontrafaktisch. Es finden sich stets Gegenbeispiele, die der Systematik widersprechen, die dann als Relikte vergangener Zeiten oder als Vorausahnungen von kommenden interpretiert werden, nach dem Satze, dass die Ausnahme die Regel bestätige, oder gut Hegelsch mit einem ›Umso schlimmer für die Tatsachen‹ abgefe-

tigt werden müssen. Dieses Verhängnis jeder Geschichtsphilosophie lässt sich nicht auflösen, will man den postulierten Perioden einen Charakter von Notwendigkeit andichten.

Die effizienteste Rekonstruktion von historischer Periodisierung geht auf Ernst Bloch zurück. Dessen Konzept der *Ungleichzeitigkeit* wurde zunehmend zu einem unverzichtbaren Ingredienz jeder kultur- oder sozialtheoretischen Konzeption, die sich vor die genannten Probleme gestellt sah – und das mit gutem Grund, da sie das unhaltbare geschichtsphilosophische Modell auf ein differenzierteres hin transzendiert. Bloch schrieb in *Erbschaft dieser Zeit*: »Nicht alle sind im selben Jetzt da. Sie sind es nur äußerlich, dadurch, daß sie heute zu sehen sind. Damit aber leben sie noch nicht mit den anderen zugleich.«<sup>8</sup> Dies ersetzt die simple Vorstellung einer Abfolge von Epochen, die die üblichen geschichtsphilosophischen Dilemmata aufwirft,<sup>9</sup> durch eine Vielzahl von Entwicklungslinien die im synchronen Schnitt nie einen eindeutigen Zustand ergeben können und doch eine Konzeption diachroner Entwicklung zulassen.<sup>10</sup>

Inwiefern nun Blochs eigener Entwurf und die vieler Rezipienten gut marxistisch nach einem Fortschrittsmodell gedacht waren, sei dahingestellt. Das Konzept der Ungleichzeitigkeit selbst enthält diesen nicht, und damit wird es für unseren Kontext verwendbar. Wenn die Geschichte der Formen von Auseinandersetzung eines zeigt, dann dass der Begriff des *telos* ihr fremd ist – und nicht anders dürfen die folgenden Charakterisierungen verstanden werden.



# I. Modi von Antagonismus

---

## § 2 Bendas Klassizismus

Um der zuvor skizzierten erkenntnisleitenden Intuition zu entsprechen, wollen wir die Analyse mit einer Untersuchung der Thesen Julien Bendas beginnen.

Julien Benda gehört, ebenso wie sein Lieblingsantagonist Sorel, zu den Denkern, die von jeder beliebigen Seite für sich beansprucht und zugleich dem Gegner zugeschlagen wurden. Bendas Denken ist kompromisslos, und wurde abwechselnd als mutig und borniert charakterisiert. Bekannt wurde er vor allem durch seine Schrift *La trahison des clercs* (Der Verrat der Intellektuellen), die uns im Folgenden beschäftigen wird. Wir wollen anhand Bendas Thesen einen Begriff von ›Klassizismus‹ entwickeln, der weniger eine geschichtsphilosophische Kategorie als ein methodisches Werkzeug darstellen soll, das wir in der Untersuchung verwenden wollen.

Bendas *Verrat der Intellektuellen* erschien 1927 und stellt eine flammende Anklage dar, so viel liegt auf der Hand. Was ausgreifendere Analysen erfordert, ist die Frage, eine Anklage wessen und in wessen Namen er erheben möchte. Bereits der Begriff des *clerc*, den er wählt, legt diese Frage nahe.

Benda beginnt mit einer Analyse des »Zeitalters des Politischen«, wie er seine Zeit – die der letzten fünfzig Jahre<sup>1</sup> vor 1927 offenbar – begreift. Gekennzeichnet sieht er es durch »die Rassen-, die Klassen- und die Nationalleidenschaften«,<sup>2</sup> die die Massen bewegen. Den aufgekommenen Nationalismus sieht er zu einer Macht entwickelt, den kein Patriotismus früherer Zeit je erreicht hat. Prophetisch stellt er die Frage, ob »die großen Kriege zwischen den Menschen nur erst begonnen haben«.<sup>3</sup> Der Antisemitismus und der Klassenhass sind ihm weitere Instanzen der politischen Leidenschaften, die die Massen mit sich gerissen haben. Die Frage, was diese Leidenschaften bedinge, wird durch Verweis auf die menschlichen Bedürfnisse danach, »1. weltliches Gut [zu] besitzen und 2. sich als etwas Besonderes zu fühlen«<sup>4</sup> beantwortet. Kategorial entwirft Benda hier eine Unterscheidung von zwei menschlichen »Existenzmodi«, des »realen« und des »metaphysischen«.<sup>5</sup> Das Zeitalter des Politischen wird so verständlich als eine Verlagerung eines Gleichgewichtes der menschlichen Existenz hin zum ›realen‹ Pol.

Die überraschende Wendung, die Benda nun nach dieser allzu bekannten Verfallserzählung vollzieht, liegt darin die beiden Existenzmodi unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen zuzuweisen. Es ist geradezu die *Funktion* der »Masse des Bürgertums und des Volkes<sup>6</sup> sich im realen Modus zu betätigen, und ist demnach nicht anders zu erwarten – und der Masse wohl auch nicht vorzuwerfen. Dies wirft den Verdacht auf, dass der Gleichgewichtsverlust der Existenzmodi den Vertretern des metaphysischen Modus anzulasten ist – und diese sind, wie unschwer zu erraten ist, die *clercs*. Das harte Wort vom Verrat muss Benda wählen, da die *clercs* somit ihre ureigene Aufgabe, den metaphysischen Modus gegen den realen der Masse zu stellen, nicht mehr wahrgenommen haben, und damit *ursächlich* die Entwicklung zum ›Zeitalter des Politischen‹ – und damit, muss man vermuten, den Deutsch-Französischen und gar den Ersten Weltkrieg – verschuldet haben.

Bevor wir nun den metaphysischen Modus erkunden, den Benda den Intellektuellen zuschreiben möchte, wollen wir methodisches Werkzeug einführen. Wir werden zur Kennzeichnung der Position Bendas den sehr abgegriffenen Begriff des *Klassizismus* verwenden und müssen daher einige Bemerkungen vorwegschicken.

Das Historische Wörterbuch der Philosophie hält fest, dass der Begriff für philosophische Zwecke kaum brauchbar ist,<sup>7</sup> woraus wir wohl die Lizenz ableiten dürfen, ihn für unsere Zwecke zu verwenden. Er birgt den nicht zu unterschätzenden Vorteil, dass er ein gewisses Vorverständnis bereits mit sich trägt, das zugleich von solcher Vagheit ist, dass es keine Missverständnisse vorbereitet. Um uns eines gemeinsamen Verständnisses zu versichern, wollen wir einen altbekannten Text in Erinnerung rufen. T. S. Eliots Aufsatz ›What is a classic?‹ arbeitet sich an dem Begriff des *klassischen* Autors ab, dessen Prototyp offenbar Vergil darstellt. Dessen Bedeutung, die ich freilich nicht bestreiten möchte, sei dennoch einmal dahingestellt. Die Charakterisierung Eliots des Klassikers als solchen ist es, die uns als Ausgangspunkt zur Herstellung eines operationalisierbaren Begriffes dienen soll. Eliot nennt als erste zentrale Eigenschaft eines Klassikers die ›Reife‹ – und hält fest, dass es schwer ist, diesen Begriff zu erläutern.<sup>8</sup> Dies scheint die Frage aufzuwerfen, ob dann der Begriff ein guter Ausgangspunkt seiner Diskussion sein kann – doch fährt Eliot fort:

»let us say then, that if we are properly mature, as well as educated persons, we can recognise maturity in a civilisation and in a literature, as we do in other human beings whom we encounter. To make the meaning of maturity really apprehensible – indeed, even to make it acceptable – to the immature, is perhaps impossible. But if we are mature we either recognise maturity immediately, or come to know it on more intimate acquaintance.«<sup>9</sup>

Vor diesem Hintergrund möchte ich mich der Anerkennung Vergils nun natürlich gerne anschließen, da ich mich durchaus nicht als *immature* disqualifizieren möchte.

Eliots Argument ist das alte *verbum sapientibus*, das stets die Hintergrundannahme mit sich trug, dass alle Weisen im Zuge ihrer Reifung dieselbe Sprache entwickeln. Nun ist diese Annahme eine von der Sorte, die nicht falsch sein kann. Denn wenn einem Weisen einmal das Wort nicht genügt – nun, dann ist er eben kein Weiser. Dies verweist auf den verborgenen Charakter der Hintergrundannahme: es ist eine von *Identität*. Ein Klassiker ist klassisch relativ zu einer Gruppe von Personen, die dessen Reife erkennen können, da sie selbst reif genug sind.

Nun scheint Eliot diese Interpretation zugleich zu bestätigen und zu widerlegen, und zwar in zwei weiteren Kriterien des Klassikers, die unser Werkzeug abrunden werden.

Zum einen, so führt er aus, erfordert Reife – des Geistes – *Geschichte* und *Geschichtsbewusstsein*.<sup>10</sup> Um eine klassische Literatur zu entwickeln, muss bereits eine vorangegangene Zivilisation bekannt sein, die als Wirkfaktor die eigene beeinflusst hat. Man muss hier nach der Funktion dieser überraschenden Voraussetzung fragen, und wird schnell auf die Kategorie der Identität zurückverwiesen. Der Grund, so Eliot, weshalb die Griechen, schätzt man ihre geistigen Leistungen auch höher, niemals Klassiker sein können, ist, dass sie nicht die Gelegenheit hatten, ihren *eigenen Platz in der Geschichte* zu kennen. Vergil konnte auf die Zivilisation der Griechen zurückschauen und gewissermaßen vor deren Hintergrund die eigene Geschichthe erkennen. Die Reife, die Klassizität voraussetzt, kann selbst nur vor dem Hintergrund einer historischen *Identität* entstehen. Dies überrascht uns angesichts des *verbum sapientibus*-Arguments, dessen verborgene Voraussetzungen wir bereits gesehen haben, kaum. Die Erkenntnis von Reife erfordert eigene Reife und umgekehrt lässt sich daraus schließen, dass, wer nie einen anderen als unreiferkannt hat, selbst nicht zur Reife gelangt sein kann. Dies scheint die Struktur des Eliot'schen Arguments zu sein und auch diese verweist auf das Konzept von Identität.

Nun desavouiert Eliot das Konzept durch ein Addendum, das bereits innerhalb seiner eigenen Argumentation einige Schwierigkeiten zu bereiten scheint – und das ist schwerlich ein Zufall. Eliot führt zuletzt die Unterscheidung des *relativen* und des *absoluten* Klassikers ein und diskutiert Goethe als ein Beispiel des relativen Klassikers.<sup>11</sup> Goethe ist, aufgrund des Platzes, den er in der Literatur einnimmt, ein Klassiker – doch eben nur ein relativer. Zum Verhängnis wird ihm, dass er »to a foreign eye, [appears] limited by his age, by his language, and by his culture, so that he is unrepresentative of the whole European tradition«.<sup>12</sup> Die notwendige Voraussetzung eines *absoluten* Klassikers ist nämlich zunächst »comprehensiveness [Herv. i. O.]. The classic must, within its formal limitations, express the maximum possible of the whole range of feeling which represents the character of the people who speak that language.«<sup>13</sup> Nun scheint für Eliot Goethe bereits *aufgrund seiner Sprache* kein absoluter Klassiker zu sein – und dies obwohl er die *comprehensiveness* bereits relativ zu den Sprechern der jeweiligen Sprache definiert hat. Und tatsächlich schließt er, dass kein Sprecher einer modernen Sprache ein absoluter Klassiker sein kann, da nur die

toten Sprachen in ihrem Tod das europäische Erbe erzeugt haben. Goethe ist bereits dadurch, dass er die deutsche Sprache spricht »provincial<sup>14</sup> und zwar da er als Sprecher des Deutschen nicht die gesamte europäische Tradition repräsentieren kann. Dass Eliot bei Europa Halt macht, überrascht nicht, da sich ein weltübergreifender Klassiker auf Grundlage einer gemeinsamen Tradition schlüssig konstruieren lässt. Doch worauf Eliots Argument in seiner Stoßrichtung verweist, ist ein Charakteristikum, das dem Klassiker regelmäßig zugesprochen wird, und das in bezeichnender Spannung zu dessen Identitätsbezug steht. Es ist nämlich nicht etwa nur die *comprehensiveness*, die es braucht, um einen absoluten Klassiker zu kennzeichnen. Vielmehr: »When a work of literature has, beyond this comprehensiveness in relation to its own language, an equal significance to a number of foreign literatures, we may say that it has also *universality* [Herv. i. O.].«<sup>15</sup> Goethe kann durchaus noch *comprehensiveness* für sich beanspruchen – doch eben keine *Universalität*.

Diese Universalität ist tief im Konzept des Klassikers verankert – und sie hat eine expansive Tendenz. Eliots überraschende Formulierung, dass für Universalität Signifikanz »to a number of [eigene Kursivierung; C.R.] foreign literatures« Voraussetzung sei, ist lediglich auf die leidigen Fakten zurückzuführen, da Vergil tatsächlich kein ›weltweit universaler‹ Klassiker sein kann. Doch zeigt der Begriff eine Tendenz: die Gruppe, relativ zu der eine Klassiker seine Klassizität gewinnt, ist *idealiter* die gesamte Menschheit. Der Begriff des Klassikers trägt ein Ideal in sich, das sich selbst desavouiert: die Kombination von *Identität*, die, wie wir oben sahen, abgrenzbar gegen etwas anderes sein muss, und von *Universalität*, die der Tendenz nach, wie das Wort schon sagt, allumfassend sein soll. Wir werden auf diese beiden Merkmale verschiedentlich zurückkommen und auch das inhärente Problem dieses Konzepts wird uns noch beschäftigen. Zuletzt sei definiert, dass wir von *Klassizismus* schlüssig dann sprechen, wenn wir Orientierung an diesem Ideal des Klassischen meinen – und diese finden wir bei Benda.

Einer der Hauptanklagepunkte gegen die Intellektuellen besteht für Benda darin, dass diese nicht nur ihre eigenen politischen Leidenschaften in ihre intellektuelle Tätigkeit einfließen lassen,<sup>16</sup> sondern sogar die politischen Leidenschaften fördern, und dies zunächst – und hier wirft Benda die skizzierten Kategorien auf – dadurch, dass sie »das menschliche Streben nach unterschiedlicher Identität glorifizieren wollen und jede auf ein universales Bezugssystem gerichtete Tendenz verächtlich gemacht haben.«<sup>17</sup> In den zuvor den politischen Leidenschaften zugeschriebenen Interessen an Rasse, Nation und Klasse manifestiert sich so für Benda eine Entscheidung der Intellektuellen für den realistischen Pol. Die universale Gegenkategorie, die er entwirft, ist die des *Menschen*. Nach unseren obigen Untersuchungen müssen wir erwarten, dass dies angesichts der faktischen Diversität der Menschheit das Problem der Identität aufwirft. Benda sieht das Problem und versucht es negativ zu lösen. Er entwirft dazu eine Kategorie des »Humanitarismus«,<sup>18</sup> die er verstanden haben will als »Sensibilität für die abstrakte Qualität des Menschlichen«<sup>19</sup> und

opponiert sie scharf einer »Liebe zu den konkret existierenden Menschen«.<sup>20</sup> In dieser Opposition wird Bendas Strategie deutlich. Der Humanitarismus, der das Ideal des Intellektuellen darstellen soll und der das Universale in dessen Tätigkeit garantiert, wird in einem Akt der Abstraktion von den *tatsächlichen* Menschen hin zu einem Begriff von *Menschlichkeit* definiert. Freilich ist diese negative Lösung nicht imstande, dem Humanitarismus eine so definierte Form zu verleihen, dass er als Leitstern des intellektuellen Engagements dienen könnte. Ist Menschlichkeit nur das, was übrigbleibt, wenn man von allen konkreten Bestimmungen absieht, wird wenig bleiben, das sich lieben ließe und das Orientierung böte. Wie man zwischen den Zeilen lesen kann, ist der Begriff auch durchaus nicht so inhaltsleer, wie die Lösungsstrategie nahelegen würde. Dies wird etwa in der expliziten Erwähnung der Stoa oder des Erasmus als Traditionsreferenzen klar. Die lobenden Hervorhebungen von Anatole France, Tolstoi, Montaigne und Voltaire tun ein Übriges.<sup>21</sup> Der Leitbegriff des Menschen gewinnt Inhalt erst als ein *spezifischer* Begriff und dies entspricht nicht seiner Aufgabe, gerade in der Abstraktion vom Spezifischen den Universalismus der intellektuellen Tätigkeit zu verbürgen. Die Exklusion der konkreten Menschen, die zunächst die Funktion zu haben scheint, die Abstraktion zur Universalität hin zu leisten, erweist sich vielmehr als Garant eines spezifischen Inhalts des Begriffs vom Menschen, dem die exkludierte Faktizität nicht mehr widersprechen kann – und eben dieser gewonnene Begriff rechtfertigt dann umgekehrt die Exklusion, da »diese Qualität [sc. des Menschlichen] in ungleichen Quantitäten verteilt«<sup>22</sup> ist. Benda geht so weit, Renan in der Aussage zu zitieren, dass »ein Papua« nicht unsterblich sein könne.<sup>23</sup> Das Problem von Identität löst Bendas Begriff der Menschlichkeit so keineswegs, vielmehr ist dieser gerade eine theoretische *Exposition* des Problems.

Eine weitere Instanz desselben Problems findet Benda im Katholizismus. Bezeichnenderweise begreift er die »Männer der Kirche« als »Clercs par excellence«.<sup>24</sup> Diese hätten ebenfalls den nationalen Partikularismus zulasten der Universalität des Christentums betont und hätten dies sogar als in Einklang mit den Lehren der Kirche verteidigt.<sup>25</sup> Freilich ist nationaler Katholizismus ein Oxymoron, wie Benda sehr wohl weiß. Das Problem von Identität und Universalität hat im Katholizismus Tradition und wurde im Zeichen der Mission verhandelt. Die Antwort des Zeitalters, das stärker als jedes andere durch das Benda'sche Ideal der Einheit der Vernunft und von deren Ausdehnung »über alle Gebiete des Geistes und des Lebens«<sup>26</sup> gekennzeichnet war, stellte der Begriff der Toleranz und der daraus resultierende Deismus dar.<sup>27</sup> Wir werden auf diesen theoretischen Strang zurückkommen. Soweit es Benda betrifft, scheint der Deismus keine Option zu sein, vielmehr begreift er das Christentum – gut katholisch – nach dem Galatherbrief als *eine Bruderschaft in Christus*,<sup>28</sup> um zugleich darauf hinzuweisen, dass die zeitgenössischen Katholiken sich nicht mehr »zur wahren Lehre ihres Herrn bekennen«.<sup>29</sup> Die Identität, die die nicht zufällig so genannten ›Clercs‹ universal setzen sollen, gewinnt hier erneut Profil.<sup>30</sup>

Nun gibt es neben den Geistlichen noch eine Kategorie von Intellektuellen, die Benda womöglich noch stärker reizen: die Historiker. Dies kann uns nicht überraschen. Eliot hat darauf hingewiesen, dass Identität erst durch Geschichte entsteht und Bendas Klassizismus, dessen Identitätsbedürfnis bereits klar geworden ist, bedingt eine Abhängigkeit von der Geschichtsschreibung. Benda selbst gibt zum Grund seiner Betonung der Rolle dieser Kategorie von Intellektuellen zum einen deren Ansehen beim Publikum,<sup>31</sup> doch ist andererseits deren Verrat zugleich »schockierend«.<sup>32</sup> Dieser Schock lässt sich mühelos auf die Rolle des Historikers als Identitätsstifter zurückführen. Das Ideal der Historiographie, das Benda zeichnet, ist das *sine ira et studio*, die »Unparteilichkeitsbedingung«.<sup>33</sup> Diese adressiert als Überparteilichkeit genommen die Forderung des Universalismus und kollidiert darin freilich unmittelbar mit dem Gedanken nationaler Identität. Benda kritisiert die »konsequente Bewußtheit, mit der seit etwa einem halben Jahrhundert gewisse deutsche Historiker und seit zwanzig Jahren auch die französischen Monarchisten<sup>34</sup> dem Nationalismus frönen. Dagegen stellt er etwa Voltaire und besonders Fustel de Coulangé, die »gewissermaßen die Charta der unparteiischen Geschichtsschreibung verkündet [...] haben.«<sup>35</sup>

Der Klassizismus Bendas steht hier gegen den Historismus der deutschen Geschichtsschreibung, den diese von Ranke geerbt hatte, und wir stoßen mit diesem auf ein weiteres Problemfeld, das wir noch zu behandeln haben werden.<sup>36</sup> Doch wird hier bereits klar, weshalb Benda sich gegen die historistischen Konzeptionen wendet. Auch der Historismus ist tief geprägt durch die Problematik von Identität und Universalität, doch ist die Lösung, die Ranke in die inzwischen sprichwörtliche Formel der Unmittelbarkeit jeder Epoche zu Gott gepresst hat, erheblich komplizierter als Bendas klassizistische Formel der Universalität der Menschlichkeit. Versucht Benda die Identität des Menschen abstrahierend auf ein Abstraktum zu reduzieren, um Universalität zu erreichen, betont der Historismus die jeweils konkrete historische Identität. Die Universalität wird dabei zum Problem und ihr Erhalt erfordert komplexe theoretische Mittel, deren romantische Wurzeln bekannt sind,<sup>37</sup> und deren Fundierung letztlich Diltheys Lebensphilosophie erforderte.

Dass die historistische Konzeption der Geschichte der klassizistischen Idee Bendas jedoch nicht konform sein kann, liegt auf der Hand, und auch die Vehemenz seines Einspruchs kann uns angesichts der Zentralität der zugrundeliegenden Frage nach dem Verhältnis von Identität und Universalität nicht überraschen. Benda räumt ein, dass den Forderungen Fustel de Coulanges an die Geschichtsschreibung auch die französischen Historiker, deren Nation es immerhin »zur ewigen Ehre gereichen wird [...], eine förmliche Verdammung der pragmatischen Historie ausgesprochen [zu haben]«,<sup>38</sup> nicht immer gerecht werden. In einer bemerkenswerten Fußnote hält der Gegner des Nationalismus fest, dass jedoch

»der Deutsche die Geschichte entstellt, um seine Nation zu glorifizieren, der Franzose sie hingegen zur Verherrlichung eines politischen Regimes verzerrt. Grob gesagt führen also die tendenziösen Philosophien der Deutschen zum internationalen, die der Franzosen zum Bürgerkrieg. Muß ich noch einmal anmerken, wie klar daraus die moralische Überlegenheit der letzteren hervorgeht?«<sup>39</sup>

Das moralische Argument, das den Bürgerkrieg rechtfertigt, führt Benda unglücklicherweise nicht.

Wir wollen noch ein letztes Problemfeld umreißen, das Benda anspricht. Ein zentraler Gegenspieler, der zwischen den Zeilen öfter durchscheint, als er tatsächlich erwähnt wird, ist Georges Sorel. Dieser ein wenig kuroise Denker hatte vierzehn Jahre zuvor seine *Réflexions sur la violence* veröffentlicht. Benda, der Sorel durchgehend als Moralisten bezeichnet, fasst deren Grundthese so zusammen: die Bürger (bzw. die Arbeiter)<sup>40</sup> »sollten sich keineswegs etwa bemühen, die Empfindung ihrer Verschiedenheit abzubauen und sich ihrer natürlichen Gemeinsamkeit zu besinnen, sondern im Gegenteil danach trachten, diese Verschiedenheit in ihrer ganzen Tiefe und Unauflöslichkeit zu fühlen.«<sup>41</sup> Er macht Sorels Lehre verantwortlich für den italienischen Faschismus wie den russischen Bolschewismus.<sup>42</sup> Nun ist freilich Sorels Lehre nahezu das exakte Gegenteil der Bendas und gerade die These, Sorel habe die Unauflöslichkeit des Konflikts betonen wollen, trifft schlicht zu, wie wir sehen werden. Daher ist die Präsenz Sorels im *Verrat der Intellektuellen* als verborgener Antipode nicht weiter verwunderlich. Für uns relevant ist jedoch ein anderer Punkt, den Benda Sorel entgegenhält. Er stellt diesen neben Nietzsche und zitiert zustimmende Nietzsche-Zitate aus den *Réflexions*, die das »Loblied des Kriegerlebens«,<sup>43</sup> das beide singen, illustrieren sollen. Diese stammen – erneut wenig überraschend – aus der *Genealogie der Moral*.<sup>44</sup> Nietzsche hatte zur Voraussetzung der »ritterlich-aristokratischen Werturteile«<sup>45</sup> eine »mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche, selbst übergeschäumende Gesundheit, samt dem, was deren Erhaltung bedingt: Krieg, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele, und alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemesutes Handeln in sich schließt«<sup>46</sup> erklärt. Sorel fährt fort, er »glaube, daß Nietzsche, wenn er nicht so sehr durch seine Erinnerungen als Philologieprofessor beherrscht gewesen wäre, gesehen hätte, daß der Typ des Herrn [Herv. i. O.] noch vor unseren Augen existiert«<sup>47</sup> und Benda kontrastiert diese »germanische« Perspektive der griechisch-römischen.<sup>48</sup> Zuletzt hält er fest, dass der moderne Clerc die Menschen lehre, »der Krieg besitze moralischen Wert an sich und müsse ohne Frage nach dem Nutzen geführt werden.«<sup>49</sup> Bendas folgendes, bewegendes Plädoyer gegen die Verherrlichung von Heldenmut, Ehre und Härte,<sup>50</sup> das die Erfahrungen der Ersten Weltkriegs im Rücken spürt, verweist auf eine *Strategie*, die eine heteronome Qualität zu dem bisherigen aufweist. Der Krieg um des Krieges willen ist ein Modus von Auseinandersetzung, dessen Defizienz absolut geworden ist. Was bereits in Sorels Worten auf-

scheint, ist die Kategorie der *Gewalt*, in der dieser Modus adressiert werden muss, auch wenn er nicht mehr begriffen werden kann.<sup>51</sup>

Letztlich wird vor diesem Hintergrund Bendas zuweilen naiv anmutender Klassizismus verständlich als Gegenpol der ebenso naiven Gewalt. Lyotard formulierte, der anklagende Intellektuelle müsse stets ein universelles Subjekt vertreten.<sup>52</sup> In gewisser Weise gelangt er zum selben faktischen Ergebnis wie Benda, nämlich dass es keine Intellektuellen mehr gebe.<sup>53</sup> Freilich denkt er im Unterschied zu Benda, dass es sie auch gar nicht mehr geben könne, da es – im Unterschied zum 18. Jahrhundert – »kein universelles Subjekt oder Opfer gibt, das in der Wirklichkeit ein Zeichen gäbe, in dessen Namen das Denken Anklage erheben könnte«.<sup>54</sup> Nun scheint dies die Identitätsproblematik Bendas zu verabsolutieren. Lyotards These von der Notwendigkeit der Setzung eines universellen Subjekts deckt sich mit unseren Analysen Bendas völlig – dieser kann den Verrat der Intellektuellen nur postulieren vor dem Hintergrund eines Klassizismus, dessen universale Werte die Frage nach ihrer Herkunft aufwarfen. Benda klagt im Namen der Menschheit, doch einer abstrakten Menschheit, deren konkrete Ausprägung er durchaus nicht seinen Begriff des Menschen vergiften lassen will. Der Verdacht liegt nahe, dass der Verrat der Intellektuellen und Lyotards Konstatierung des Fehlens eines universellen Subjekts zwei Seiten desselben Sachverhaltes sind. Benda setzt eine Identität absolut als die einer idealen Menschheit, deren Kongruenz mit der tatsächlichen Menschheit schlicht nicht gegeben ist. Freilich war sie dies auch nie gewesen, doch hatte man diesen Umstand noch mit dem Verweis auf ein ›Noch nicht‹ abtun können. Lyotards Thesen legen nahe, dass nicht nur der Missionsgedanke seine Überzeugungskraft verloren hatte, sondern auch die europäische Kulturheteronomie so weit kollabiert war, dass der Verrat der Intellektuellen nur mehr als logische Folge begriffen werden konnte.

Doch letztlich ist dieser soziologische Befund, wenn er korrekt ist, nur eine Frage von Faktizität. Bendas kategorialer Rahmen, den wir als Klassizismus bezeichnet haben, ist durchaus nicht abhängig von der Existenz einer einheitlichen Kultur, wenngleich deren Fehlen freilich als Verrat gewertet werden muss. Doch zeigt das Aufeinanderprallen von Norm und Realität den verborgenen Charakter dieses Klassizismus sehr deutlich auf: dieser basiert auf der Voraussetzung einer universalen Identität, deren Inkongruenz mit der existierenden Menschheit nur als Defizienz gedeutet werden kann und letztlich zur Mission aufrufen muss. Dies wiederum demonstriert seinen *antagonistischen* Charakter. Dieser ist freilich auf eine merkwürdige Art in ein Konzept von Universalität zurückgenommen und damit virtualisiert. Die faktisch antagonistische Stellung zu anderen Identitäten wird durch die Universalisierung geleugnet und nur noch negativ in der Figur des Verrates sichtbar. Der Verrat der Intellektuellen wird so verständlich als deren Abfall von der universalen Identität, die der Klassizismus als seine *raison d'être* voraussetzen muss. Deren eigene Problematik, die sie zu einem Modus von Antagonismus macht, haben wir

gesehen. Dieser Begriff wiederum wird klarer werden, wenn wir den Klassizismus neben andere *Modi von Antagonismus* stellen.

### § 3 Freund und Feind: Von Hegel zu Schmitt

Den Modus von Antagonismus *par excellence* bilden eine Klasse von Konzeptionen, die wir einmal tentativ Freund-Feind-Theorien nennen wollen. Deren gemeinsame Struktur wollen wir anhand einiger ihrer Instanzen genauer herausstellen, um so einen besseren Begriff der Kategorie des antagonistischen Modus überhaupt zu gewinnen.

Beginnen wollen wir mit Martin Heideggers Konzept von *Abständigkeit*, das im vierten Kapitel von *Sein und Zeit* eingeführt wird. Heidegger hatte zuvor die existenziale Struktur des Daseins als In-der-Welt sein analysiert, das eine erste Charakteristik des eigenen Seinsverständnisses in der Kenntnis des Verweisungszusammenhangs der Welt vorgefunden hatte. Nun ist eine rekurrente Schwierigkeit philosophischer Konstruktionen, die mit dem ›Subjekt‹ beginnen, erläutern zu müssen, woher das zunächst sich reichlich solipsistisch vorkommende Subjekt Kenntnis der Subjekthaftigkeit anderer Subjekte gewinnt. Die Schwierigkeit ist klar: ich bin mir meiner eigenen Gedanken bewusst, jedoch nicht der der anderen, die mir begegnen, und zumindest dem philosophischen Verstand kann es leicht einfallen, daran zu zweifeln, dass, was mir soeben begegnet und sehr ähnlich der Gestalt sieht, die ich im Spiegel sehe, ein Subjekt derselben Art ist, wie ich es bin. Eine ebenso rekurrente Lösung des Problems besteht darin, eine gewisse primäre Sozialität des Subjektes anzunehmen, die bereits vorgängig, mit Existenz des Subjektes, dessen Verständnis vom Anderen setzt. Diese Lösung scheint eine gewisse empirische Evidenz für sich zu haben und vor allem der Aufgabe zu entheben, die Subjekthaftigkeit des Anderen *ex nihilo* via Analogieschluss zu konstruieren.<sup>55</sup>

Einen derartigen Pfad wählt auch Heidegger, der freilich für sich in Anspruch nehmen kann, von vornherein die Kategorie des Subjektes vermieden zu haben. Es fällt zunächst auf, dass das Dasein als In-der-Welt-sein bereits dem Anderen an jeder Ecke begegnet: »Das Feld zum Beispiel, an dem wir ›draußen‹ entlang gehen, zeigt sich als dem und dem gehörig, von ihm ordentlich instand gehalten, das benutzte Buch ist gekauft bei..., geschenkt von... und dergleichen.«<sup>56</sup> Die Versuchung, den umherstehenden Anderen nun als bloßes Ding zu betrachten, umgeht Heidegger durch Rekonzeption: nicht etwa begegnet der Andere als Gegenstand, sondern »wir treffen sie ›bei der Arbeit‹, das heißt primär in ihrem In-der-Welt-sein. [...] Der Andere begegnet in seinem Midasein in der Welt.«<sup>57</sup> So, wie sich selbst als ein Ding zu verstehen, bereits ein defizienter Modus von Dasein ist, der das eigene Sein verkennt, verhält es sich auch mit dem Sein des Anderen: dieser ist genauso In-der-Welt-sein und ihn etwa als Ding zu begreifen kann nur einem Philosophen einfal-

len.<sup>58</sup> Diese Heidegger'sche Argumentationsfigur hat Epoche gemacht. Sie verweigert die Erklärung – in diesem Falle: der Subjekthaftigkeit des Anderen – unter Verweis auf die *ontologischen* Prämissen der Fragestellung.

Nun ist also der Andere als In-der-Welt-sein erwiesen worden, was Heidegger anschließend unschwer zum Anlass nehmen kann, die Welt als »Mitwelt« und daher das In-Sein als Mitsein zu charakterisieren.<sup>59</sup> Dies wiederum ist nichts anderes als die Idee primärer Sozialität unter fundamentalontologischen Vorzeichen: die Daseinsstruktur des Anderen bedarf keines Nachweises, da die Welt des Daseins immer schon Mitwelt ist und daher es selbst als Mitsein immer um den Anderen weiß.

Dies wiederum führt Heidegger unmittelbar auf die Kategorie, die für uns von Bedeutung ist: Nachdem die Konstruktion des Daseinscharakters des Anderen auf dessen In-der-Welt-sein und seinem Auftauchen in Verweisungszusammenhängen des Besorgens beruhte, muss Heidegger konsequent ableiten, dass

»[i]m Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, [...] ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen [ruht], sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der *Abständigkeit* [Herv. i. O.].«<sup>60</sup>

Aus der sozialen Charakteristik des Daseins ergibt sich so eine fundamentale Konkurrenzsituation zu den Anderen, die dem Dasein zwar verborgen bleiben mag, doch stets als Existenzial vorhanden ist. Wir wollen hier zwei Punkte festhalten, die in strukturähnlichen Konzeptionen wiederkehren werden. *Erstens* ist für Heidegger die Abständigkeit eine notwendige Folge der Konzeption des Daseins als Mitsein. Das Dasein ist In-der-Welt-sein, doch diese Welt ist Mitwelt und daher tritt der Andere stets eingebunden in die Sorge des Daseins um sein Sein auf. Dies bedingt notwendig die Sorge um seinen Abstand zum Anderen, selbst da, wo dieser nicht vorhanden ist.<sup>61</sup> Und *zweitens* steht in dieser Sorge um den Abstand zum Anderen das *Dasein selbst* auf dem Spiel. Die Abständigkeit ist so sehr ein Existenzial wie das Mitsein und sie ist eine Sorge um das eigene Sein. So wenig wie das Dasein solipsistisch gedacht werden kann, kann es selbst den Abstand zum Anderen auf sich beruhen lassen, da sich die Abständigkeit gerade aus dem Verhältnis zum *eigenen Sein* in der Form des Mitseins ergibt. Wir werden diesen beiden Momenten in anderer Gestalt wiederbegegnen.

Eine vorgängige Freund-Feind-Theorie geht auf Hegel zurück. Dieser hatte in der *Phänomenologie des Geistes* zunächst den Gang des Geistes bis zur Entwicklung des *Selbstbewusstseins* nachgezeichnet. Dem Bewusstsein, das noch nicht Selbstbe-

wusstsein ist, ist das Wahre ein Anderes als es selbst. Das Selbstbewusstsein überwindet diese Unterscheidung und erkennt dieses Andere als nichtig.

»Das Sein der Meinung, die *Einzelheit* und die ihr entgegengesetzte *Allgemeinheit* [Herv. i. O.] der Wahrnehmung sowie das *leere Innere* [Herv. i. O.] des Verstandes sind nicht mehr als Wesen, sondern als Momente des Selbstbewußtseins, d.h. als Abstraktionen oder Unterschiede, welche für [Herv. i. O.] das Bewußtsein selbst zugleich nichtig oder keine Unterschiede und rein verschwindende Wesen sind.«<sup>62</sup>

Diese Struktur des Selbstbewusstseins hat kuriose Folgen für dieses: es ist einerseits Bewusstsein, doch andererseits nur Bewusstsein *von sich selbst*. Die »sinnliche Welt«<sup>63</sup> ist Gegenstand des Bewusstseins, doch ist für das Selbstbewusstsein, das sich bewusst ist, dass alles, das es weiß, *es selbst* als Bewusstsein ist, dieses Bewusstsein selbst nichtig. Das Selbstbewusstsein ist beides: Bewusstsein »von Anderem« und Bewusstsein noch des Umstandes, dass dieses Andere nur *Bewusstsein* ist. Diese Folgerung ergibt sich gewissermaßen aus der Struktur des Begriffes des Selbstbewusstseins, denn dieser sagt bereits, dass das, was da bewusst ist, ein Bewusstsein ist. Nun charakterisiert Hegel in einem nächsten Schritt diese Struktur, die das Bewusste als nichtig und nur das Selbstbewusstsein als Wahres setzen kann, als *Begierde*. Das Selbstbewusstsein ist nur selbst, die sinnliche Welt und alles, was bewusst und wahrgenommen ist, ist nicht an sich, sondern ist nichtig. Dieses Negieren des Anderen, das die solipsistische Existenz des Selbstbewusstseins bedeutet, ist Begierde. Nun trifft hier das Selbstbewusstsein auf ein Problem, das uns bekannt vorkommt: dieses Andere, das das Selbstbewusstsein als nichtig setzt, ist *an sich* ebenfalls Bewusstsein.<sup>64</sup> Dies ist es zunächst nur *an sich*, weil für das Selbstbewusstsein es ja bereits als nichtig gekennzeichnet wurde. Diese Seinsweise des negativen Gegenstands des Selbstbewusstseins begreift Hegel als *Leben*. Und in der Erfahrung dieses Lebens und seiner prozessualen Gestalt, der *Gattung*,<sup>65</sup> stößt das Selbstbewusstsein, wie Hegel formuliert, auf die »Selbstständigkeit seines Gegenstandes«.<sup>66</sup> Dies ist nun freilich der Punkt, an dem sich Hegel die oben skizzierte Aufgabe stellt, die solipsistische Position – hier: des Selbstbewusstseins zu überwinden. Das begegnende Andere wurde zwar immerhin bereits als Leben bestimmt, doch ist durchaus nicht klar, dass dieses Leben auch seinerseits ein *Selbstbewusstsein* ist, was erst die notwendige Reziprozität ermöglicht, die die Lösung der gestellten Aufgabe erfordert. Hegels Benamung dieser reziproken Beziehung hat ihrerseits Schule gemacht. Das Selbstbewusstsein muss das selbstständige Andere *anerkennen*, und zwar als wiederum es selbst anerkennend: »Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend [Herv. i. O.].«<sup>67</sup> Doch stellt sich freilich die Frage, was das Selbstbewusstsein motivieren kann, dieses ein wenig enervierende Andere, das sich trotz seiner Nichtigkeit als Selbstständiges heraus-

gestellt hat, anzuerkennen. Hegels Antwort ist durchaus überraschend. Durch die Selbstständigkeit des Anderen hat sich bereits eine Form von reziproker Beziehung eingestellt und das Andere hatte sich als das Leben erwiesen. Nun begegnet hier beidseitig einem Selbstbewusstsein ein lebendiges Anderes, und hierin liegt für das Selbstbewusstsein gleichermaßen eine Herausforderung wie eine Chance: denn einerseits widerspricht das selbstständige Andere dem eigenen Anspruch des Selbstbewusstseins in der Negation des Anderen mit sich selbst eines zu sein. *Andrererseits* ist aber dieses Andere ein *Selbstbewusstsein* und diesen Umstand kann Hegel verwenden, um gerade in der Anerkennung des selbstständigen Anderen als Selbstbewusstsein das Selbstbewusstsein selbst zur Autonomie, nämlich zur Wahrheit seiner Gewissheit von sich selbst,<sup>68</sup> gelangen zu lassen. Denn der selbstständige Gegenstand des Selbstbewusstseins ist dann selbst *Selbstbewusstsein*: »Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand.«<sup>69</sup> Für Hegel steht hier viel auf dem Spiel, denn in dieser Struktur, die das Ich in das Wir übergehen lässt, wird er den Begriff des Geistes ansetzen und damit kann er den bewusstseinstheoretischen Ansatz der Phänomenologie des Geistes transzendieren. Das Selbstbewusstsein wird also selbst erst ganz in seiner Anerkantheit durch ein Selbstbewusstsein, das es selbst erwidern muss. Nun trifft es sich gut, dass sich das selbstständige Leben in der Wahrnehmung gezeigt hatte. Kann es dem Selbstbewusstsein nun gelingen, mit diesem in eine Beziehung reziproker Anerkennung einzutreten, ist das Selbstbewusstsein zu sich selbst gekommen. Was hierfür nur noch notwendig ist, ist, dass das Eine dem Anderen zeigt, dass es eben nicht nur selbstständiges Leben ist. Und dies ist der Punkt, an dem Hegel die durchaus überraschende Struktur des *Kampfes auf Leben und Tod* einführt. Der Kampf auf Leben und Tod mit dem Anderen wird charakterisiert als des Selbstbewusstseins »reine Negation seiner gegenständlichen Weise«.<sup>70</sup> Das Selbstbewusstsein beweist gewissermaßen dem Anderen, dass es selbst ein Selbstbewusstsein ist, indem es im Kampf auf Leben und Tod die eigene gegenständliche Seinsweise als Leben negiert. Das Selbstbewusstsein ist schließlich beides: Selbstbewusstsein für sich und lebendiger Gegenstand für das Andere. In der Negation dieses Lebens, »bewahrt«<sup>71</sup> sich das Selbstbewusstsein und erweist so dem Anderen – wie dieses umgekehrt dem Einen –, dass es nicht etwa nur Leben, sondern wahrhaft ein selbstständiges Selbstbewusstsein ist.

Dieser Ansatz, der den Kampf auf Leben und Tod, nachgerade zur *Voraussetzung* der Entstehung des Selbstbewusstseins erklären möchte, hat etwas erschreckendes. Freilich weist er dieselbe Charakteristik wie die Heidegger'sche Theorie in den genannten zwei Punkten auf, denn *erstens* ist der Kampf auf Leben und Tod eine notwendige Folge der Erfahrung des selbstständigen Anderen, *zweitens* steht dabei die Identität des Selbstbewusstseins selbst auf dem Spiel – denn es wäre nicht einmal Selbstbewusstsein, würde es sich nicht im Kampf bewahren.

Doch verliert diese Konzeption Hegels außerhalb des komplizierten Zusammenhangs der *Phänomenologie des Geistes* viel ihrer Überzeugungskraft und Axel Honneth hat nachgezeichnet, dass die Figur der Anerkennung bereits dort ihren ursprünglichen Bezug weitgehend verloren hatte. Er weist darauf hin, dass Hegels initialer theoretischer Ansatz in seinen Jenenser Frühschriften vielmehr gut aristotelisch auf einer »vorgängigen Intersubjektivität des Lebens der Menschen«<sup>72</sup> aufbaute, und dass Hegel – bereits in der Jenaer Realphilosophie – »den theoretischen Ertrag seiner Hinwendung zur Bewußtseinsphilosophie mit dem Preis des Verzichtes auf einen starken Intersubjektivismus bezahlt«<sup>73</sup> habe. Honneths eigenes anerkennungstheoretisches Projekt möchte auf den verschütteten Fundamenten der frühen Hegel'schen Theorie aufbauen. Seine Kritik richtet sich dabei keineswegs gegen die Figur des Kampfes als vielmehr gegen Hegels Bestimmung des *Gegners*:

»Ein anerkennungstheoretisches Konzept der Sittlichkeit geht von der Prämissen aus, daß die soziale Integration eines politischen Gemeinwesens nur in dem Maße uneingeschränkt gelingen kann, wie ihr von Seiten der Gesellschaftsmitglieder kulturelle Gewohnheiten entgegenkommen, die mit der Art ihres wechselseitigen Umgangs zu tun haben;«<sup>74</sup>

Diese Figur der Wechselseitigkeit, die freilich im Kampf auf Leben und Tod noch strukturell angelegt ist, verliert sich bei Hegel jedoch in dem Moment, in dem er im weiteren Fortgang der Realphilosophie den *Staat* als den Träger der intersubjektiven Sittlichkeit bestimmt, bzw. in der *Phänomenologie des Geistes* die Figur der gegenseitigen Anerkennung in die bekannte Dialektik von Herr und Knecht aufgehen lässt. Honneths eigene Konzeption ist hier sicherlich überlegen. Bezeichnend ist, dass die anerkennungstheoretische Basis bedingt, dass auch jene die Figur des Kampfes direkt aus der Erfahrung von Missachtung in der intersubjektiven Situation ableiten muss,<sup>75</sup> wenngleich Honneth freilich für sich in Anspruch nehmen kann, keine *apriorische* Notwendigkeit der Konfliktsituation ansetzen zu müssen. In jedem Fall ist auch für Honneth der Kampf um Anerkennung bestimmend für die persönliche Identität. Ausgehend von Meads »naturalistischer Transformation der Hegelschen Anerkennungslehre«<sup>76</sup> gelangt er zum Konzept der »intersubjektiven Struktur der persönlichen Identität«,<sup>77</sup> sodass die eigene Identität erst möglich wird auf Grundlage der erkämpften Anerkennung durch die Anderen. Freilich ist Honneths Konzeption um einiges freundlicher, als die zuvor analysierten Freund-Feind-Theorien doch weist sie die nämlichen Strukturmerkmale auf, was vor dem Hintergrund ihrer theoretischen Provenienz nicht überraschen kann.

Nun sind diese beiden Theorien jedoch streng vom Ich gedacht, das bei Heidegger das Dasein und bei Hegel das Selbstbewusstsein heißt. Zeitnah zu Heidegger treten diese Theorien in den Schatten von solchen, die an Stelle des Ich die Grup-

pe setzen. Freilich hatte diesen Weg bereits im Ausgang von Hegel der Marxismus beschritten, doch nahm dieser Weg einige komplizierte Windungen, die wir noch betrachten werden. Die Inflation von sozialisierten Freund-Feind-Theorien in den 1920er-Jahren ist allerdings frappierend. Wir wollen hier die einschlägigen Beispiele der Theorien Karl Mannheims, Carl Schmitts und Helmut Plessners untersuchen.

Mannheims *Ideologie und Utopie* (1929) war uns bereits aufgrund seines Konzepts der freischwebenden Intelligenz begegnet. Dieses wiederum sollte die Determinierung der Erkenntnis durch die gruppenspezifischen ›Denkstile‹ überwinden. Doch sind diese Denkstile nicht nur ein Erkenntnishindernis, sondern bedingen selbst den sozialen Konflikt. Die »Sinndeutungen«,<sup>78</sup> die Gruppen – und nicht etwa Individuen – entwerfen, geraten in Kontrast zueinander. Mannheim führt dabei das konfliktschwangere Nebeneinander von Denkstilen, das er an seiner Zeit erkennen möchte, auf die Heterogenisierung der Gesellschaft nach dem »Zusammenbruch des geistigen Monopols der Kirche«<sup>79</sup> zurück. Hatten vorher Erziehung und Tabus dafür gesorgt, dass verschiedene Sinndeutungen entweder gar nicht erst aufkamen, oder dann nicht geäußert werden konnten, tritt nun eine neue Konstellation von miteinander konkurrierenden Denkstilen auf. Diese wiederum müssen einander als *Ideologien* betrachten und das Denken des Gegners als »falsches Bewusstsein« abwerten.<sup>80</sup> Die Einführung des »totalen« Ideologiebegriffes korrespondiert damit dem Prekarwerden der jeweils einheitlichen totalen Ideologie, muss man interpretieren. Nun sind aber für Mannheim die Gegner in diesem Konflikt stets *soziale Gruppen* – und erst hierin ist eigentlich diese Theorie mit Recht eine Freund-Feind-Theorie zu nennen, da sie nicht nur Todfeinde und abständiges Mitsein kennt. Der Kernbegriff der Mannheim'schen Konzeption ist hier nun die *soziale Situation*:<sup>81</sup>

»Eine Situation wird zur Situation, wenn sie für die Mitglieder einer Gruppe in gleicher Weise definiert ist. Es mag wahr oder falsch sein, wenn eine Gruppe eine andere Ketzer nennt und als solche gegen sie kämpft, aber nur durch diese Definition wird der Kampf zu einer sozialen Situation.«<sup>82</sup>

Dieser Kampf von Gruppen gegen andere, die ihre spezifischen Denkstile nicht teilen, ist ein Prototyp der Freund-Feind-Theorien der 1920er-Jahre. Was sie von den Gedanken Heideggers und Hegels unterscheidet, ist der soziale Charakter der Konfliktsituation. Was sie freilich eint, sind erneut die verschiedentlich skizzierten Merkmale. Mannheims Begriff der sozialen Sinndeutung leistet hier bereits beides: einerseits bilden sich soziale Gruppen gerade *in* der gemeinsamen Teilhabe an Sinndeutungen aus, darin, die Welt so wie die anderen zu sehen.<sup>83</sup> Die gemeinsame Sinndeutung ist nicht eine Konsequenz der Gruppenzugehörigkeit, sie ist geradezu definierendes Merkmal. Andererseits sind aber konfligierende Sinndeutungen als soziale Situationen prädestiniert, in Kampf umzuschlagen, wenn nicht ausgleichende Tabus dies verhindern. Die Freund-Feind-Situation wird damit zur

notwendigen Folge des Wegfalls gesellschaftsübergreifender Sinndeutungen in deren negativer Funktion. So liegt in der sozial-sinndeutenden Weise, die Welt zu sehen, wie sie Mannheim versteht, die Herausbildung von gesellschaftlicher Identität überhaupt begriffen. Hervorzuheben sind dabei zwei Punkte: zum einen betont Mannheim immer wieder, dass damit nicht die Möglichkeit von Erkenntnis und der Existenz von Wahrheit überhaupt entfällt.<sup>84</sup> Zum Anderen bemerkenswert ist Mannheims Charakterisierung des Kampfes geistiger Kräfte als das *Aneinandervorbereiten*.<sup>85</sup> Dieses ergibt sich daraus, dass Diskussionen stets in konkreten Punkten geführt werden, auch dann, wenn der Gegner einer anderen Gruppe angehört, und damit der konkrete Punkt innerhalb seiner Welt einen zumindest partiell anderen Sinn haben muss. Dies wird jedoch in Auseinandersetzungen nicht thematisch, sodass beide Disputanten glauben müssen, sie würden über die gleiche Sache reden, während diese Sache für beide jedoch aufgrund der unterschiedlichen Weltsicht unterschiedlich verstanden ist. Dies bedingt – wenn nicht notwendig, so dann doch »von wenigen Ausnahmen abgesehen«<sup>86</sup> – die Form des *Aneinandervorbereitens*. Diese Beobachtung wird man zumindest der Tendenz nach an der eigenen Erfahrung nachvollziehen können. Sie induziert jedoch, in einiger Radikalität genommen, ein Konzept von *Inkommensurabilität* von Positionen, das uns noch beschäftigen wird.

Die Freund-Feind-Theorie par excellence, die auch unter diesem Namen zu einiger Berühmtheit gelangt ist, ist freilich die Carl Schmitts, die er in *Der Begriff des Politischen* (zuerst 1927, dann substantiell überarbeitet 1932 erschienen)<sup>87</sup> entwickelte. Schmitts Vorliebe für provokante Thesen ist bekannt, der hier einschlägige Text beginnt halbwegs legendär mit den Worten: »Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.«<sup>88</sup> Diese These kann zunächst zirkular anmuten, doch soll sie das Gegenteil leisten: Schmitt, der berühmteste Verfassungsrechtler seiner Zeit, betrachtete keineswegs den Staat als durch die Verfassung konstituiert, sondern als dieser vorgängig.<sup>89</sup> Diese Konzeption wirft dann freilich die Frage auf, was der Staat sei, wenn nicht das durch die Verfassung »konstituierte«. Diese Frage möchte Schmitt durch den Begriff des Politischen lösen. Soll dieser ein dem Ökonomischen, dem Ästhetischen und anderen Bereichen gegenüber abgrenzbarer Bereich sein, muss er, so Schmitt, sich kennzeichnen lassen, durch ihm zugrundeliegende spezifische *Kategorien*. Ähnlich der Gut-Böse-Unterscheidung des Moralischen müsste es dann eine »letzte Unterscheidung«<sup>90</sup> des Politischen geben, die dieses Gebiet prägt. Man ahnt es schon: diese Unterscheidung findet Schmitt in dem Begriffspaar von Freund und Feind.<sup>91</sup> Das Politische findet dort statt, wo es Freund und Feind gibt. Schmitt schärft dieses Begriffspaar durch martialische Formulierungen, wie etwa, sie seien »in ihrem konkreten, existenziellen Sinn zu nehmen, nicht als Metaphern oder Symbole«,<sup>92</sup> sie seien »keine normativen oder ›rein geistigen‹ Gegensätze«.<sup>93</sup> Die Freund-Feind-Beziehung, die das Politische konstituiert, ist, so will er deutlich machen, durchaus buchstäblich zu nehmen:

»Feind ist also nicht der Konkurrent oder Gegner im allgemeinen. Feind ist auch nicht der private Gegner, den man unter Antipathiegefühlen haßt. Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach kämpfende [Herv. i. O.] Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht.«<sup>94</sup>

Hierin wird mehrerelei kenntlich. Zum einen betrachtet Schmitt die Freund-Feind-Situation als eine Wir-Situation, was sich aus dem Begriff des Politischen ergibt. Der private Feind ist kein Feind im Sinne dieser Theorie.<sup>95</sup> Zweitens – und dies ist eine logische Folge der Intention der Theorie überhaupt – determiniert die Freund-Feind-Beziehung die Identität beider Seiten. Der Staat ist Staat durch das »ius belli«,<sup>96</sup> d.h. durch die Möglichkeit, gegen andere Staaten Krieg zu führen. Schmitt betont mehrfach, dass die faktische Neutralität eines Staates nichts an dieser Möglichkeit ändert, sondern vielmehr in dieser begründet liegt.<sup>97</sup> Ein Staat, der keinen Krieg führen kann, ist so verstanden nicht neutral, sondern überhaupt kein Staat mehr. In Schmitts charakteristischer Diktion: »Dadurch, daß ein Volk nicht mehr die Kraft oder den Willen hat, sich in der Sphäre des Politischen zu halten, verschwindet das Politische nicht aus der Welt. Es verschwindet nur ein schwaches Volk.«<sup>98</sup> Die Freund-Feind-Beziehungen konstituieren damit allererst den Staat. Darüber hinaus sind sie eine – möglicherweise notwendige – Folge des Begriffs des Politischen überhaupt: »Es gibt deshalb auf der Erde, solange es überhaupt einen Staat gibt, immer mehrere Staaten«.<sup>99</sup> Dies ist freilich eine Folge der Begriffsbestimmung, denn wenn es nur noch einen Staat gäbe, der friedlich die Erde umspannt – und Schmitt räumt ein, dass diese Möglichkeit theoretisch konzipierbar ist, allein, man glaubt ihm diese Konzession nicht ganz...<sup>100</sup> –, dann wäre dieser Staat kein Staat mehr: »Die Menschheit [Herv. i. O.] als solche kann keinen Krieg führen, denn sie hat keinen Feind, wenigstens nicht auf diesem Planeten.«<sup>101</sup> Die Konzeption eines universalen Staates misslingt auf der Grundlage des Schmitt'schen Konzepts des Politischen. Dies überrascht nicht. Wir haben gesehen, dass auch die hier skizzierte Freund-Feind-Beziehung auch in dieser Ausprägung nicht nur eine – zumindest faktische – Notwendigkeit aufweist, sondern erst die Identität der Konfliktpartner konstituiert. Ein Staat, der ja erst Freunde und Feinde im politischen Sinn haben kann, ist kein Staat mehr, wenn er keine Feinde mehr hat, da er universal geworden ist. Diese Problematik der Konzeption einer universalen Identität hatten wir bereits mehrfach angetroffen. Habermas ist auf dieselbe Schwierigkeit in der an Hegel orientierten Behandlung der Frage gestoßen, wie ein *Individuum* in einer postkonventionellen Gesellschaft eine Identität ausbilden könne. Da sich die Identität des Ich »nur an der übergreifenden Identität einer Gruppe ausbilden«<sup>102</sup> könne, andererseits aber sich die konventionellen sozialen Identitätsträger von Familie bis Nation »nach universalistisch zu rechtfertigenden Normen [...] nicht mehr privilegieren«<sup>103</sup> lassen, stellt sich die Frage, welche Gruppe dann als identitätsstiftende fungieren könnte:

»Entsprechend müßte die staatsbürgerliche oder nationale Identität zu einer weltbürgerlichen oder universalen Identität erweitert werden. Aber kann eine solche Identität überhaupt einen genauen Sinn haben? Die Menschheit im ganzen ist eine Abstraktion und nicht eine Gruppe im Weltmaßstab, die in ähnlicher Weise wie Stämme oder Staaten eine Identität ausbilden könnte – jedenfalls so lange nicht, wie sie sich nicht ihrerseits, vielleicht in Abgrenzung gegen andere Populationen des Weltraums, wiederum zu einer partikularen Einheit zusammenschließt.«<sup>104</sup>

Auf Habermas' eigene Lösung dieser Problemstellung werden wir andernorts zurückkommen. Doch illustriert die frappierende Ähnlichkeit dieser Analyse zu der Schmitts, insbesondere in der kuriosen Figur des fiktiven Angriffs der Außerirdischen, einmal mehr den Zusammenhang der Freund-Feind-Theorien mit der Frage nach Identität, die sich uns bereits mehrfach aufgedrängt hat.

Schmitts Theorie ist sicherlich die bekannteste ihrer Art. Wir wollen jedoch zuletzt noch eine weitere Theorie betrachten, nämlich die Konzeption Helmuth Plessners, die dieser in *Macht und menschliche Natur* (1931) auf Grundlage seiner 1928 erschienenen anthropologischen Abhandlung *Die Stufen des Organischen und der Mensch* entwickelt hat. Die Ähnlichkeit zu Schmitts Theorie mag freilich nicht zuletzt in einem wechselseitigen Rezeptionszusammenhang begründet sein.<sup>105</sup> Plessner geht nicht von einem staatsrechtlichen Begründungsproblem aus, sondern von der eigenen philosophischen Anthropologie. Die Frage scheint zunächst zu lauten, wie weit Politik zum Wesen des Menschen gehöre,<sup>106</sup> und damit wäre sie eine anthropologische Frage unter anderen. Unter der Hand explodiert das Forschungsfeld und Plessner gelangt zu der Aussage, philosophische Anthropologie sei – möglicherweise – »nur als politische möglich«.<sup>107</sup> Diese Explosion hat methodische Gründe. Plessner arbeitet sich an der Fragestellung ab, ob philosophische Anthropologie empirisch oder apriorisch zu verfahren habe. Ersteres widerspräche ihrem Erkenntnisinteresse, da »eine empirische Wesenslehre [...] ein Unding [ist], sie widerspricht dem Wesenscharakter«.<sup>108</sup> Soll die philosophische Anthropologie das – im starken Sinne des Wortes begriffene – Wesen des Menschen ermitteln können, so kann sie nicht empirisch verfahren. Andererseits kann sie auch nicht apriorisch verfahren, da sich damit ein diffiziler *circulus vitiosus* ergäbe: der Mensch soll als »Zurechnungssubjekt seiner Kultur«<sup>109</sup> begriffen werden, d.h. als das, was erst die faktisch ›menschheitliche‹ Kultur hervorgebracht hat. Diese methodische Vorentscheidung determiniert dann aber in einer apriorischen Analyse bereits das Ergebnis: »Ein wenn auch nur methodisch gemeinter Apriorismus führt zwangsläufig zur universalistisch-rationalistischen Ontologisierung menschlichen Wesens.«<sup>110</sup> Dieser Zirkel scheint zunächst gekünstelt, denn im Grunde meint er, dass eine Wesensanalyse des Menschen nur zu einem Ergebnis gelangen kann, das dessen Wesen so konzipiert, dass zumindest prinzipiell die Bedingungen der

Schaffung der faktisch geschaffenen Kultur gegeben sind. Das scheint nicht zu viel verlangt zu sein, vielmehr erschiene jede andere Konzeption *prima facie* nachgerade widersinnig. Verständlich wird Plessners Stoßrichtung erst *ex post* anhand seines Rückgriffs auf die Lebensphilosophie, mittels derer er das Wesen des Menschen radikal *dynamisiert*. Er macht zum Grundbegriff – soweit man noch von einem solchen sprechen kann – gerade die *Unbestimmtheit* dessen, was Mensch sein heißt: Die »Entscheidung über das Wesen des Menschen [könne] nicht ohne seine konkrete Mitwirkung, also in keiner neutralen Definition einer neutralen Struktur gesucht werden [...], sondern nur in seiner Geschichte als eine ständig neu erwirkte Entscheidung«.<sup>111</sup> Das meint: es gibt nicht *ein* Wesen des Menschen, sondern was das Wesen des Menschen ist, ist stets Produkt von dessen jeweils gegenwärtiger Entscheidung, seines Entwurfs von sich selbst. Das Wesen des Menschen ist seine eigene Entscheidung. Dies wiederum ermöglicht Plessner, die Selbstkonzeption des Menschen *als Macht*<sup>112</sup> zu fassen: »In der Fassung seiner selbst als Macht faßt der Mensch sich als geschichtsbedingend und nicht nur als durch die Geschichte bedingt.«<sup>113</sup> Gerade die Unbestimmtheit des Menschen ermöglicht ihm sich selbst als Bestimmenden und damit als Macht zu konzipieren. Dies wiederum führt ohne weitere Umwege zu der Aussage: »Der Mensch [...] steht als *Macht* [Herv. i. O.] notwendig im *Kampf um sie* [Herv. i. O.], d.h. in dem Gegensatz von Vertrautheit und Fremdheit, von *Freund* und *Feind* [Herv. i. O.].«<sup>114</sup> Dies ergibt dann den zu erweisenden politischen Charakter der Anthropologie insofern als der Mensch als Gegenstand der Anthropologie selbst sein Wesen bestimmt und sich daraus die Freund-Feind-Struktur ergibt, die seine Konzeption von sich selbst anderen solchen Konzeptionen opponiert. Die Freund-Feind-Beziehung ist damit erstens eine anthropologische Konstante – mehr noch, es ist ein Strukturelement des Mensch-Werdens als Selbstkonzeption. Zweitens definiert sie die Identität des Menschen als eines Entwurfs von sich selbst – in einem sehr starken Sinn, denn auf dem Spiel steht hier die Identität *als Mensch* überhaupt. Dies fügt den bekannten Aspekten der Freund-Feind-Theorien einen überraschend neuen hinzu: sie entwirft die überall problematische Universalität der Identität gewissermaßen virtuell als die des Kampfes. Zwar scheint in Plessners Konzeption zumindest theoretisch durchaus Raum zu sein für eine universale Identität als weltüberspannender Entwurf des Menschen von sich selbst – doch hätte *diese selbst* dann notwendig die Struktur von Macht und damit des Kampfes um diese. Die einzige Universalität, die hier denkbar ist, ist die des Menschen als um seine Identität kämpfenden.

Die Analyse der Freund-Feind-Theorien ergab einen rekurrenten Verweis auf die Frage der Identität: einerseits figurierte in jeder der Theorien die Freund-Feind-Beziehung als notwendige Folge zumindest des Auftretens verschiedener Identitäten und andererseits – was sich vor diesem Hintergrund nun als Kehrseite herausstellen mag – *konstituierte* diese Beziehung erst die Identitäten. Das Konzept von Identität wird in diesen Theorien differenziell gebildet. Identität kann es nur geben als unter-

schieden von einer anderen Identität, doch dadurch treten diese beiden Identitäten unweigerlich in einen Konflikt ein. Eine *universale Identität* stellt sich so als eine *contradictio in adiecto* dar.

Wir wollen noch auf einen Punkt an dieser Stelle hinweisen: in all diesen Theorien begegnete die Figur des Kampfes, gar des Krieges – doch stets als *Möglichkeit*. Die Freund-Feind-Situation bringt die Möglichkeit der Gewalt mit sich – doch ist sie selbst keine gewalttätige Situation. In jeder der betrachteten Theorien wurde die *tat-sächliche Gewalt* als bloße Möglichkeit virtualisiert. Dies scheint notwendig zu sein, wie an anderer Stelle noch sichtbar werden wird.<sup>115</sup>

Die Freund-Feind-Theorien bilden die zweite Klasse *antagonistischer Auseinandersetzungen*, die wir betrachtet haben. Sie unterscheidet von Bendas Klassizismus der Verzicht auf die *universale Identität*, die Benda – wenngleich unter Schwierigkeiten – noch fordern musste. In gewissem Sinn bilden sie zugleich die paradigmatische Klasse von Antagonismen, wie der Name bereits suggeriert. Wir wollen jedoch, bevor wir diese Kategorie verlassen, noch einige andere Modi von Antagonismus betrachten.

## § 4 Littérature engagée

Es ist an dieser Stelle illustrativ einen Blick auf die *Literatur* zu werfen, genauer: auf Verortungen der Literatur innerhalb eines antagonistischen Modus. Wenn nämlich in Freund-Feind-Theorien Gewalt nur virtualisiert vorhanden ist, steht zu erwarten, dass die Konfliktsituation auf andere Weise zur Erscheinung kommen wird. Die friedliche Koexistenz ist in ihnen, wie wir gesehen haben, nur als negative Form ihrer eigentlichen Tendenz konzipiert, umgekehrt führt die Figur realer Gewalt, wie wir ebenfalls sehen werden, zum Kollaps der Situation. Freilich werden Freund-Feind-Situationen aufgrund ihres existenziellen Charakters zur Austragung auf vielen Feldern tendieren. Doch ist gerade für den konkreten historischen Kontext der oben betrachteten Theorien die Literatur von Interesse, zum einen weil sie *de facto* ein wichtiger Faktor in sozialen Wirkungszusammenhängen des frühen 20. Jahrhunderts war, zum anderen aber, weil in antagonistischen Konzeptionen, die die Literatur einbegreifen, regelmäßig ein Begriff begegnet, der für unseren weiteren Zusammenhang von zentraler Bedeutung sein wird: der der *Kultur*. Die inzwischen klassischen Analysen Raymond Williams' werden wir zu gegebener Zeit rekapitulieren, es ist an dieser Stelle nur wichtig einen Punkt in Erinnerung zu rufen: der Begriff der Kultur ist ein *historisches Konzept*, das durchaus unterschiedliche Dinge gemeint hat, und Williams' Konzept der *common culture*, auf das wir zurückkommen werden, ist ein *Gegenprogramm* zur verbreitetsten Konzeption von Kultur. Diese wiederum ist für unseren aktuellen Kontext absolut einschlägig.

Eine zentrale Entwicklungslinie dieser Konzeption führt von Matthew Arnold über T. S. Eliot zu F. R. Leavis. Arnold und Leavis waren Dichter und Kulturkritiker in Personalunion, Leavis war Literaturwissenschaftler von Profession, doch begriff er die Kulturkritik gewissermaßen als deren letztes Ziel. Matthew Arnold hatte 1869 in seinem vielrezipierten Werk *Culture and Anarchy* einen Begriff der Kultur entwickelt, der diese formal als innere Perfektion fasste. Das konkrete Maß der Größe, die perfektioniert werden soll, blieb, wie diese selbst, dabei eigentlich unbestimmt. Arnold rekurriert regelmäßig auf Metaphern, wie die Beschreibung, Kultur sei »sweetness and light«,<sup>116</sup> zu verstehen als »beauty and intelligence«,<sup>117</sup> und sei darin verwandt der Dichtung und der Religion.<sup>118</sup> Die Dichtung selbst folgt dem Ideal der Schönheit, doch genügt sie nicht zur Perfektion, da ihr die Moralität fehlt, deswegen muss auch die Religion ihr zur Seite stehen. Die Dichtung der Griechen, die beides zugleich war, ist deswegen »of such surpassing interest and instructiveness for us, though it was [...] a premature attempt, an attempt which for success needed the moral and religious fibre in humanity to be more braced and developed than it had yet been.«<sup>119</sup> Die moralische wie ästhetische innere Perfektion stellt Arnold gegen das Vertrauen in die »machinery«.<sup>120</sup> Diese Gegenüberstellung wird zu einem zentralen Ingredienz der an Arnold anschließenden Kulturkritik. Die Metapher von der »machinery« und der ihr kontrastierten ›Organizität‹ hat eine enorme Wirkungskraft entwickelt. Die industrialisierte Welt und der ökonomische Liberalismus werden assoziiert mit einer Mechanisierung der Gesellschaft, die wiederum dadurch dem Untergang – von der Anarchie Arnolds bis zur Verfallenheit Heideggers – geweiht ist, wenn nicht ein natürlich-organisches Gegenmittel gefunden werden kann.<sup>121</sup> Arnold sieht dieses in der Kultur als innerer Perfektion. Dies wirft für ihn wie für seine Nachfolger umgehend die Frage auf, wer denn – wenn die Kultur die ganze Gesellschaft retten soll – der Träger dieser Kultur sein könne. Wir kennen Bendas Antwort auf diese Frage. Arnolds Ansatz weicht von dieser Linie ab. Er skizziert eine Dreiteilung der britischen Gesellschaft in die Barbaren, die Philister und die Masse (»populace«). Diese Restrukturierung dient einer konzeptuellen Recharakterisierung vorgegebener Klassenstrukturen, wenngleich stets durchscheint, dass er als Barbaren die Aristokraten, als Philister die »middle class«<sup>122</sup> und als Masse die Arbeiter verstanden haben möchte. Doch eine direkte Folge der individualistischen Konzeption von Kultur als innerer Perfektion, ist, dass sich diese dann nicht an eine Klasse binden lässt:

»Therefore, when we speak of ourselves as divided into Barbarians, Philistines, and Populace, we must be understood always to imply that within each of these classes there are a certain number of *aliens* [Herv. i. O.][...], – persons who are mainly led, not by their class spirit, but by a general *humane* [Herv. i. O.] spirit, by the love of human perfection; and that this number is capable of being diminished or augmented.«<sup>123</sup>

Dies entwirft Arnolds Kulturprogramm. Sein Begriff der Kultur ist einerseits sehr ähnlich dem Bendas in seinem Klassizismus, doch ergibt sich aus seiner Idee der inneren Perfektion eine Demokratisierung der Kulturträgerschaft. Unabhängig von der Klassenzugehörigkeit kann Kultur ›erworben‹ werden – und dies ist die Hoffnungsperspektive für das verfallende Land: denn die Anzahl der an den ewigen Werten Orientierten ist variabel. Gelingt es also, diese durch Erziehung zu steigern, kann das Verfallen an die obskure *machinery* aufgehalten werden.

Dies wirft zwei Fragenkomplexe auf, auf die wir zurückkommen werden: den nach der *Erziehung* und die Frage nach den ›Massen‹. Arnolds Konzeption der Kultur ist in ihrem Bezug auf die ewigen Werte und ihrer Bindung der Humanität an Religion und Ästhetik denselben Einwänden ausgesetzt, die wir an Eliot und Benda bereits erarbeitet hatte. Die tentative Popularisierung der Kultur dagegen unterscheidet Arnold von Benda. Im Gegensatz zu diesem sieht er die Kultur nicht im Besitz der *clercs* – höchstens faktisch – sondern in ihrer Humanität als potentielle Perfektion der gesamten Menschheit.

Dieser Impetus hat sich bei Eliot freilich verloren. An die Stelle der zumindest virtuellen Ubiquität von Kultur als innerer Perfektion tritt etwas, das man ›trickle-down culture‹ nennen könnte. Eliot beschreibt eine »continuous gradation«<sup>124</sup> der Gesellschaft, in der von ›oben‹ nach ›unten‹ eine abnehmende kulturelle Spezialisierung vorliegt und betont, dass mit dieser »more conscious culture«<sup>125</sup> auch eine größere Verantwortung einhergeht. Eliot setzt an Stelle der Benda'schen Zweitteilung ein kontinuierliches Spektrum, doch wird bereits aus seiner vorgreifenden Widerlegung des naheliegenden Vorwurfs eines Aristokratismus und seiner Verteidigung der »élite«<sup>126</sup> klar, das er hierin Benda bereits näher steht als Arnold.

Leavis zuletzt, der eine zwiespältige Beziehung zu Eliot, und eine große Affinität zu Arnold hatte, fand sich einer komplizierten Problemstellung gegenüber. Einerseits teilte er Arnolds Befürchtung, die *machinery* werde die Kultur zerstören,<sup>127</sup> – schlimmer noch: »it is vain to resist the triumph of the machine«<sup>128</sup> – und die bei Arnold noch als rein faktisch gemeinte Feststellung, es sei »a very small minority that the discerning appreciation of art and literature depends«.<sup>129</sup> Doch kann er Arnolds Hoffnungen für eine Popularisierung der Kultur nicht übernehmen, da er sich der Realität einer entstehenden »Massenkultur« gegenüber sieht: »It is equally vain to console us with the promise of a ›mass culture‹ that shall be utterly new. It would, no doubt, be possible to argue that such a ›mass culture‹ might be better than the culture we are losing, but it would be futile: the ›utterly new‹ surrenders everything that can interest us.«<sup>130</sup> Selbst wenn, so Leavis, die neue Massenkultur sogar *besser* wäre – sie wäre nicht mehr *dieselbe*, und damit nicht von Interesse. Das Konzept, das ihn zu dieser Aussage zwingt, ist das nämliche, das bereits im Titel seines ersten Hauptwerkes *For Continuity* (1933) anklingt. Es ist die *Kontinuität*, die Tradition, die eine Kultur erst wertvoll macht. Freilich wird vor diesem Hintergrund die Idee einer ›neuen Kultur‹ zu einem inhärenten Widerspruch.

Leavis leitet daraus die Aufgabe des Literaturwissenschaftlers ab, die Kontinuität der Kultur zu sichern und die klassischen Werke von Dante bis Hardy<sup>131</sup> am Leben zu erhalten. Der Einfluss, den diese Konzeption entwickelt hat, war enorm. Die Wirkung, die der ›Leavismus‹ hatte, war dabei kurios zweiseitig, denn der Klassizismus seines Gehaltes war radikal konservativ, andererseits war gerade Leavis' Konzeption der *kulturellen* Aufgabe des Literaturwissenschaftlers und des sozialen Wirkungszusammenhangs, in den er die Literatur stellte, geeignet die Tradition des 19. Jahrhunderts zu rekonfigurieren, die den Literaturwissenschaftler gewissermaßen als einen Priester des Genie-Kults instituiert hatte.

Die so skizzierte Linie stellt gewissermaßen die klassizistisch-antagonistische Konzeption von Kultur – noch verstanden als Hochkultur, und besonders repräsentiert durch die Literatur – dar. Von Arnold bis Leavis hält sich das Bild der Bedrohung der Identität der Gesellschaft durch die Maschine und die Metaphorik der lebendigen Kontinuität gegen die Mechanik der Industrialisierung. Zum Bezugspunkt wird stets die klassische Literatur, zum Problem werden regelmäßig die Massen und der hauptsächlich differenzierende Faktor ist die Einschätzung der Möglichkeit, den Massen Dante nahezubringen oder ihn zumindest vor ihnen zu retten.

Die Kultur gerät dabei zur *Repräsentation von Identität*. Was wir bislang als eine Frage der Identität der Gesellschaft kennengelernt haben, wird in der Arnold-Leavis-Linie zu einer Frage von Kultur als der Form, in der Identität begegnet. Dies ist der Grund, weshalb Eliot Kultur als einen »whole way of life«<sup>132</sup> begreift. Kultur umfasst mehr als die Literatur,<sup>133</sup> wenngleich diese regelmäßig zu ihrem paradigmatischen Träger kristallisiert wird. Der Begriff der Kultur wird hier eingeführt als ein Surrogat der Identität, das dieses Konzept erst zugänglich macht.

Wenn nun diese Linie gewissermaßen die kulturtheoretische Adaption des klassizistischen Modus von Antagonismus darstellt, kann man fragen, wie die Rolle der Literatur in einer Freund-Feind-Theorie begriffen werden wird. Der Begriff, der hier Schule gemacht hat, ist der Sartres von der *littérature engagée*. Sartre geht dabei von einer eigenwilligen Eigeninterpretation der Phänomenologien Husserls und Heideggers aus, die ihn in seinem Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* (1943) auf den Begriff des Nichts und den daraus resultierenden Begriff der Freiheit verweist. Vermittelt wird beides durch die Angst. Dieser auf Kierkegaard und Heidegger zurückgehende Gedanke hat eine diffizile Struktur: Heidegger hatte von Kierkegaard die Unterscheidung von Angst und Furcht als ›verfallender‹ Form der Angst übernommen. Die Angst wird dabei der Modus, in dem es dem Dasein rein um sein eigenes Sein geht, ohne dass es dabei mit konkreten Sorgen sich beschäftigt. Vielmehr ist der bloße Umstand, dass das Dasein sich gewissermaßen selbst entwirft, der Grund der Angst. Sartre reinterpreiert diesen Umstand nur leicht, indem er ihn als den Punkt bestimmt, an dem das ›Nichts‹ in die Welt des Menschen tritt: »Das Bewusstsein, seine eigene Zukunft nach dem Modus des Nicht-Seins zu sein, ist genau das, was wir *Angst* nennen.«<sup>134</sup> Die Angst wird so verstanden als Bewusstsein des uner-

träglichen Umstandes, das, was ich sein werde, ich schlicht (noch) nicht bin – und eben darin liegt meine Freiheit: »Wenn *nichts* mich zwingt, mein Leben zu retten, hindert mich *nichts*, mich in den Abgrund zu stürzen.«<sup>135</sup> Aus diesem »existenzialistischen« Freiheitsgedanken, leitet Sartre auch die Aufgabe der Literatur ab. Die bekannteste Darstellung dieses Gedankens ist sein Essay *Was ist Literatur?* von 1948. Sartre betont die Wesentlichkeit der Rezeptionssituation für die Existenz des literarischen Werkes. Für sich selbst schreiben kann wesentlich nicht dasselbe sein, wie für einen anderen, argumentiert er, da man stets alle Entscheidungen bereits selbst getroffen habe. Dies bedingt, dass der Leser eine tragende Rolle dabei spielt, die Literatur zu ihrer Existenz kommen zu lassen – und das erlaubt es Sartre, das Werk als einen »Appell« zu charakterisieren.<sup>136</sup> Erst im Akt des Lesens entstehe der »ästhetische Gegenstand«<sup>137</sup> und damit werde der Leser zu einem Koproduzenten. Nun bedingt ein Appell an die Freiheit bereits ein Maß an *Engagement*.<sup>138</sup> Eine »ungerechte Welt«<sup>139</sup> des Werkes entwirft nämlich dann am Ende nicht der Autor, vielmehr »zwingt«<sup>140</sup> der Autor den Leser, diese selbst zu erschaffen. Wenn nun aber ich diese Welt erschaffen habe, dann bin ich dadurch immer schon zu einem gewissen Grade von ihr tangiert, muss mich um sie sorgen. Eine ungerechte Welt, die ich geschaffen habe, muss mich daher stets empören, sie kann mich nicht kalt lassen – so Sartres Ableitung des Engagements des Lesers aus dem Freiheitsgedanken. Die Freiheit von Autor und Leser wird damit zur Garantie des »moralischen Imperativs« im ästhetischen. <sup>141</sup>

Bekanntlich stellt Sartre diese Konzeption von engagierter Literatur gegen die Konzeption des *Lart pour l'art*. Die Situation der Freiheit bedingt, dass Literatur stets ein Engagement von Autor und Leser erzeugen muss, das letztlich zum Ziel haben muss, »[d]ie Freiheit [zu] verteidigen«.<sup>142</sup> Dass Sartre dabei vor allem an den Kampf gegen den Faschismus denkt, wird aus seinen Beispielen klar. Literatur wird so zu einem Mittel der Auseinandersetzung, das die Empörung des Lesers gegen die Ungerechtigkeit zu stellen vermag. Die Aufgabe der Literatur verschiebt sich von der Bewahrung einer kulturellen Identität zu einer Waffe im Kampf gegen das Böse, so muss man Sartre wohl verstehen.

Adorno hat freilich Sartre vorgeworfen, dass »die vorgezeichnete Form der Alternative, in der Sartre die Unverlierbarkeit von Freiheit beweisen will, [...] diese [aufhebe]«.<sup>143</sup> Sartres eigene Stücke, die mehr dramatische Darstellungen von Philosophie sind, verlieren gerade in ihrer Darstellung der schonungslosen Freiheit der Wahl den engagierten Charakter – einerseits, weil darin der »Inhalt mehrdeutig [wird], für den der Dichter sich engagiert«,<sup>144</sup> denn wenn dieser nurmehr die abstrakte Situation der Freiheit darstellt, ist gerade die engagierte Entscheidung darin suspendiert – und andererseits, weil diese Situation von Freiheit selbst von der konkreten Entscheidungssituation abstrahiert: sie ist »gleichgültig dagegen, daß deren eigene Möglichkeit abhängt von dem zu Wählenden.«<sup>145</sup> Sartres Stücke, so Adorno, sind zu sehr Existenzphilosophie als dass ihr Engagement mehr sein könnte als

die »[leere] Behauptung« von Freiheit.<sup>146</sup> Adornos eigenes Kunstideal kann freilich schlecht zu Sartres Stücken passen, betont es doch gerade den hermetischen Charakter der Kunst als deren Wirkungspotential: »Kafkas Prosa, Beckets Stücke oder der wahrhaft ungeheuerliche Roman ›Der Namenlose‹ üben eine Wirkung aus, die gegenüber die offiziell engagierten Dichtungen wie Kinderspiel sich ausnehmen; sie erregen die Angst, die der Existentialismus nur beredet.«<sup>147</sup> Dass umgekehrt gerade diese Kunst in ihrer Hermetik ein schier unbegrenztes Interpretationspotential trägt und zugleich ihren Rezipientenkreis stark verengt, steht auf einem anderen Blatt. Letztlich hat Adornos Ansatz stets die Konsequenz, die Kultur erneut zum Eigentum der Happy Few zu machen, die er freilich als tragische Gestalten begreifen will.

Adorno selbst nennt gewissermaßen als – ebenso verurteilte – Alternative die Stücke Brechts. Deren Wirkkonzept ist tatsächlich noch einmal ein anderes. Es fällt auf, dass die paradigmatischen Exempel sogenannter »engagierter« Literatur stets in die Kategorie des Dramas fallen und man ist versucht, die unmittelbar soziale Rezeptionssituation des Theaters als Grund zu vermuten. Diese Konstruktion hätte freilich Geschichte, denn sie entspricht der aristotelischen Lehre von der Katharsis – doch scheint diese implizit eine fundamentale Homogenität der Rezipienten vorauszusetzen: was dem einen Angst und Schaudern ist, ist dem Anderen Schadenfreude, und was dieser als Schicksal versteht, ist jenem Folge inhumaner Klassenstrukturen. Szondi hat in geschichtsphilosophisch-Lukács'scher Terminologie die Vermutung geäußert, dass Brechts Konstruktion des epischen Theaters durch ein »Problematischwerden der zwischenmenschlichen Beziehungen«<sup>148</sup> bedingt sei, die das Drama selbst in Frage stelle. Die epische Distanz, die Brecht programmatisch fordert, und die die Situation des Theaters mit der narrativen Position versöhnen will, soll ihm ermöglichen, die Verhältnisse darzustellen, ohne den Rezipienten in eine passive Rolle zu versetzen. Die zugrundeliegende Figur ist die der *Didaktik* – und dieser Begriff kaschiert eine problematische Opposition: die von Aufklärung und Demagogie.<sup>149</sup>

Die Kategorie der *Identität* von sozialen Gruppen trägt eine Indikation des Problems mit sich, denn eine Gruppenidentität basiert auf *Identifikation* von Gruppenmitgliedern. Dies wirft die Frage auf, wie Gruppenmitglieder dazu kommen, sich mit einer Gruppe zu identifizieren, und bekanntlich ist ein wesentlicher Faktor hier die sogenannte Sozialisation.<sup>150</sup> Inwiefern nun die Erziehung eines Kindes zu einer Person und die eines Erwachsenen ein anders gearteter Fall ist, wird noch zu erörtern sein. Die aufklärerische Kategorie der Mündigkeit mag aber zum *experimentum crucis* reichen. Das Ziel von Aufklärung ist Autonomie, das Ziel von Demagogie deren Gegenteil. Für Brechts Konzept wird der Sachverhalt zweischneidig, denn der Verzicht auf die Demagogie bedingt die Ohnmacht des Erziehungsversuchs, was Adornos Charakterisierung des Brecht'schen Vorgehens als »preaching to the saved«<sup>151</sup> meint.

Was wir an diesem Überblick erkennen können, ist, dass der Streitpunkt der Literatur über größere Teile des 20. Jahrhunderts ein wesentlicher Indikator der jeweiligen Konzeption von Auseinandersetzung ist. Dies wiederum ist nicht so selbstverständlich, wie es andererseits erscheinen mag. Zunächst freilich ist Literatur sprachliche Äußerung und damit geradezu prädestiniert dazu, als Mittel der Auseinandersetzung verwendet zu werden. Diese Überlegung führt jedoch zur Tendenzliteratur, die geradezu auf der Grenze zur Illiterarizität balanciert. Denn zugleich ist Literatur ein sozialer Handlungszusammenhang, der in der Gestalt des 20. Jahrhunderts auf einer metaphysischen Hypostase basiert, die nach den Regeln des Kultur-Begriffes – und des Genie-Kults – verhandelt wird. Der Klassiker als Idealbild des literarischen Werkes illustriert bereits die Verwandtschaft des Literatur-Begriffes selbst mit dem klassizistischen Modus. Wir hatten Eliots Charakterisierung des Klassikers bereits kennengelernt und stellten fest, dass sie sich nahtlos einfügt in die Rezeptionslinie, die bei Leavis kulminierte. Dies wiederum zeigt, dass damit Literatur nicht etwa nur als *Mittel* der Auseinandersetzung begriffen wird, sondern geradezu das jeweilige *Prinzip* der Auseinandersetzung instanziert. Für Leavis ist die Literatur die klassische Kultur, die allein gegen die Anarchie steht, und für Sartre ist die Literatur der Ort der freiheitlichen Begegnung von Autor und Leser, der Kampfplatz der Autonomie. Der Verschiebung des Modus von Antagonismus entspricht, dass Sartre den Begriff des *Schreibens* dem der Literatur bevorzugt. Diese Entscheidung hat, vermittelt durch das Wirken Roland Barthes',<sup>152</sup> Schule gemacht. Wir werden die spezifische Konstellation der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Frankreich noch näher betrachten, in der die Zentrierung des ‚Zeichens‘ die Kategorie des Antagonismus geradezu sprengte. Zuletzt wies Brechts Konzeption bereits voraus auf eine Problematik, die in dem Konzept der Auseinandersetzung sozialer Identitäten angelegt war. Man kann Adornos Ästhetizismus-Vorwurf gegen Brecht<sup>153</sup> gegen den Strich geradezu dahingehend lesen, dass Brechts letztlche Loyalität gegenüber klassischen Kategorien der Literatur und des Theaters seine antagonistische Tendenz desavouierte.

Die Konzeption der Literatur wird damit zu einem Kreuzungspunkt verschiedener Linien, die wir noch zu verfolgen haben werden. Diese Rolle verdankt sie nicht zuletzt dem Kultur-Begriff, der selbst als Wurzel einer dieser Linien fungiert, wie wir gesehen haben. Es stünde zu erwarten, dass eine analoge Untersuchung des 21. Jahrhunderts nicht mehr denselben methodischen Gewinn aus dem Konzept der Literatur ziehen könnte, was die Historizität dieses Konzepts unterstreicht.

## § 5 Widerlegung und Aufhebung: Zur Dialektik

Der Begriff der *Dialektik* ist hier aus zwei Gründen einschlägig: einerseits entstammt er einer der ältesten systematischen Konzeptionen der gewaltfreien

Austragung von Konflikten, andererseits hat seine semantische Umbesetzung seit dem 19. Jahrhundert bedeutende Auswirkungen auf die Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts gehabt.

Die basalste Form von Konzeption gewaltfreier Auseinandersetzung ist die Diskussion. Sind zwei Gesprächspartner uneins, äußert sich dies in einer simplen sprachlichen Oberflächenerscheinung: dem *Widerspruch* auf eine *Äußerung*. Nun können in der dem Alltagsverständ angenehmen zweiwertigen Logik nicht beide Aussagen zugleich wahr sein. Dies wirft die Frage auf, welche der beiden Thesen denn nun wahr sei. Ziel ist die Auflösung des Widerspruchs, das Verfahren ist die Argumentation. Nun mag sich herausstellen, dass der Sachverhalt komplizierter liegt und nicht etwa die eine Aussage rein wahr und die andere rein falsch ist, sondern sich aus ihrer Iuxtaposition ein differenzierter Blickwinkel ergibt, der ermöglicht, eine sogenannte Synthese zu bilden. Dies ist Alltagserfahrung. Methodisch reflektierte Umsetzung des Verfahrens heißt von Platon bis Schopenhauer *Dialektik*.

Freilich setzt dies voraus, dass die Parteien bereits sehr weit aufeinander zugegangen sind: sie müssen zunächst einmal die Möglichkeit eingeräumt haben, dass eine Instanz von *Wahrheit* als Mediator der Positionen auftritt. Darüber hinaus müssen sie bereit sein, miteinander zu sprechen, auf die Gefahr hin, ihre eigene Position als falsch erkennen oder gar räumen zu müssen. Wo diese Voraussetzungen gegeben sind, ist Dialektik in jenem älteren Sinn möglich.

Der neuere Sinn des Begriffs geht auf Hegels Adaption einer Kant'schen Idee zurück. Kant hatte die Transzendentale Logik der *Kritik der reinen Vernunft* nach einer altehrwürdigen Einteilung, die letztlich auf die Kategorisierung der Logik Aristoteles' zurückgeht,<sup>154</sup> in die Analytik und die Dialektik unterteilt. Letztere enthielt unter anderem die bekannten »Antinomien der reinen Vernunft«,<sup>155</sup> etwa jene, dass die Vernunft kaum umhin kann, anzunehmen, alles sei letztlich kausal determiniert und doch sei sie selbst frei.<sup>156</sup> Kant präsentiert dies als These und Anti-These und vermittelt beide, jedoch nicht durch Entscheidung für eine der beiden, sondern durch Rekurs auf die Grenzen der Erfahrung: »Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.«<sup>157</sup> Doch sind Erscheinungen nun mal Erscheinungen, und dies zieht der Erkenntnis ihre Grenze.

Die innovativen Momente des Kant'schen Verfahrens waren es, an die Hegel anknüpfte. *Erstens* waren die Antinomien *notwendig* in der Vernunft angelegt. Es ist nicht etwa die Idee der kausalen Determination Einfall einiger Verblendeter, vielmehr ist sie ein notwendiges Resultat, zu dem die Vernunft genauso gelangen muss, wie zu seinem Gegenteil. *Zweitens* wird der Widerstreit nicht etwa entschieden, in dem festgestellt wird, was an der einen und was an der anderen Position Wahres ist. Vielmehr sind *beide* Positionen korrekt, und zwar ›aufgehoben‹ in einen übergreifenden Sachverhalt, der es ermöglicht, dass ein Satz *wie auch sein Widerspruch* beide ›auf ihre Art‹ wahr sind.

Hegel freilich kann nicht für Tatsache gelten lassen, dass es schlechthin unerkennbares, wie die ›Dinge an sich‹ gebe. Er übernimmt die Kant'sche Innovation und radikalisiert sie, indem er die zu erkennenden Dinge eliminiert. Der idealistische *signature move* ist die Setzung, dass das, was ist, das Vernünftige ist, und sonst nichts. Dementsprechend macht die Annahme eines Seienden, das der Vernunft nicht zugänglich ist, schlicht keinen Sinn. Dies wirft die Frage auf, wie die Kant'sche Vermittlung der Gegensätze aufrechterhalten werden kann, wenn ihre zentrale Lösungsstrategie entfällt. Hegels Antwort besteht darin, diese Vermittlung in die Dinge selbst zu verlegen. Dies ermöglicht eine Verbindung von Dialektik, Realität und Vernunft. Die ›Realität‹ selbst ist vernünftig – und die Vernunft ist dialektisch, das wusste schon Kant. Hieraus ergibt sich, dass die Realität selbst dialektisch angelegt sein muss – und die wissenschaftliche Disziplin, die diese Struktur untersucht ist folgerichtig die *Logik*. Dementsprechend findet sich Hegels Darlegung der dialektischen Struktur der Realität in seiner *Wissenschaft der Logik* von 1812–1816.

Den Kern des Nachweises dieser Struktur bildet dabei der spinozistische Satz, dass *omnis determinatio est negatio*. Denn etwas kann nur als etwas begriffen werden, indem zugleich begriffen wird, was es *nicht* ist. Die Abgrenzung eines Seienden ist die Verneinung von allem, das es nicht ist.

Beginnt man nun mit dem Begriff des Seins als solchem, ohne jede weitere Bestimmung, so liegt gerade in dieser Unbestimmtheit nach Hegel die Identität des Seins mit dem ›Nichts‹ begriffen – denn das reine Sein als solches ist eben kein bestimmtes, es ist weder dieses noch jenes – es ist *nichts*. Die Überzeugungskraft dieser Argumentation sei einmal dahingestellt.<sup>158</sup> Doch folgt daraus ein zentraler Punkt, der prägend für die Rezeptionsgeschichte werden sollte: die inhärente Widersprüchlichkeit des Seins als solchen. Das Sein ist Nichts, und doch ist das Nichts das Gegenteil des Seins. Diese geradezu cusanisch anmutende Figur interpretiert Hegel nun dialektisch. Das Sein ist qua vernünftiges Gegenstand der Logik, damit sind Sein und Nichts nichts anderes als These und Anti-These. Wir dürfen nun erwarten, dass sich der Widerspruch von Sein und Nichts *aufheben* lässt – und freilich kann dies nicht durch eine Entscheidung zugunsten einer der beiden Seiten geschehen. Vielmehr müssen diese *vermittelt* werden. Und ebendies ist Hegels Lösung des Widerspruchs. Sein und Nichts waren identisch eben als *unmittelbare*.<sup>159</sup> Die ›begriffliche‹ Vermittlung wird auf dem idealistischen Unterbau zu einer Vermittlung *in rebus*. Sein und Nichts waren identisch und doch das Gegenteil von einander, ihre Vermittlung vollzieht sich nun im Begriff des *Werden*: Sein wird zu Nichts, indem es vergeht, und Nichts wird zu Sein, indem es entsteht.<sup>160</sup> Diese Bewegung ist das Werden und sie vermittelt das Sein mit dem Nichts. Die antithetische Identität von Sein und Nichts wird so »aufgehoben«<sup>161</sup> in das Werden.

Dieser Prozess lässt sich von dort an beliebig iterieren. Die Figur bleibt stets dieselbe: der Begriff trägt als solcher eine widersprüchliche Struktur, da er als bestimmter die Negation seines Gegenteils ist, das damit mitgesetzt wird, und aus der

Vermittlung des Begriffs mit seiner Negation ›entsteht‹ ein weiterer Begriff, der den vorigen Begriff wie seine Negation als bloße »Momente«<sup>162</sup> seiner selbst erscheinen lässt. Beispielsweise ist nun das Werden unser neuer Begriff. Auch dieser hat eine inhärent widersprüchliche Struktur – denn Werden ist nur gerade dort, wo Sein in Nichts übergeht, und umgekehrt; das wiederum heißt, dass das Werden gewissermaßen die Negation von Sein und Nichts zugleich ist – und doch von beiden strukturell abhängig ist. Werden gibt es nur dort, wo weder Sein noch Nichts ist, doch ohne Sein und Nichts gibt es ebenfalls kein Werden. »[Werden] widerspricht sich also in sich selbst, weil es solches in sich vereint, das sich entgegengesetzt ist; eine solche Vereinigung aber zerstört sich.«<sup>163</sup> Kann nun aber das Werden nicht als reines Werden sein, muss es zu etwas anderem ›werden‹, doch kann dieses andere freilich weder Sein noch Nichts sein; die dialektische Bewegung optiert nicht für These oder Anti-These. Vielmehr geht für Hegel aus der inhärenten Widersprüchlichkeit des Werdens das »Dasein«<sup>164</sup> als »bestimmtes«<sup>165</sup> Sein hervor, woraus letzten Endes dann die Qualität und das Etwas entstehen werden. Der Begriff des reinen Seins bedingt selbst, dass es die Dinge gibt, und zwar aufgrund einer inhärenten Widersprüchlichkeit, die ›aufgehoben‹ werden muss.

Dieses neue Konzept der Dialektik hat eine enorme Wirkungsmacht entfaltet, insbesondere in der Idee der doppelten Negation, die selbst nicht wiederum das ursprünglich Niegerte ergibt, sondern ein neues. Freilich war sie von vornherein mit einer Bürde belastet: der idealistischen Prämissen Hegels. Die Wirklichkeit konnte dialektisch strukturiert sein, gerade weil sie nichts anderes war, als der Weg des Geistes zu sich selbst, und ohne diese Prämissen entfällt die Basis auf der Hegels Dialektik aufbaute.

Wir hatten gesehen, dass die Dialektik initial noch begriffen werden kann als ein Modus von Auseinandersetzung, der durch einen übergreifenden Wahrheitsbegriff reguliert wird. Die Hegel'sche Dialektik führt ein neues Moment ein: neben der Notwendigkeit von Antagonistik, wo immer Geist ist,<sup>166</sup> ist dort nun eine Idee von Vermittlung, die die beiden antagonistischen Positionen auf eine übergeordnete Perspektive hin transzendent. Das Konzept barg besonders im Kontext der allumfassenden Hegel'schen Weltphilosophie eine solche Kraft, dass es den Eindruck erwecken konnte, ein bislang unentdecktes Naturgesetz des Denkens darzustellen, was seine Anwendbarkeit auch außerhalb idealistischer Systeme garantiert hätte. Es ist wohl nur so zu erklären, dass ein – vor diesem Hintergrund selbst als inhärenter Widerspruch erscheinendes – Konstrukt wie ein ›dialektischer Materialismus‹ daraus entstehen konnte.

Ausgangspunkt hierfür war der reichlich kontingente Umstand, dass der junge Marx in den 1830er-Jahren in Berlin in den dort damals omnipräsenten Hegel'schen Sog gezogen wurde. Seine Ablehnung der junghegelianischen Ansätze, die Feuerbach'schen Einflüsse und sein Diktum von dem vertikal invertierten Hegel sind bekannt. Von Interesse ist der Umstand, dass Marx die dialektische Methode Hegels

trotz seiner materialistischen Rekonzeptualisierung beizubehalten suchte. Dieter Henrich hat darauf hingewiesen, dass Marx »schon am Beginn seines Weges vor der Aufgabe [stand], zwei Gedanken fügenlos miteinander zu verbinden: Die Einsicht in das Ungenügen der nur theoretischen Form von Hegels Philosophie mit der Einsicht, dennoch Philosophie und Welt, Begriff und Wirklichkeit in einer Einheit von jener Struktur zu denken, die zum ersten Male von Hegel entwickelt worden ist.«<sup>167</sup> Die Kongruenz von Begriff und Wirklichkeit wird zur zentralen Problemstellung, denn einerseits wollte der junge Marx durchaus nicht Hegels Grundsatz von der Vernünftigkeit des Wirklichen aufgeben, andererseits widerspricht diesem die Realität selbst. Daraus lässt sich möglicherweise noch ein normativer Gehalt der Philosophie ableiten. Hinzu tritt nun jedoch der Materialismus, der eine radikale Absage an Hegels idealistischen Kerngedanken darstellt. Spätestens hier wird fraglich, wie die Dialektik der Wirklichkeit selbst ohne ihren vernünftigen Grund begründbar bleibt.

Eines der bekanntesten Beispiele dialektischer Konstruktion in der Marx'schen Theorie ist das Ende des ersten Bandes des *Kapitals*, das die ›Enteignung der Enteigner‹ als historische Tendenz der Kapitalakkumulation enthüllen will.<sup>168</sup> Die Konstruktion weist Hegel'sche Momente auf und davon ging schon immer ihre Faszinationskraft aus. Die noch nicht vergesellschaftete Produktion kennt als ihren Idealtypus jenseits von Sklavenhaltung und Leibeigenschaft den Arbeiter als Eigentümer seiner Produktionsmittel, den »Bauer[n] des Ackers, den er bestellt, [den] Handwerker des Instruments, womit er als Virtuose spielt«.<sup>169</sup> Nun möchte Marx diesen Zustand durchaus nicht romantisieren, er muss auf die Arbeitsteilung hin überwunden werden. Doch geschieht dies faktisch auf dem Weg der Enteignung der Arbeiter und dies ist die »Vorgeschichte«<sup>170</sup> des Kapitals. Die Kapitalisten eignen nun die Produktionsmittel und Folge ist die kapitalistische Produktionsweise. Diese wiederum trägt einen Hang zur Intensivierung und Konzentration in sich: »Je ein Kapitalist schlägt viele [sc. Kapitalisten] tot.«<sup>171</sup> Nun führt diese Konzentration des Kapitals wiederum zur Entstehung des Proletariats und zur Vereindlung der Massen und dies zu dem Punkt, an dem die »Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriert.«<sup>172</sup>

Bis zu diesem Punkt kann Marx' Ausführungen als spekulative Induktion über historische Tendenzen lesen, wie der Titel des Kapitels nahelegt. Die Intuition, dass die Arbeiter ›sich das wohl nicht mehr lange gefallen lassen werden‹, wäre dann eine Vermutung eines historisch kontingenzen Prozesses, der sich mit einer gewissen Konsequenz aus der bisherigen Geschichte der Vergesellschaftung von Arbeit ergäbe. Die kritische Instanz wäre der *common sense* und dieser liegt oft genug falsch.

Marx entscheidet sich für einen anderen Weg: Er betrachtet die Enteignung der Arbeiter, die erst die kapitalistische Produktionsweise hervorgebracht hat, als *Negation*. Man kann dem Sinn abgewinnen, denn schließlich wird ein positives Faktum, der Besitz der Arbeiter an ihren Produktionsmitteln, ›negiert‹. Dementspre-

chend wäre dann die Enteignung der Enteigner, die dieses positive Faktum wiederherstellt, *Negation der Negation*. Dies allein wäre noch kein dialektischer Vorgang – doch ist ja auf dem Umweg über den Kapitalismus die vergesellschaftete Arbeit entstanden. Der Kapitalismus als Negation der vorgängigen Produktionsweise würde in *seiner Negation aufgehoben* auf einen neuen, nie dagewesenen Zustand hin; das wiederhergestellte individuelle Eigentum beruhte nun auf Grundlage der »Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel.«<sup>173</sup>

Nun fällt zunächst auf, dass hier die dialektische Bewegung radikal *historisiert* ist. Der Begriff des Privateigentums des Arbeiters an seinen Produktionsmitteln mag als sein Negativum die kapitalistische Produktionsweise haben. Doch deren »Aufhebung« geschieht hier nicht *logisch* auf einen übergreifenden Begriff hin, sondern auf ein zeitlich nachgeordnetes, das durch die historische Negation und die *darauffolgende*, ebenso historische Negation der ersten Negation entsteht. Nun ist freilich auch diese Historisierung der Dialektik nicht ohne Hegel'sche Wurzeln, denn Hegels Geschichtsphilosophie und auch seine Ästhetik folgten demselben Konzept. Doch konnte Hegel sich darauf berufen, dass die *historische* Aufeinanderfolge der Begriffe, ihrer Negationen und der doppelten Negationen begründet war durch den Umstand, dass die Geschichte selbst nichts anderes ist, als der Weg des Geistes zu sich selbst. Die Geschichte konnte deshalb logisch – und das heißt für Hegel: dialektisch – sein, weil sie die Entwicklung des Geistes selbst war. Marx steht dieses Argument nicht mehr zur Verfügung und dies wirft die Frage auf, wie *historische* Dialektik zu verstehen ist.

Marx geht dabei noch einen Schritt weiter und fügt das zweite Ingredienz der Hegel'schen Dialektik hinzu, indem er betont, dass die »kapitalistische Produktion [...] mit der *Notwendigkeit* [eigene Kursivierung; C.R.] eines Naturprozesses ihre eigne Negation [erzeugt]«.<sup>174</sup> Für Hegel war die Dialektik eine *notwendige* Bewegung, da sie in der *Logik* von Begriff und Negation gründete, und war die historische Entwicklung damit ebenso notwendig. Marx übernimmt das Hegel'sche Postulat der Notwendigkeit der dialektischen Bewegung, was unmittelbar die obige Frage erneut aufwirft, wie diese auf einer materialistischen Basis begründbar wird, – und deutet sie im Vorbeigehen um; denn die Notwendigkeit soll nun die eines Naturvorgangs sein. Damit ist freilich nicht gesagt – wenngleich durchaus insinuiert –, dass die Dialektik selbst ein *Naturgesetz* sei, doch muss sie gesetzartigen Charakter haben, der ihre Notwendigkeit begründet.

Chris Arthur hat versucht zu argumentieren, dass die Marx'sche Dialektik keineswegs historisch, sondern vielmehr *systematisch* verstanden werden müsse. Das *Kapital* sei keineswegs eine Darlegung einer historisch notwendigen Entwicklung, als vielmehr die Darlegung eines »conceptual [Herv. i. O.] link«<sup>175</sup>: »his dialectic is about the necessity, if valorization is to be secured, of the exploitation of labor«.<sup>176</sup> Die Argumentation versucht, die allgemein angenommene Logik Marx' zu inver-

tieren: seine Methode wäre dann nicht eine Herleitung des Kapitalismus als notwendige Folge der Warenwirtschaft, sondern vielmehr eine *Analyse* der notwendigen Bedingungen eines Kapitalismus *ex post*. Der Kapitalismus als solcher wäre damit ein historisch kontingentes Phänomen. Seine Vorbedingungen als notwendig zu bezeichnen, rechtfertigte sich dann aus der Faktizität des Ergebnisses. Ihre dialektische Struktur wiederum wäre dann ein Ergebnis der Analyse des Konzepts des Kapitalismus selbst. Dies erklärt, wie die Geschichte die Dialektik von Begriffen aufweisen kann – sie tut es *ex post* – und wie sie einer Notwendigkeit folgen kann: sie ergibt sich aus der Faktizität ihrer historischen Folgen. Freilich ist Arthurs Idee sehr geschickt und ergibt einen äußerst charmanten Weg der Rekonstruktion größerer Teile des Kapitals. Doch lässt sich gerade die naturartige Notwendigkeit der Expropriation der Enteigner – die ja immerhin ein *zukünftiges* Ereignis ist – auf diesem Weg nicht rekonstruieren. Es wäre dann gerade die proletarische Revolution, die einen unbegründbaren Fremdkörper in Marx' Werk darstellen würde, was immerhin kurios wäre.

Freilich ist Arthurs Konzeption konträr zu der vulgärmarxistischen, die historisch so große Wirkung entfaltet hat. Diese wiederum geht in der Hauptsache auf Engels zurück. Dieser sah sich vor dem oben skizzierten Problem, zu erläutern, wie denn die Dialektik und insbesondere ihr notwendiger Charakter auf materialistischer Basis begründbar seien. Zu diesem Zweck wirft er die Marx'sche Zurückhaltung über Bord und erklärt die Dialektik kurzerhand zu einem echten Naturgesetz. Die Entwicklung der angeblich Hegel'schen Gesetze der Dialektik<sup>177</sup> gerät dabei zu einem Bravourstück der Sophisterei, das die Dialektik in jedem Gesetz der Physik vorfinden möchte.

In Bezug nun auf die oben diskutierte Marx'sche Negation der Negation merkt er im *Anti-Dühring* (1877–1878) an:

»Indem Marx also den Vorgang als Negation der Negation bezeichnet, denkt er nicht daran, ihn dadurch beweisen zu wollen als einen geschichtlich notwendigen. Im Gegenteil: Nachdem er geschichtlich bewiesen hat, daß der Vorgang in der Tat teils sich ereignet hat, teils noch nicht ereignen muß [eigene Kursivierung; C.R.], bezeichnet er ihn zudem als einen Vorgang, der sich nach einem bestimmten dialektischen Gesetz vollzieht.«<sup>178</sup>

Marx habe also keineswegs die dialektische Notwendigkeit des Vorgangs behauptet, vielmehr habe er bewiesen, dass der Vorgang notwendig *und* dialektisch sei. Dies wirft nun freilich einerseits die Frage auf, woraus sich dann seine ›geschichtliche‹ Notwendigkeit ergebe, und andererseits, in welchem Sinne er dann noch dialektisch sei, wenn nicht die Dialektik als bloße Metapher dienen soll. Engels deklariert sie anschließend in rasanter Geschwindigkeit zunächst zur Heuristik<sup>179</sup>, dann zum »Keim einer umfassenderen Weltanschauung«<sup>180</sup> und anschließend wird sie dem

Aufkommen der Infinitesimalrechnung analogisiert.<sup>181</sup> Es folgt das infame Beispiel von der Dialektik des Gerstenkorns, dessen Negation die Pflanze ist, *deren* Negation das Entstehen der neuen – vervielfachten! – Gerstenkörner darstellt.<sup>182</sup> Zuletzt ist Engels völlig in seinem Moment, als er nachzuweisen versucht, dass bereits die Mathematik der Dialektik folgt. Das Negative als Negiertes einer Größe zu nehmen, ist freilich völlig einleuchtend. Nun wäre der dialektisch nicht vorgebildete Verstand geneigt anzunehmen, die Negation dieser Negation müsste das Negative des Negativen sein, doch wäre dies freilich wieder der Ausgangswert und das kann nicht sein. Dementsprechend ist absolut zwingend anzunehmen, dass die Negation der Negation in der *Multiplikation* von ursprünglicher Größe und ihrem negativen besteht – und diese ergibt das positive *Quadrat!*<sup>183</sup> Damit ist die Dialektik der Mathematik zweifelsfrei erwiesen.

Nun mag Engels zu zitieren oft wie ein Strohmann-Argument gegen die Dialektik erscheinen. Um so verblüffender ist, dass gerade von den Engel'schen Konzeptio-nen so große historische Kraft ausgegangen ist. Dies scheint sich nur dadurch erklären zu lassen, dass die Marx'sche Dialektik entscheidende Fragen betreffs der Notwendigkeit der historisch-dialektischen Entwicklung nicht beantwortete. Der bereits angedeutete Widerstreit der Marx'schen Methode mit seinen Prämissen wurde zum schwelenden Brandherd, seine allzu naheliegende Engel'sche Auflösung ermöglichte den Vulgärmarxismus, der dann leider prompt mit den Fakten in Konflikt geriet. Die grandiose konzeptuelle Kraft der Hegel'schen Dialektik gründete in ihrer *logischen* Fundierung. Marx' Versuch einer Quadratur des Kreises ermöglichte eine radikal neue Idee: die der Notwendigkeit der Dialektik von gesellschaftlichen Positionen und einer darauf gründenden Entwicklung hin zu einer neuen Gesellschaft. Der Antagonismus wäre damit zugleich eine Notwendigkeit wie ein historischer Wirkfaktor, die Identität stets nur ein zu überwindendes. Doch konnte die inhärente Widersprüchlichkeit der Marx'schen Dialektik nicht lange stehen bleiben und die Naturalisierung der Dialektik durch Engels nahm ihr jede Kraft, die sie von Hegel hatte übernehmen können, und ihr blieb letztlich nur der Rückfall in den Antagonismus, wie wir sehen werden.

Die Dialektik spielt eine besondere Rolle unter den Strategien deswegen, weil ihre Transformation ab Hegel auf Konzept und inhärente Aporie antagonistischer Modi überhaupt fokussiert. Der traditionelle Sinn von Dialektik kann analog dem verstanden werden, was wir bislang den klassizistischen Modus von Antagonismus genannt haben. Die beiden Parteien, die im platonischen Dialog begriffen sind, sind letztlich orientiert an einem ewigen Wert – der Wahrheit; und nur dieser kann die beiden Positionen »vermitteln«. Das Resultat kann dabei durchaus sein, dass eine der Positionen schlüssig falsch ist und daher aufgegeben werden muss, vielleicht liegt die Wahrheit auch in einer Selektion aus beiden Positionen, doch diese werden dabei nicht etwa im Hegel'schen Sinne aufgehoben.<sup>184</sup>

Die klassizistische Position wird den Freund-Feind-Theorien des 20. Jahrhunderts insofern kontrastiert, als diese keine übergeordnete Entscheidungsbasis mehr gelten lassen. Der Antagonismus wird zu einer Notwendigkeit, die sich aus der Identitätsstiftenden Differenz ergibt. Dies wird gespiegelt in der Hegel'schen Notwendigkeit der dialektischen Anti-These. Die Aporie liegt nun darin, dass eine Freund-Feind-Situation keine Auflösungen zulässt. Selbst das Verschwinden aller Parteien bis auf den ›Sieger‹ wird regelmäßig zum theoretischen Skandalon, da es eine unkonzepierbare universale Identität erfordert. Die Freund-Feind-Situation scheint daher zum Perennieren verdammt. Hier würde nun die Hegel'sche Dialektik eine Auflösung versprechen und dies ist die Neuerung, die sie so attraktiv für so viele Konzeptionen von Auseinandersetzung gemacht hat. Die Dialektik suggeriert die Möglichkeit eines Transzendifierens der weiterhin als notwendig begriffenen Freund-Feind-Situation auf eine Situation hin, die den Widerspruch aufgehoben hat und beide Positionen in ihr Recht setzt. Doch war die idealistische Basis schlicht nicht mehr kompatibel und konnte die historisch-materialistische Dialektik ihr Versprechen aufgrund ihrer inhärenten Widersprüchlichkeit nicht einlösen, weshalb sie letztlich den Antagonismus nicht transzendierte.

Im gänzlich heterogenen Kontext der Frankfurter Schule sollte der Begriff wieder aufgenommen werden, von der *Dialektik der Aufklärung*<sup>185</sup> über die *Negative Dialektik*<sup>186</sup> bis hin zu Habermas' These, dass sich die »Einheit von Erkenntnis und Interesse bewährt [...] in einer Dialektik, die aus den geschichtlichen Spuren des unterdrückten Dialogs das Unterdrückte rekonstruiert.«<sup>187</sup> Wir werden auf die faszinierende Entwicklungsgeschichte des Begriffes daher jenseits unserer Behandlung der antagonistischen Modi zurückkommen. Auch dort wird die Dialektik ihre zentrale Rolle erweisen, und auch dort wird klar werden, dass ihre Faszination letztlich von der Aporie der Freund-Feind-Situation und ihrem Transzendenzversprechen ausgeht. Der Begriff kann geradezu verstanden werden als Kristallisierung der zugrundeliegenden *Fragestellung* und seine Rekonzeptualisierung verweist – ähnlich der Literatur<sup>188</sup> – charakterisierend auf das jeweilige Konzept von Auseinandersetzung, in dessen Kontext sie geschieht.

## § 6 »Where's your f\*\*\*ing rage?« Revolution und Klassenkampf

Die Hegel'sche Dialektik ergab über den Umweg der Marx'schen Rekonstruktion und insbesondere der Engels'schen Engführung die Basis für die Konzeption von Revolution und Klassenkampf, die das 20. Jahrhundert prägte. Es ist hier nicht der Ort, eine Geschichte des Kommunismus zu schreiben. Es ist jedoch illustrativ, die Weiterentwicklung und bis heute andauernde Präsenz einer Konzeption von Antagonismus zu vergegenwärtigen, die sich aus der Marx'schen Dialektik zu ergeben schien.

In den meisten Lesarten musste die oben referierte Marx'sche These von der historischen Tendenz der Kapitalakkumulation verstanden werden als Prophezeiung einer Revolution aufgrund einer inhärenten Notwendigkeit der Entwicklung des Kapitalismus. Dieser war inhärent widersprüchlich und dieser Widerspruch musste sich in zwei Weisen niederschlagen: in der Entstehung der *Klasse* des Proletariats und seiner kontinuierlichen Vereelendung einerseits und andererseits im Kollaps des Kapitalismus selbst, der dann die Gelegenheit für die Revolution eröffnen sollte. Nun begegnete unglücklicherweise die frühe Sozialdemokratie einer Situation, die der des frühen Christentums sehr ähnlich war: der Nahzeitglaube an den Kollaps des Kapitalismus wich einer zunehmenden Desillusionierung, denn der Kapitalismus mochte noch die proletarische Klasse hervorgebracht haben, sein Kollaps ließ indes beharrlich auf sich warten. Dies bildete den historischen Hintergrund für die sogenannte Revisionismusdebatte in der deutschen Sozialdemokratie, die vornehmlich Eduard Bernstein und Rosa Luxemburg austrugen. Diese Debatte ist so häufig analysiert worden, dass sie hier nicht mehr ausführlich rekapituliert zu werden braucht. Wir wollen jedoch einen Aspekt betonen, der für unseren Kontext besonders relevant ist.

Bernsteins Idee einer Reform, die an Stelle der Revolution treten könne, beruhte auf einer diffizilen Fragestellung. Das Dilemma, das sich stellte, entstand aus der überraschenden Resistenz des Kapitalismus: wenn nun dieser nicht zusammenstürzen würde, wäre es dann nicht letztlich eine vielversprechendere Taktik, die tatsächlichen Lebensbedingungen der Arbeiterschaft *innerhalb* des kapitalistischen Systems zu verbessern? Freilich – die Revolution verhieß letztlich eine bessere Lösung, doch wenn diese nun nicht durch die inhärente Widersprüchlichkeit des Kapitalismus zeitnah einträte, wäre wohl die demokratische Arbeit an einer Reform der Gesellschaft der effizienteste Weg, zumindest Teile der sozialdemokratischen Ziele zu verwirklichen.

Luxemburg widersprach dem resolut. Denn wenn diese reformatorische Arbeit tatsächlich die Lage der Arbeiter stark verbessern würde, dann würden dadurch die Widersprüche des Kapitalismus, die sie als durch Marx *wissenschaftlich erwiesen* betrachtete, »abgestumpft«.<sup>189</sup> Die Marx'schen Analysen hatten ergeben, dass der Kapitalismus als solcher nicht bestehen konnte, seine in ihm wesentlich angelegte Entwicklungstendenz musste zur Revolution führen. Doch wenn nun Bernstein mit seinem Programm Erfolg haben sollte, dann würde dies den Kapitalismus *erhalten*. Dessen Talfahrt wurde durch die allmäßliche *Verschärfung* der Gegensätze ausgelöst – doch wenn es Bernstein gelänge, die Lage der Arbeiterschaft zu verbessern, dann würde das Gegenteil eintreten: eine Abstumpfung der Gegensätze. Freilich konnte dies nicht die inhärenten Widersprüche des Kapitalismus lindern: »die allgemeine Voraussetzung der Bernsteinschen Theorie, *das ist ein Stillstand in der kapitalistischen Entwicklung* [Herv. i. O.]«<sup>190</sup> Der Kapitalismus war als widersprüchlich erwiesen, doch seine Entwicklung zum Kollaps hin konnte gehemmt werden – und dies wür-

den Bernsteins Reformen erreichen, was sie dem Verrat am Ziel der Sozialdemokratie gleichkommen ließ.

Man kann dieses Gedankenexperiment nun auf die Spitze treiben. Denn einmal gesetzt, Bernsteins Reformen hätten so viel Erfolg, dass die historische Folge die Dissolution der Arbeiterschaft als *Klasse* wäre – wer würde dann revoltieren? Dies freilich verweist auf eine tiefere Frage, die in der späteren marxistischen Theorie regelmäßig als die nach dem ›Subjekt der Revolution‹ verhandelt wurde: für Luxemburg liegt auf der Hand, wer das Subjekt der Revolution ist, denn die Arbeiterklasse als Klasse musste nach den Marx'schen Analysen als direkte Folge der Kapitalakkumulation entstehen, und deren Verelendung war eine ebenso notwendige Folge, weswegen sie letztlich revoltieren musste. Nun besaß Bernstein noch die Frechheit die Existenz der Arbeiterklasse zu leugnen: »die Arbeiterklasse ist ihm bloß ein Haufen nicht nur politisch und geistig, sondern auch wirtschaftlich zer-splitterter Individuen.«<sup>191</sup> Dies freilich wäre ein sehr ernstes Problem. Zwar ist »in einer Klassengesellschaft [...] der Klassenkampf eine ganz natürliche, unvermeidliche Erscheinung«,<sup>192</sup> doch ist umgekehrt ohne Klassen der Klassenkampf schlecht-hin undenkbar. Der Begriff der Klasse gewinnt damit eine definitorische Valenz, die argumentative Aufgaben übernimmt: in der Klassengesellschaft ist der Klassen-kampf unvermeidlich, damit wird die Existenz der Klasse zur hinreichenden (und notwendigen) Bedingung für die Revolution. Nun bestreitet Bernstein die Existenz der Arbeiterklasse selbst – und da diese sich in Abgrenzung zur Bourgeoisie definiert, die Klassengesellschaft. Luxemburgs Antwort ist die überraschend lapida-re Feststellung, dass aber »die wirkliche Gesellschaft aus Klassen besteht«.<sup>193</sup> Dass sie hier keine Beweislast mehr zu tragen vermeint, wird nur durch den Rekurs auf Marx plausibel – doch bleibt dabei eine wichtige Frage noch offen: die nach dem *Klassenbewusstsein*. Denn was Bernstein fraglos reklamieren konnte, war die fakti-sche politische Zersplitterung dessen, was Luxemburg als die Arbeiterklasse begrei-fen wollte. Dies führt auf einen komplizierten Fragenkomplex, der ausgeht von dem Marx'schen Gedanken von der *Produktion des Bewusstseins*,<sup>194</sup> der für die Entwicklung des Post-Marxismus zentral werden sollte. Luxemburg wählt hier noch den ortho-doxy-marxistischen Weg und geht davon aus, dass die Arbeiterklasse das Klassen-bewusstsein notwendig aus den ökonomischen Gegebenheiten und anschließend das Bewusstsein der Notwendigkeit der Revolution aus der »Überzeugung von der Unmöglichkeit, seine [des Proletariats] Lage von Grund aus durch diesen [sc. den gewerkschaftlichen und politischen] Kampf umzugestalten«,<sup>195</sup> entwickeln müsse.

Die Klasse wird so zur Kristallisation des antagonistischen Prinzips par excell-ence. Die bloße Existenz von Klassen bedingt ihren Kampf. Konstituiert werden die Klassen noch durch ökonomische Bedingungen und das Bewusstsein der antago-nistischen Position stellt sich gewissermaßen automatisch ein. Beides musste auf-grund seiner schieren Kontrafaktizität zum Problem werden und tatsächlich war die weitere Entwicklung des Marxismus zu großen Teilen daran aufgehängt, die Proble-

me der Konstitution der Klasse oder des revolutionären Subjekts und die des Klassenbewusstseins zu rekonzeptualisieren ohne sie damit aufzugeben.

Die Versuche, die ein geradezu unübersehbares Feld von Splittern und Fasern marxistischer Theorie ergaben, erreichten nicht alle dieses Ziel. Umso faszinierender ist es, dass diese traditionell antagonistische Konzeption sich auch nach den Theoriekämpfen des 20. Jahrhunderts weiterhin vorfinden lässt. Es ist hier illustrativ als *ein* Beispiel etwa John Holloways Theorie zu betrachten, die er 2002 unter dem Titel *Change the World without Taking Power*<sup>196</sup> entwickelte. Holloway ist sich der Schwierigkeiten bewusst, die die Kategorien der ökonomischen Klasse und ihres Bewusstseins mit sich bringen. Seine Strategie, beide in das 21. Jahrhundert zu retten, besteht im Wesentlichen darin, sie zugleich zu *dynamisieren* und auf ihre Essenz zu *reduzieren*. Seine berühmt gewordene Einleitung vollzieht zunächst letzten Schritt: »In the beginning is the scream. We scream.«<sup>197</sup> Der Schrei wird, ohne zum Symbol zu erstarren, zum Prinzip der Kritik erklärt: diese entsteht aus der Opposition gegen das Bestehende und sie ist, zumindest an dieser Stelle, völlig ohne Relation zum Inhalt des Bestehenden. Der Gegner ist klar erkannt: es ist der Kapitalismus.<sup>198</sup> Doch was der Kapitalismus ist, in welcher Ausprägung er auftritt, welche Folgen und welche Erfahrungen konkreter Gegenstand der Empörung werden, ist für das vorgängige Prinzip des Schreis zunächst unerheblich. Dies scheint notwendig, da der Kapitalismus selbst sonst vorgängig einer Definition bedürfte – und zu viele Kategorisierungen waren daran gescheitert, dessen Basis zu treffen. Das Prinzip der Kritik ist der Schrei insofern, als die Negation der Verhältnisse vor aller Analyse der Sachverhalte und ihrer Kategorisierung steht. »That is our starting point: rejection of a world that we feel to be wrong«.<sup>199</sup>

Dies setzt als Basis das antagonistische Prinzip. Doch ist es eben nur das Prinzip, die konkrete Ausprägung des Antagonismus ist bislang suspendiert. Dies wirft die zwei Fragen nach den grundlegenden antagonistischen Kategorien auf: *wer kämpft – und gegen wen?* Der Schrei ist eine Metaphorisierung der Inauguration des antagonistischen Prinzips an sich, doch impliziert es keine Inhalte. Es scheint durchaus eine Form zu implizieren und an dieser arbeitet sich Holloway im Laufe seiner berühmt gewordenen Argumentation ab. Unter heroischer Anstrengung gelingt es ihm dabei, beide Fragen auf dieselbe Art zu beantworten, die man gewissermaßen als ein Finale des Antagonismus begreifen kann.

Betrachtet man zunächst die zweite Frage, so kristallisiert sich Holloways Strategie in der Figur des »power-to«.<sup>200</sup> Er unterscheidet *potestas* (power-to) und *potentia* (power-over),<sup>201</sup> erstere verstanden als die Fähigkeit etwas zu tun, letztere als die Ding gewordene *Macht*. Die Strategie beruht nun darin zu zeigen, dass es eben power-over ist, die power-to zugleich voraussetzt und sie beschneidet. Power-to ist gewissermaßen ein Ingredienz der *conditio humana*, sie ist, was Menschen die Realisierung ihrer Vorstellungen, Wünsche und Träume ermöglicht. Power-over begreift Holloway als das Resultat der Reifizierung von Power-to: »The

done comes to dominate the doing and the doer more and more.«<sup>202</sup> Dies ist eine verhohlene Reverenz an das traditionell-marxistische Fetischismus-Konzept, doch anämisert Holloway dieses sehr weitgehend. Zwar figurieren hier zunächst noch ominöse »others« und die »owners of the means of doing«<sup>203</sup> als traditionell-marxistische Gegner, doch löst Holloway die antagonistische Konstellation schnell in einer unerwarteten Richtung auf. Das Luxemburg'sche Paradigma würde nun nahelegen, dass es diese ›Klasse‹ der Eigner der Produktionsmittel sein müsse, die zum Antagonisten werden, doch ist es vielmehr das power-over selbst:

»The antagonistic existence of doing can be formulated in different ways: as an antagonism between power-to and power-over, between doing and labour, between done and capital, between utility (use-value) and value, between social flow of doing and fragmentation. In each case there is a binary antagonism between the former and the latter, but it is not an external antagonism. In each case, the former exists as the latter: the latter is the mode of existence or *form* [Herv. i. O.] of the former. In each case, the latter denies the former, so that the former exists in the form of being denied.«<sup>204</sup>

Das heißt: power-to existiert als power-over, diese ist die *Form* jener. Zugleich ist power-over das, dagegen revoltiert werden muss, der Schrei richtet sich *gegen* das power-over. Dies verschiebt die antagonistischen Kategorien bis an die Grenzen. Es ist nicht etwa die Klasse der Kapitalisten, die als Antagonist konzipiert wird, vielmehr ist es die *Form* des power-to, der menschlichen Tätigkeit, die sich selbst entrissen wird. Nun kann man an dieser Stelle noch vermuten, dass dies schlicht meint, dass statt der Kapitalisten eben der Kapitalismus als ›System‹ – was auch immer das ist – bekämpft wird, was letztlich nur ein Spiel mit Worten wäre, solange dieser noch klassisch-vulgärmarxistisch begriffen wird. Freilich wird bereits durch die Definition des power-over nahegelegt, dass Holloway vielmehr alles als Kapitalismus begreifen will, was das power-to einschränkt, und diese Vermutung bestätigt sich, wenn er ausführt, dass es der kommunistische Traum sei, »to create a society free of power relations through the dissolution of power-over«.<sup>205</sup>

Aufschlussreicher noch ist die Betrachtung der oben zuerst aufgeworfenen Frage nach dem *Subjekt* der Revolution. Holloway sieht die Notwendigkeit, diese Frage zu beantworten, durchaus: »Who are we, we who criticize?«<sup>206</sup> fragt er mit Recht. Er verwirft »[m]ore orthodox discussions of class struggle«<sup>207</sup> explizit und greift einmal mehr auf die Strategie die Dynamisierung zurück, die bereits in der Definition des Gegners zur Anwendung gekommen war: »Class struggle does not take place within the constituted forms of capitalist social relations: rather the constitution of those forms is itself class struggle. [...] We do not struggle as a working class, we struggle *against* [Herv. i. O.] being working class, against being classified.«<sup>208</sup> Erneut wird die *Form* des Antagonismus zum Antagonisten erklärt und dies erlaubt

Holloway, auch das Diesseits der antagonistischen Position zu dynamisieren: es ist nicht etwa die Arbeiterklasse, die gegen die Kapitalisten – oder gegen den Kapitalismus – kämpft. Vielmehr ist es das ›klassifiziert‹, das heißt: zur Klasse gemacht sein selbst, gegen das ›wir‹ kämpfen. Das Subjekt eines Kampfes gegen das Prinzip des Kampfes kann nicht fixiert werden, ebenso wenig sein Gegner. Dies ist das wiederkehrende Moment der Holloway'schen Strategie. Die antagonistische Situation erfordert Antagonisten. Doch möchte Holloway die antagonistische Situation selbst bekämpfen. In die Position des Subjekts gelangt die Arbeiterklasse nur durch die Klassifizierung, in die Rolle des Antagonisten die Kapitalisten nur durch die Transformation des power-to in power-over. Eine Austragung dieses Konfliktes auf einer statischen Grundlage verändert die zugrundeliegende Situation nicht, das ist der Holloway'sche Impetus. Es ist die *Form* des Antagonismus, die bekämpft werden muss.

Wir werden im nächsten Kapitel Konzeptionen von Auseinandersetzung betrachten, die auf einer ähnlichen Intuition beruhen, doch einen anderen Ausweg aus einem Dilemma genommen haben, das Holloway nahezu ohnmächtig in Kauf nimmt. Zum Problem wird die Idee des *Antagonismus gegen den Antagonismus*. Holloway geht vom antagonistischen Prinzip in der Figur des Schreis aus, des ›Nein‹ zu allem, was als unrecht wahrgenommen wird. Statt nun die klassisch-marxistischen Theorieprobleme auf sich zu nehmen, dynamisiert er die antagonistischen Kategorien von Subjekt und Antagonist so weit, dass zuletzt die Form des Antagonismus selbst zum Antagonisten wird. Dies ergibt freilich eine inhärente Inkonsistenz, da es ja gerade die antagonistische Position zu transzendifzieren gilt – und diese schlägt sich in der fundamentalen Aporie Holloways nieder: es ist schlicht nicht klar, was für *Konsequenzen* aus seiner finalen Rekonzeptualisierung des Antagonismus zu ziehen sind. Und richtig: er schließt letztlich in einer Aporie, die von der Beobachtung ausgeht, dass »[t]here can be no recipes for revolutionary organization, simply because revolutionary organization is anti-recipe«.<sup>209</sup> Neben seinen wiederholten schwärmerischen Anspielungen auf die Zapatista-Bewegung gibt es daher keinerlei Anhaltspunkte darauf, wie er sich eine konkrete Umsetzung seines Konzeptes von ›anti-power‹<sup>210</sup>, das den kommunistischen Traum einlösen soll, vorstellt. Dies liegt freilich in der Natur der Sache: das antagonistische Prinzip beruhte, wie wir gesehen haben, stets auf einem Konzept von *Identitäten* – und letztlich sind es diese, die Holloway überwinden möchte. Darin ähnelt sein Ansatz durchaus denen des späteren 20. Jahrhunderts, denen wir uns noch zuwenden werden, doch ist es Holloways Schrei, der das antagonistische Prinzip letztlich reinstalliert. Es liegt nahe zu vermuten, dass schlicht die marxistische Tradition, die darauf beruhte, nicht aufgegeben werden sollte. Dementsprechend blieb Holloway jedoch keine Wahl, als den Antagonismus letztlich aller Inhalte zu entleeren, was notwendig seine Theorie in den entscheidenden Konsequenzen aus systematischen Gründen völlig vage zurückließ. Was bleibt ist der Schrei: ›so kann es nicht sein, und so darf es nicht

bleiben! Doch jede weitere Bestimmung erzeugt die Gefahr, im Antagonismus zu münden.

Es ist zuletzt ähnlich illustrativ, einen Blick auf die zeitgenössische Punk-Musik zu werfen, da auch dort das antagonistische Prinzip aufbewahrt bleibt. Freilich ist die Wahl völlig willkürlich, sie soll vielmehr die Ubiquität des Prinzips verdeutlichen und die Bloch'sche These von der Ungleichzeitigkeit illustrieren.

Auch die Wahl des konkreten Untersuchungsobjekts ist nicht weniger willkürlich und folgt demselben Prinzip. Wir betrachten den Song *After the Eulogy* der US-amerikanischen Post-Hardcore-Band boysetsfire, den als Ikone des Holloway'schen Schreis avant-la-lettre zu begreifen viel Charme hat. Der Song beginnt mit dem wiederholten, im Chor gerufenen Aufruf »Rise!«, der das Motiv der Revolution einführt. Die anschließend nur skizzierte Klage über politische Passivität und Teilnahmslosigkeit, von mangelnder Solidarität gar, muss kaum explizit gemacht werden, da sie vor dem Hintergrund von Erwartungshorizonten des Genres verständlich wird. Dies ermöglicht die sehr knappe Formulierung: »What happened to us? Where's your anger, where's your fucking rage? Watered down, senses lost.« Diese Skizze der Situation wird erneut zum »Rise« hin aufgelöst, gefolgt von einem »Stand up, Fight back!« Offen wird gelassen, wer der Gegner ist, wie der Kampf, die Revolution, der Aufstand konzipiert wird, doch klar ist die Motivation: »How many starving millions have to die on our front doorsteps? How many starving millions have to crawl to our front doorsteps?« Die Empörung über Ungerechtigkeit, die Holloways Schrei motivierte, wird so an einer ihrer Ausprägungen stellvertretend festgemacht und in der Abwandlung der zweiten Wiederholung – »crawl to our front doorsteps« – wird der Appellcharakter des Unrechts affirmiert. Dies bedingt die Reprise des Motivs: »Where's your anger? Where's your fucking rage?« Die Zeilen werden in steigernder Intensität wiederholt – und die Versuchung ist groß, sie ahistorisch als eben den Schrei zu hören, den Holloway schreibt. Es ist der Aufruf zum Antagonismus, der hier durchaus repräsentativ vorzufinden ist.<sup>211</sup> Freilich mag die Punk-Musik nicht von derselben theoretischen Tiefe sein wie Holloways Überlegungen, doch folgt sie einer ähnlichen Intuition. Sie lässt sich tragen von der Ablehnung von Passivität angesichts von Ungerechtigkeit. Der nächste Schritt wäre freilich die Definition der antagonistischen Situation, die Holloway explizit umgangen hat.

Das »Where's your fucking rage?« ist der Wiederaufgriff des antagonistischen Prinzips und kann symbolisch stehen für diese ungleichzeitige Tendenz der Punk-Musik, aber auch zahlreicher anderer paralleler Tendenzen in Politik und Kultur. Wir werden Alternativen zum antagonistischen Prinzip betrachten, doch haben diese keineswegs eine kulturelle Hegemonie erreicht, die etwa jenes völlig beseitigt hätten. Es ist hier auch explizit anzumerken, dass durchaus nicht klar ist, ob diese Alternativen dem Antagonismus vorzuziehen sind. Zumindest a priori kann nicht klar sein, ob nicht die Frage »Where's your fucking rage?« und die Konzeption von Ausein-

andersetzung nach Modus des Kampfes von Positionen eine historisch mindestens ebenso angemessene Antwort auf die Herausforderung der Zeit ergeben wie ihre Alternativen.

## § 7 Werte und Toleranz

In unseren Untersuchungen zu Formen von Antagonismus sind wir regelmäßig auf den Begriff der *Identität* gestoßen. Nun ist dieser freilich selbst hochgradig prekär. Nicht erst seit den Studien Meads, Freuds, Lacans, Eriksons und anderer ist klar, dass bereits die Identität eines Individuums sehr instabil und womöglich nicht einmal als Einheit zu begreifen ist. Der Verdacht liegt nahe, dass dies umso stärker für soziale Gruppen gelten wird, wo diese Antagonisten werden sollen. Denn was konstituiert die Identität einer Gruppe, und weshalb lässt sich eine Menge von Individuen als eine Einheit betrachten, die imstande ist, einen Konflikt auszutragen, wenn nicht durch reine Deklaration? Die Antworten darauf sind uneinheitlich – wir hatten bereits gesehen, dass Carl Schmitt das Konzept des ›Volkes‹ verwendet, was eine relativ bequeme Lösung ist, wenngleich sie die Fragestellung zunächst nur verlagert. Dies illustrieren am besten die verzweifelten Bemühungen der Anhänger der Volksidee, diese auf biologische Kategorien zu reduzieren.<sup>212</sup>

Auf eine ähnliche Problematik waren wir in der Konzeption der ›Klasse‹ gestoßen. Diese wurde zumeist über ökonomische Theorien begründet, was das Problem des Klassenbewusstseins aufwarf. Denn selbst wenn eine soziale Gruppe anhand ökonomischer Gesichtspunkte als eine Klasse begriffen werden konnte, so garantierte dies a priori durchaus noch nicht deren Verhalten als soziale Einheit oder gar die Bereitschaft in eine antagonistische Situation einzutreten.

Es mag kein Zufall sein, dass in der nämlichen historischen Situation zu Anfang des letzten Jahrhunderts ein Begriff zu ungekannten Ehren kam, der die Problematik gewissermaßen von hinten aufzuzäumen geeignet zu sein schien: der des *Wertes*. Der Vorteil, den der Begriff mit sich brachte, war, dass in ihm bereits inhärent die Fähigkeit zur Bildung von sozialen Gruppen angelegt war. Es ist ein analytisches Urteil, dass Werte erstrebenswert sind – wenngleich durchaus nicht klar ist, was es bedeutet, einen Wert zu erstreben –, und daraus ergibt sich, dass die Orientierung an denselben Werten eine Kongruenz von Wünschen und womöglich sogar Handlungen ergeben kann, was eine vielversprechende Ausgangssituation zur Konstitution der Identität einer sozialen Gruppe zu ergeben scheint. Dies ist ein Gedankengang, der in der heutigen Debatte implizit oft vorausgesetzt wird, so dass er meist keiner Explikation mehr bedarf. Die Idee von ›geteilten Werten‹, die eine ›Kultur‹ oder gar eine ›Nation‹ bilden, hält sich hartnäckig, wie oft auch dagegen Sturm gelaufen wird. François Jullien schrieb kürzlich kritisch:

»Die Werte [Herv. i. O.], weltumspannend, wie sie nun einmal sind, rufen zu einer Anhängerschaft auf, bei der man sich immer fragen kann, wovon sie abhängig ist: ob sie nicht stets ein bisschen beliebig, zumindest aber relativ ist und ob sie wirklich von irgendeiner geheimeren, tieferen, im Grunde wenig klaren Verbundenheit herröhrt, die man jedenfalls nur schwer zu rechtfertigen vermag.«<sup>213</sup>

Die Position, die er hier verhalten angreift und – zu Recht – als allgemein bekannt voraussetzt, ist eben die der Konstitution von Identität durch Werte, die qua solche bereits ›zur Anhängerschaft aufrufen‹.

Die Herkunft dieser Idee ist sehr verworren und ergibt letztlich kein einheitliches Bild. Relevant ist hier allerdings das plötzliche Interesse für das Konzept und seine Verortung in Theorien des frühen 20. Jahrhunderts, die den oben betrachteten Freund-Feind-Theorien – zumindest zeitlich – sehr nahestehen.

Den Hintergrund für diese Entwicklung bilden zunächst die Arbeiten Wilhelm Windelbands und Heinrich Rickerts einerseits und Max Webers andererseits, die alle etwa um die Jahrhundertwende entstanden. Die badischen Neukantianer hatten in ihrem Bestreben, den Status der Geisteswissenschaften – bzw. der Kulturwissenschaften – neu zu bestimmen und diese gegen die Übergriffe der Naturwissenschaft zu behaupten, zunächst die Differenz der ›nomothetischen‹ und der ›idiographischen‹ Methode eingeführt.<sup>214</sup> Während es Aufgabe der Naturwissenschaften ist, allgemeine Gesetze aufzustellen, besteht die Tätigkeit der Kulturwissenschaften, deren paradigmatische Ausprägung die Historiographie darstellt, in der *Beschreibung* von Besonderem. Nun ist freilich nach einem alten aristotelischen Diktum keine Wissenschaft von Besonderem möglich – und dies warf eine wissenschaftstheoretische Problemstellung auf, die bis heute verhandelt wird. Sie lässt sich am Beispiel der Geschichtswissenschaft besonders prägnant formulieren, denn dort stellt sich unmittelbar die Frage, weshalb denn eigentlich die Taten Napoleons Gegenstand der Geschichtswissenschaft sind und nicht etwa die Taten einer beliebigen Privatperson, die zur selben Zeit gelebt hat. Die Kategorie der ›Relevanz‹ ist zu wohlfeil, denn diese selbst verlangt nach einer Begründung. Rickerts Antwort war der Begriff des Wertes: was einen Gegenstand der Beschreibung wert macht, ist dessen Verknüpfung mit einem Wert.<sup>215</sup> Dies resultiert in einem methodischen Prinzip der Geschichtswissenschaft:

»Aus der unübersehbaren Fülle der Objekte berücksichtigt der Historiker zunächst die, welche in ihrer individuellen Eigenart entweder selbst Kulturwerthe verkörpern oder mit ihnen in Beziehung stehen, und aus der unübersehbaren Fülle, die jedes Einzelne ihm darbietet, wählt er sodann wiederum nur das aus, woran die Bedeutung für die Kulturentwicklung hängt.«<sup>216</sup>

Dieser Begriff der Kulturwertes wurde ungeheuer einflussreich. Es ist bereits an der oben zitierten Formulierung merklich, dass Rickert diese Werte durchaus für eine objektive Gegebenheit hielt, und tatsächlich bezeichnete er die Kulturentwicklung als eine »Entwicklungsreihe«<sup>217</sup> und die Begriffsbildung der Kulturwissenschaften als eine »teleologische«.<sup>218</sup> Rickert entwarf anhand dieser Begriffe einer Rekonzeptualisierung der Philosophie als einer Wissenschaft von den Werten, die von dem Gegenstand der Naturwissenschaft radikal getrennt waren: dieser *ist* und jene *gelingt*. Es war jedoch vor allem die Installation des Wertbegriffs selbst, die Einfluss entfaltete.

Max Weber schließlich griff auf Rickerts Konzept explizit zurück und setzte den Wert als das erkenntnisleitende Prinzip auch der Sozialwissenschaften an.<sup>219</sup> Zugleich wandte er sich jedoch bekanntlich im sogenannten ›Werturteilstreit‹ gegen die Vorstellung, dass Wissenschaft selbst Werte ermitteln könne, die dann zum Prinzip des Handelns werden könnten.<sup>220</sup>

Vor diesem historischen Hintergrund entwickelte 1916 Max Scheler seine ›materiale Wertethik‹. Deren Bemühung, sich sowohl gegen die Kantische wie die vorkantischen Ethiken abzugrenzen, entwickelt eine bezeichnende Parallel zu den Freund-Feind-Theorien, die wir bereits betrachtet haben. Scheler gestand Kant das Verdienst zu, die aristotelischen Güter- und Zweckethiken überwunden und damit erst die Möglichkeit geschaffen zu haben, eine zukünftige Ethik zu entwerfen. Was er bestreiten möchte, ist Kants Annahme, »[a]lle materiale Ethik [müsste] notwendig Güter- und Zweckethik sein.«<sup>221</sup> Kant habe in der berechtigten Kritik der Güter- und Zweckethiken den Fehlschluss begangen, nach Beseitigung dieser sei keine materiale Ethik mehr möglich, sondern nur mehr, was Scheler den ›Formalismus in der Ethik‹ nennt. Das Kant'sche Sittengesetz beruhte einerseits auf der Idee einer allgemein-menschlichen Vernunft, die Scheler nicht ansetzen will,<sup>222</sup> andererseits enthielt es keine materialen Inhalte, sondern nur eine formale Regel der praktischen Vernunft. Scheler möchte diesen Formalismus überwinden und seine Strategie beruht auf dem Konzept des Wertes. Kant habe den Fehler begangen, materiale Ethik mit Güter- und Zweckethik zu identifizieren. Diese seien freilich nicht zu rechtfertigen und zwar weil die Ethik nicht der Empirie entnommen werden kann, um den Preis der Relativität, die sich aus dem aposteriorischen Charakter ergibt<sup>223</sup> – hier schließt Scheler sich durchaus der Kant'schen Argumentation an.<sup>224</sup> Doch habe Kant das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und dabei die Werte verbannt, die nun aber nach Scheler durchaus apriorischen Charakter haben.<sup>225</sup> Werte sind für Scheler objektive gegebene Entitäten, die wir wahrnehmen können, und zwar jenseits jeder empirischen Erfahrung. Er verwendet Husserl'sche Phänomenologie zur Rechtfertigung dieser Behauptung: ähnlich wie Husserl gezeigt habe, dass in der phänomenologischen Wesensschau ideale Gegenstände wie etwa mathematische Wahrheiten erkannt werden könnten – die ja die vielversprechendsten Kandidaten für apriorische Erkenntnis darstellen –, so sei es in einer analogen Er-

fahrung möglich, Werte an sich zu erfahren. In gut Husserl'scher Manier analysiert er die phänomenologische Erfahrung von »Strebenszielen« und findet an diesen eine »Wertkomponente« und eine »Bildkomponente« vor.<sup>226</sup> Erstere wiederum ist es erst, die das Streben zum Streben macht,<sup>227</sup> und sie ist »im *Fühlen* [Herv. i. O.] zunächst gegeben«.<sup>228</sup> Hieraus entwickelt Scheler im Weiteren eine objektive Ethik, die auf der apriorischen Existenz von Werten basiert, welche in der phänomenologischen Erfahrung zugänglich werden, selbst durchaus aber nicht an Erfahrung gebunden und damit apriorisch sind. Die vorgängig gegebenen Werte, die so eine objektive Realität gewinnen, können gefühlt werden und dies ermöglicht erst die sittliche Erkenntnis.

Bis zu diesem Punkte ließe sich vermuten, dass Schelers Ethik letztlich Konsequenzen der Natur haben müsste, die wir oben »klassizistisch« genannt haben. Wenn es eine objektive Welt von Werten gibt, die auch bereits ein Höher und Nieder, ein Gut und Böse kennen, dann sollte dies den ewigen Werten Bendas entsprechen und einen universalen Zielpunkt menschlichen Verhaltens kennen, der sich an den höchsten Werten, die ahistorisch gegeben sind, orientiert. Tatsächlich hat Schelers Theorie solche Implikationen, jedoch durch eine faszinierende Einschränkung vermittelt. Scheler ist sich durchaus des Umstandes bewusst, dass Wertungen historisch variabel sind, und dass keineswegs zu allen Zeiten alle Menschen dieselben Dinge für gut und für böse gehalten haben. Dies scheint zunächst im Widerspruch zu seiner Theorie von der objektiven Wertewelt und ihrer Gegebenheit in der Erfahrung zu stehen. Scheler argumentiert hier aber überraschend, dass *ganz im Gegenteil* erst vor dem Hintergrund einer objektiven Wertewelt die »Relativität« von Werten verständlich werde:

»Gerade die recht verstandene absolute Ethik ist es, die diese Verschiedenheit, jenen emotionalen Wert-Perspektivismus der Zeit- und Volkseinheiten und jene prinzipielle Unabgeschlossenheit der Bildungsstufe des Ethos selbst geradezu gebieterisch fordert [Herv. i. O.]. Eben da die sittlichen Wertschätzungen und ihre Systeme viel mehrförmiger und reicher an Qualitäten sind, als es die Mannigfaltigkeit der bloßen Naturanlagen und der Naturwirklichkeit der Völker sinnvoll erwarten ließen, müßte schon aus diesem Grunde auch ein objektives Reich von Werten angenommen werden, in die ihr Erleben nur sukzessiv und nach bestimmten Strukturen der Auswahl der Werte einzudringen vermag.«<sup>229</sup>

Das subtile Argument muss wohl dahingehend verstanden werden, dass es zwar sehr wohl eine objektive Wertewelt und auch eine objektive Rangordnung der Werte gibt, – dass aber diese so umfassend, komplex und reichhaltig ist, dass sie noch von keinem Volk zu keiner Zeit je erfasst worden ist. Vielmehr dringt jede soziale Gruppe nur bis zu einem gewissen Punkt in die Wertewelt vor, und aus diesem ihr bekannten Ausschnitt entsteht ihr Ethos. Dies erklärt den prima facie gegebenen

Relativismus von Werten – ja, er wird dadurch sogar gewissermaßen *notwendig*. Die Entwicklung des Ethos in der Menschheitsgeschichte wird zu einer Exploration der objektiven Wertewelt, die stets nur ausschnitthaft gegeben ist.

Hinzu tritt nun noch ein weiterer Aspekt: Werte bedingen für Scheler Normen. Hans Kelsen schrieb einmal, dass ein »Urteil, daß ein tatsächliches Verhalten so ist, wie es wie es einer objektiv gültigen Norm gemäß sein soll, [...] ein Wert-Urteil [ist]«.<sup>230</sup> Diese rechtspositivistische Perspektive erklärt den Wert zu einer abgeleiteten Instanz der Norm: für Scheler ist es umgekehrt. Er entwirft gewissermaßen ein Kalkül der Werte:

»Es müssen weiterhin die Wesenszusammenhänge zwischen Wert und (idealem) Sollen hier genannt werden. An erster Stelle der Satz, daß alles Sollen in Werten fundiert sein muß, d.h nur Werte sein sollen und nicht sein sollen; sowie die Sätze, daß positive Werte sein sollen und negative nicht sein sollen.«<sup>231</sup>

Für Scheler gilt also radikal umgekehrt, dass alles Sollen sich nur aus Werten ableitet, und zwar ist die Relation zum Sein-Sollen die, dass *genau* die positiven Werte sein sollen. Dies wiederum generiert einen moralischen Impetus für den, der die Werte kennt. Und spätestens hier können Werte in Konflikt geraten, insbesondere wenn nach der Erkenntnis neuer Werte die alten ›relativiert‹ werden.<sup>232</sup> Dies rückt Scheler in der Konsequenz trotz klassizistischen Prämissen in unmittelbare Nähe der Freund-Feind-Theorien der 20er-Jahre. Zwar gibt es eine objektive Werteoordnung und diese ist dem Menschen zugänglich, doch ist sie so komplex, dass sie zumindest faktisch noch nie völlig erkannt wurde. Scheler betont, dass sich daraus auch verschiedene Relationen der Werte untereinander im Ethos eines Volkes ergeben können.<sup>233</sup> Zugleich verlangen die Werte ein Handeln in ihrem Sinne, soweit sie erkannt sind: sie setzen Normen. Diese wiederum können miteinander in Konflikt stehen, sowohl in der Kenntnis von übergeordneten Werten wie in der Differenz von Relationen von Werten innerhalb eines Ethos. Dies bedingt mehrerelei: zum einen entsteht so nach demselben Argument, nach dem Scheler die historische Variabilität der Wertungen auf die objektive Existenz der Werte gründen will, eine *Notwendigkeit* des Nebeneinanders von Wertesystemen, die auf unmittelbarer Erkenntnis objektiver Gegebenheiten gründen und doch in Konflikt stehen können. Zum anderen verlangen diese Werte ein Handeln, das ihnen gemäß ist. Dies scheint die Notwendigkeit von Konfliktsituationen zu implizieren und diese auf der Kategorie des Ethos zu begründen, der selbst wiederum eine bestimmte Erkenntniskonstellation innerhalb der Wertewelt beschreibt. Es ist unklar, ob Scheler der Ansicht ist, dass eine vollständige Erkenntnis der gesamten Wertewelt dem Menschen wenigstens prinzipiell möglich wäre, zumindest faktisch ergibt sich daraus aber eine notwendige Konfliktsituation, die auf »Strukturen der Auswahl der Werte«<sup>234</sup> beruhen. Diese Strukturen konstituieren den *Ethos* eines Volkes, der gewissermaßen als ethische

Variante des Identitätskonzeptes fungiert. Der bezeichnendste Aspekt ist freilich die Auflösung der klassizistischen Annahme der Kant'schen Vernunft wie der traditionellen materialen Ethik hin zu einem Konstrukt, das trotz objektiver Prämissen die historische Variabilität von Wertsystem nachgerade zur Notwendigkeit erhebt. Die Scheler'sche Wertethik stellt sich so dar als die Aktualisierung einer objektiven Ethik unter den Vorzeichen des frühen 20. Jahrhunderts und lässt sich zugleich lesen als Transformation des antagonistischen Paradigmas in eine ethische Gestalt.

Die entscheidenden Punkte, die hier stellvertretend festzuhalten sind, sind die *Verbindung von Werten mit Identität* – personaler wie sozialer Natur –, und der *normative Gehalt von Werten*. Beides sind wiederkehrende Merkmale von Werttheorien<sup>235</sup> und machen die Werte gewissermaßen zur Reifizierung des antagonistischen Prinzipis, da sie sowohl die Konstitution der Antagonisten leisten wie auch in ihrem normativen Anspruch die Notwendigkeit des Konfliktes begründen können.

Freilich ist bereits die Konstitution der Antagonisten nicht so simpel, wie sie zunächst erscheinen mag. Amartya Sen hat in weiterem Kontext argumentiert, dass ein »single-affiliation view«<sup>236</sup> nicht haltbar sei, da Menschen stets zu zahlreichen Gruppen gehört, die geeignet seien, eine Identität zu konstituieren.<sup>237</sup> Es ließe sich noch versuchen, Identitäten für bestimmte Kontexte zu konzipieren, sodass in einer gegebenen Situation nur eine Identität einschlägig wäre, doch auch diese Annahme wäre kontrafaktisch, da Menschen durchaus zwei *konfigierenden* Gruppen angehören und sich beiden auch zugehörig fühlen können.<sup>238</sup>

Auch die zweite Konsequenz ist durchaus nicht notwendig. Die Infragestellung dieser Notwendigkeit ist traditionell unter der Kategorie der *Toleranz* verhandelt worden, welche insbesondere in der Aufklärung zu zentraler Bedeutung gelangte – dort meist im Kontext der Diskussion über die freie Religionsausübung. Die Aufklärung, die die universale Vernunft zum Leitbild erhoben hatte, stieß in der Auseinandersetzung mit der Religion auf epistemologische Grenzen. Der Formalismus, den Scheler an der Kant'schen Ethik kritisiert hatte, entstammte letztlich derselben Wurzel: die Vernunft stieß in der Bestimmung des Guten wie in der Frage nach dem Charakter – und nicht der Existenz – Gottes auf Grenzen. Die deistische Idee wie das Sittengesetz waren Ableitungen einer epistemologischen Konsequenz in der Inauguration des universalen Vernunftideals. Dies wiederum warf eine Frage auf: die Vernunft konnte die Frage nach der wahren Religion nicht beantworten und de facto hingen die Menschen verschiedenen Religionen an – wie sollten sich diese zueinander, und wie sollte der Staat sich zu ihnen verhalten?

Die Idee der Toleranz war älter<sup>239</sup> und die Aufklärung erfand sie nicht. Doch stellte sie den einzigen möglichen Kandidaten für eine Antwort auf diese Frage dar. Letztlich lässt sich die Toleranz als Ableitung des Kategorischen Imperativs begreifen – den ja auch Kant nicht erst erfunden hat. Voltaires bekannte Schrift *Über die Toleranz*, die 2015 im Kontext des Charlie Hebdo-Anschlages zu neuer Bekanntheit gelangt ist, begründete die Toleranz eben so:

»Das Menschenrecht kann auf nichts anderes als auf dies Naturrecht gegründet werden, und der große Grundsatz beider über den ganzen Erdboden ist: *Was du nicht willst, das man dir tun soll, das tue du auch nicht* [Herv. i. O.]. Nach diesem Grundsatz ist's aber nicht einzusehen, wie ein Mensch zum andern sagen kann: *Glaube, was ich glaube und was du nicht glauben kannst, oder du sollst des Todes sein* [Herv. i. O.].«<sup>240</sup>

Die Toleranz stellt sich so zunächst dar als die Antwort der universalen Vernunft auf epistemologische Limitationen ihres Anwendungsbereichs. Sie konnte von hier aus generalisiert und auf andere Bereiche jenseits der Religionsausübung bezogen werden, und trat dort häufig in Allianzen mit dem *Freiheitsbegriff*.<sup>241</sup>

Nun brachte allerdings das Konzept der Toleranz von vornherein eine fundamentale Schwierigkeit mit sich: es implizierte in seiner naiven Form eine Indifferenz gegenüber dem Tolerierten, die auch die *Toleranz der Intoleranz* nach sich ziehen konnte. Auf dieses Problem stieß bereits Voltaire:

»Es ist wahr, der große Kaiser Chontchin, der vernünftigste und großmütigste vielleicht, den China jemals gehabt hat, hat die Jesuiten vertrieben; aber nicht, weil er intolerant war, sondern weil es die Jesuiten waren.«<sup>242</sup>

Der Missionsgedanke, der sich aus der Annahme der Kenntnis religiöser Wahrheit ergeben kann, widerspricht dem Toleranzgedanken. Dies wirft die Frage auf, ob Toleranz auch meint, tolerant gegenüber solchen Missionsbestrebungen zu sein. Voltaire verneint diese.<sup>243</sup> Man kann hier die Grenzen des Konzeptes der Toleranz sehen. Die Freund-Feind-Theorien, die wir betrachtet haben, implizierten meist eine Notwendigkeit der Auseinandersetzung. Der Toleranzgedanke besteht aus dieser Perspektive begriffen in der Infragestellung dieser Notwendigkeit und postuliert die Möglichkeit eines bloßen Nebeneinanders von Antagonisten, die damit freilich aufhören, solche zu sein. Doch kollabiert dieses gedachte Equilibrium eben in dem Moment, in dem eine Partei sich nicht damit zufriedengeben will, toleriert zu werden – sei es, weil sie klassizistisch im Namen höherer Werte missioniert, sei es, dass sie offen partikulare Eigeninteressen durchzusetzen versucht.

Herbert Marcuse hat diese Problematik einflussreich unter dem Titel der *Repressiven Toleranz* verhandelt. Marcuse verweist selbst auf die epistemologischen Wurzeln des Toleranzideals, doch mit einer überraschenden Pointe: »Das Telos der Toleranz ist Wahrheit.«<sup>244</sup> Dieser seltsam anachronistisch anmutende Klassizismus tritt aber zugleich in Koalition mit Marcuses Gleichsetzung der Wahrheit mit *Progression*, von wahr und falsch mit progressiv und regressiv – »denn in diesem Bereich sind diese Begriffspaare gleichbedeutend.«<sup>245</sup> Das Wahre, in dessen Namen man gegen das Falsche intolerant sein darf und muss, ist eine *zukünftige* Gesellschaft, die in dieser Form noch nicht existiert hat. Die Toleranz dagegen habe die Tendenz, die be-

stehenden Verhältnisse zu zementieren.<sup>246</sup> Dies bedingt die Notwendigkeit der Intoleranz gegenüber den repressiven Verhältnissen, die Toleranz gewissermaßen als Mittel der Beschwichtigung etabliert haben.

Marcuse invertiert den aufklärerischen Rahmen geradezu absolut. Das epistemologische Problem, das das aufklärerische Toleranzideal erfordert hatte, stellt sich freilich auch ihm: wenn es eine objektive Wahrheit gibt – und Marcuse betont, *dass es sie gibt*<sup>247</sup> –, und selbst wenn Marcuse richtig liegt in seiner Annahme, dass sie existiert als das progressive Ideal einer noch zu erbauenden Gesellschaft, dann bleibt die Frage, woher diese Wahrheit *gewusst* werden kann. Die Aufklärung hatte aus dieser Aporie die Konsequenz gezogen, sich auf die formale Toleranz zurückzuziehen. Es war gerade der universale Vernunftbegriff gewesen, der angesichts der Vielfalt ethischer und religiöser Vorstellungen, zur Entscheidung zwischen welchen sich kein *experimentum crucis* finden ließ, das Ideal der Toleranz als Analogon zum kategorischen Imperativ erfordert hatte. Marcuses Inversion dieses Gedankens besteht nun in seiner Antwort auf die Frage, *wer denn* die objektive Wahrheit erkennen könne. Er verweist darauf, dass schon in der liberalistischen Tradition die Toleranzidee auf der Grundannahme der Rationalität der Individuen beruhte.<sup>248</sup> Dies ermöglicht ihm die Antwort: »jedermann :in der Reife seiner Anlagen«, jeder, der gelernt hat, rational und autonom zu denken.«<sup>249</sup> Dies zieht unmittelbar eine Frage nach sich, die ja der Ausgangspunkt der aufklärerischen Selbstbeschränkung gewesen war: die nach der Ursache der faktischen Uneinigkeit der immerhin rationalen Individuen. Um dieser zu begegnen greift Marcuse auf ein Mittel zurück, das uns noch beschäftigen wird: das *Ideologieargument*. Die rationalen Individuen sind in ihrer Rationalität durch Erziehung und die »Tyrannie der öffentlichen Meinung«<sup>250</sup> gestört und dies verhindert die Erkenntnis der objektiven Wahrheit. Das erfordert die Bekämpfung dieser Tyrannie im Namen der Progression, die Marcuse weiterhin mit der Wahrheit identifiziert. Dies hat einerseits die nahezu zynisch anmutende Konsequenz ihm zu ermöglichen, die vielschichtige Realität der französischen, chinesischen und kubanischen Revolutionen zu einem zivilisatorischen Fortschritt zu vereinseitigen,<sup>251</sup> andererseits gibt es ihm ein Kriterium für die Anwendbarkeit von Toleranz an die Hand: sie ist zu üben gegen links und zu suspendieren gegen rechts,<sup>252</sup> da ersteres historisch den Fortschritt vorangetrieben habe.

Die Marcuse'sche Behandlung der Toleranz löst so deren Grundgedanken von der Suspension des Konflikts auf in eine Freund-Feind-Situation zwischen Progression und Regression, zwischen Links und Rechts. Hinzu tritt nun aber der Begriff der Wahrheit, den Marcuse *ex machina* mit dem der Progression gleichsetzt, wodurch die Freund-Feind-Situation zunächst klassizistisch verzerrt zu werden scheint. Dies induziert folgerichtig das aufklärerische epistemologische Dilemma und dieses löst Marcuse mittels des Ideologiearguments auf. Axel Honneth hat darauf hingewiesen, dass der Gedanke, »dass die Ursache für den negativen Zustand der Gesellschaft in einem Defizit an sozialer Vernunft gesehen werden muß«,<sup>253</sup> ein

einigendes Merkmal aller Theoretiker der Frankfurter Schule, zu denen er Marcuse rechnet, sei. Dies mag allerdings die Differenzen zwischen diesen Theoretikern zu stark nivellieren. Der Marcuse'sche Ideologiegedanke ähnelt hier sehr dem postmarxistischen, auf den wir zurückkommen werden, während Horkheimer und Habermas auf den jeweilig entgegengesetzten Seiten des Spektrums – nicht nur – in dieser Hinsicht nur noch wenig mit Marcuse zu einen scheint.

Was es hier festzuhalten gilt, ist, dass Marcuse in der Figur der Durchwirkung der Freund-Feind-Situation mit dem Wahrheitsgedanken, der selbst aber wieder an einen Ideologiebegriff zurückgekoppelt wird, die bislang behandelten Schemata von Antagonismus zu durchbrechen scheint, hier besonders in der Kopplung der Vernunft mit dem Ideologiebegriff. *Einerseits* leistet dieser bereits die Konstitution der Identitäten, die als Antagonisten auftreten werden. Doch ist *andererseits* in dieser Konstitution bereits eine Transzendierung des bloß antagonistischen Konzepts angelegt. Es ist eine Seite privilegiert als die nicht-ideologisierte, während die andere als der Antagonist *nur* aufgrund der ideologischen Intoxikation auftritt. Entfiele die »Tyrannie der öffentlichen Meinung«, würden die Menschen als vernunftbegabte Wesen sicherlich selbst erkennen, dass sie auf der falschen Seite stehen, und der Antagonismus würde kollabieren. Dies relativiert die Freund-Feind-Situation hin auf die Frage nach der Konstitution der Identitäten – und legt andere Strategien nahe, wie wir sehen werden.

Wir sind in den letzten Paragraphen auf verschiedene Modi von Antagonismus gestoßen. Die Konzeptionen von Auseinandersetzung, die dort jeweils entworfen wurden, bilden ein kompliziertes Geflecht von Paradigmen, die nebeneinander her existieren. Wir hatten das Auftreten der expliziten Freund-Feind-Theorien in den 20er-Jahren zum Ausgangspunkt genommen. Freilich ersetzen diese nicht etwa die anderen skizzierten Modi von Antagonismus, sondern treten neben diese in einer Form von Bloch'scher Ungleichzeitigkeit. Wollte man die Modi von Antagonismus, die sich in den 20er-Jahren vorfinden lassen, grob klassifizieren und nach historischer Provenienz ordnen, fände man zunächst das klassizistische Schema vor. Dieses beruht auf der Idee einer ewigen Wahrheit, die nicht nur erkannt werden kann, sondern auch bereits bekannt ist. Die Wahrheit fordert Nachfolge und Opponenten sind notwendige Antagonisten. Dieses Schema findet sich freilich heute wie zu allen Zeiten und bildet letztlich die Hintergrundfolie aller Konzeptionen von Auseinandersetzung.

Daneben tritt das aufklärerische Konzept der Toleranz, das sich aus einem epistemologischen Problem ergibt: der faktischen Diversität von Gruppenidentitäten, die – religiöse – Wahrheiten reklamieren, zwischen denen die universale Vernunft nicht entscheiden kann. Dies erfordert den Rückzug ins Formale und dessen Kodifizierung ist das Toleranzideal als die Idee der Kopräsenz von Identitäten, zwischen denen aus erkenntnistheoretischen Gründen keine Entscheidung möglich ist.

Einen weiteren Strang bildet das gescheiterte Hegel'sche Projekt. Dieses suchte den Formalismus zu überwinden und im Gedanken der Dialektik eine Vermittlung von antagonistischen Identitäten zu generieren, die weder die Wahrheit suspendierte, noch einer Seite zugestand. Diese Lösung erforderte einerseits eine idealistische Basis, die wenig Überzeugungskraft entfaltete, und dasselbe galt andererseits für ihre geschichtsphilosophischen Konsequenzen. Die Marx'sche Adaption dagegen entfaltete einige Wirkungskraft und in den 20er-Jahren figuriert sie als einflussreiche Freund-Feind-Konzeption. Die fundamentale Schwierigkeit, die Marxens materialistische Vermittlung des Hegel'schen Gedankens eingeführt hatte, war in ein dialektisches Naturgesetz aufgelöst worden, das die Konstitution der Klassen als Antagonisten und die Notwendigkeit des Klassenkampfes begründete und den angenehmen Nebeneffekt mit sich brachte, dass es sogar die Deduktion des notwendigen Siegs einer Seite erlaubte.

Neben all diese Konzeptionen treten in den 20er-Jahren die expliziten Freund-Feind-Theorien, die wir analysiert haben. Diese suspendieren den Gedanken der Wahrheit und die damit einhergehenden epistemologischen Restriktionen vollständig. Vielmehr konzipieren sie notwendige, aus der Kategorie der Identität ableitbare Freund-Feind-Situationen, die weder Privilegierung eines Antagonisten, noch Vermittlung zwischen diesen vorsehen.

All diese Konzeptionen von Auseinandersetzung stehen (un-)gleichzeitig nebeneinander und haben auf den ersten Blick wenig gemeinsam. Wir haben sie als *Modi von Antagonismus* bezeichnet, um sie zu unterscheiden von Konzeptionen, die nachfolgend neben diese treten. Es kann nicht oft genug betont werden, dass dadurch keineswegs diese Konzeptionen verschwinden. Ihr tatsächliches Schicksal ist erheblich komplizierter. Auch sind die Formen von Auseinandersetzung, die wir im Weiteren untersuchen werden, nicht aus dem Nichts geschaffen worden. Beispielsweise wird der Marx'sche Gedanke der Produktion des Bewusstseins, der in der vulgarmarxistischen Tradition nur eine untergeordnete Rolle gespielt hat, zu zentraler Bedeutung für bestimmte Konzeptionen gelangen, und sicherlich ist der Gedanke nicht völlig neu gewesen – wie überhaupt wenig neue Gedanken gedacht werden. Doch bilden sich neue Konstellationen und wissenssoziologische Prävalenzen, die gestatten von einer völlig neuen Situation zu sprechen.

Wir werden für das Folgende die Skizze der Situation der 20er-Jahre zum Ausgangspunkt nehmen, die wir soeben entworfen haben. Der Ausgangspunkt ist weder rein willkürlich noch logisch zwingend – er bildet eine markante Hintergrundfolie für die Konzeptionen von Auseinandersetzung, denen wir uns nun zuwenden wollen, und trägt andererseits die charmante Eigenschaft einen Zeitraum von hundert Jahren abzustecken, der als das Versuchslabor begriffen werden kann, in dem die Konzeptionen entwickelt wurden, die den heutigen historischen Moment prägen und dessen Resonanzraum bilden.



## II. Der Form-Materie-Kollaps

---

Die zuvor skizzierten Modi von Antagonismus scheinen so umfänglich die gängigen Konzeptionen von Auseinandersetzung abzudecken, dass die Fantasie bei der Anstrengung zunächst versagt, daneben qualitativ verschiedene zu konzipieren. Wir werden nachfolgend eine Klasse von Strategien betrachten, die ein sehr schwer zu definierendes Merkmal teilen. Dass diese Gemeinsamkeit so schwer zu fassen ist, hat dazu geführt, dass, wiewohl die Intuition, einige der vorgestellten Argumente könnten strukturell ähnlich gelagert sein, durchaus dem *common sense* entspricht, man letztlich meist den Versuch aufgegeben hat, die strukturelle Ähnlichkeit klar zu benennen. Auf der einen Seite geraten die Ähnlichkeiten außer Sicht, fokussiert man zu nahe auf die Details der jeweiligen Theorien, sodass es scheinen mag, als gäbe es jenseits einer vagen Intuition nichts zu beschreiben; andererseits haben die Versuche, so verschiedenes unter einen Nenner meist zur völligen Aufweichung aller Begriffe geführt. Der berühmteste dieser Begriffe, die letztlich allen Sinn verloren hatten, war der der *Postmoderne*. Wir wollen diesen Begriff nachfolgend nicht mehr verwenden, da er zu viele Konnotationen und keinerlei Denotation mit sich führt. Zugleich wollen wir versuchen, die strukturelle Ähnlichkeit einiger Theorien mittels eines methodischen Werkzeugs klarer zu beschreiben, das zumindest eine Ahnung erzeugen kann, woher der verbreitete Eindruck stammen mag, es könne eine ›Postmoderne‹ gegeben haben.

Dieses *rein methodische* Werkzeug ist das Begriffspaar von Form und Materie. Nun ist freilich auch diese Begrifflichkeit furchtbar abgegriffen. Es soll keineswegs der Eindruck entstehen, es ginge hier um metaphysische Überlegungen. Die Begrifflichkeit hat rein analytischen Charakter. Sicherlich muss jedoch zu diesem Zweck zunächst geklärt werden, in welchem Sinn die Begriffe zu verstehen sind.

Ein Argument in einer inzwischen nahezu altehrwürdigen Debatte sagt, dass Aristoteles die Materie als Individuationsprinzip und die Form als Einheitsprinzip verwende.<sup>1</sup> Dies meint Folgendes: Sokrates ist ein Mensch aufgrund seiner Form. Die Materie, aus der er besteht, reicht nicht hin, um ihn als Menschen zu konstituieren, dies ist er aufgrund der Form dieser Materie. Nun weist aber Callias dieselbe Form auf und daher ist er auch ein Mensch. Dies ist Auswirkung des Einheitsprinzips. Andererseits sind Sokrates und Callias aber nicht etwa derselbe Mensch, wie-

wohl sie dieselbe Form aufweisen – und zwar weil ihre Materie nicht dieselbe ist. Die Individuation – sprich: die Konstitution von Individuen derselben Form geschieht durch die Materie.

Diese alte Begrifflichkeit wurde in der Scholastik zum Ausgangspunkt für die Rede vom *objecum formale*. Die Form ist, wodurch etwas das ist, was es ist. Daher kann ich von dem konkreten Objekt – dem *objecum materiale* – absehen hin auf das Objekt in seiner formalen Bestimmtheit, d.i. von seiner konkreten Gegebenheit abstrahieren hin auf einen Aspekt seiner, der ihn erst zu einem solchen Objekt macht. »Material« wird damit zum Begriff, der die konkreten Elemente eines Gegenstandsbereiches bezeichnet, während »formal« den gemeinsamen Rahmen meint, den diese konkreten Objekte alle teilen. Diese Verwendungsweise hat Schule gemacht und steht letztlich auch noch hinter Kants Verwendung des Begriffspaars. Kant freilich zieht sich auf den abstraktesten Punkt zurück, den er finden konnte: vom epistemologischen Standpunkt aus ist die Erfahrung stets das Konkrete und damit Materie, während die einzige Form, die alle Erfahrung teilt, das sein muss, was vor aller Erfahrung bereits gegeben ist, und worin sich die Erfahrung eingliedert. Daraus ergeben sich Raum und Zeit als Formen der reinen Anschauung und der Kategorische Imperativ als formale Ethik.

Springt man allerdings nicht sogleich zum abstraktesten Gesichtspunkt, so wird, wie Nikolai Hartmann hervorgehoben hat, die Form-Materie-Unterscheidung relativ: was auf einer Ebene Form ist, kann auf einer anderen Abstraktionsebene Materie sein.<sup>2</sup> Jenseits aller ontologischen Bestimmung stellt sich die Form-Materie-Unterscheidung damit als eine bestimmte Ebene von Abstraktion dar, auf der eine Menge von Gegenständen als konkret fassbar wird, und der kategoriale Rahmen, der das Gebiet absteckt, bildet deren Form.

Es ist diese Lesart der Begrifflichkeit, von der wir im Folgenden ausgehen werden. Unser Ziel wird es sein zu zeigen, dass die Gemeinsamkeit, die die nachfolgend dargestellten Konzeptionen aufweisen, eine Struktur ist, die sich sehr abstrakt als ein *Kollaps von Form und Materie* beschreiben lässt. Diese These kann freilich an dieser Stelle noch nicht verständlich sein und erst konkrete Beispiele werden sie plausibilisieren können.

Als letztes Element unseres methodischen Instrumentariums müssen wir auf die Verwandtschaft der oben skizzierten Form-Materie-Begrifflichkeit mit dem Konzept der *Metapher* hinweisen. Eine Metapher ist kein Synonym. Der metaphorische Charakter entstammt einer Operation, die *bestimmte Aspekte* der Semantik eines Begriffes selegiert und ihn anhand dieser als Surrogat für einen anderen Begriff verwendbar macht. Dies funktioniert ausschließlich auf einer wohldefinierten *Ebene von Abstraktion*. Herkules als einen Löwen zu bezeichnen macht nur Sinn, wenn man sich auf der Ebene von Abstraktion bewegt, die ausschließlich die – angebliche – Tapferkeit des Gegenstands betrachtet. Auf dieser Ebene sind Herkules und der Löwe *formal* identisch und dadurch wird der Begriff übertragbar

trotz materialer Verschiedenheit. Auf einer anderen Ebene von Abstraktion funktioniert die Metapher nicht mehr, denn Herkules hat weder vier Beine, noch eine Mähne. Die Metapher wird so begreifbar auf dem Umweg über die Form-Materie-Begrifflichkeit. Freilich ist diese zu diesem Zweck durchaus nicht notwendig, doch ermöglicht sie, faszinierende Strukturäquivalenzen von sehr verschiedenen Phänomenen zu beschreiben, die andernfalls womöglich unentdeckt blieben.

## § 8 Sollen und Sein: Lukács gegen die Logik

Eine Herausforderung dabei, das Phänomen des Form-Materie-Kollapses (FMK) herauszuarbeiten, ist seine Abstraktheit. Wir bewegen uns auf einer meta-theoretischen Ebene und das zu erfassende Phänomen ist ein Strukturmerkmal von Theorien, die selbst bereits von einiger Komplexität sind. Der metatheoretische Charakter bedingt, dass wir nicht in jedem Fall den Sachverhalt klar als solchen benannt vorfinden. Dies wäre freilich auch überraschend, schließlich handelt es sich, wie hervorgehoben wurde, um eine methodische Begrifflichkeit, d.i.: es ist unsere Begrifflichkeit, in der wir Strukturanalogien von bestimmten Theorien zu fassen versuchen. Doch ist es umgekehrt auch nicht ausgeschlossen, dass die Terminologie auch in den beschriebenen Theorien auftritt, wie bereits unser erstes Beispiel illustrieren wird. Wir werden zunächst die Überlegungen Georg Lukács' zu den ›Antinomien des bürgerlichen Denkens‹ betrachten. Dort begegnet der Form-Materie-Kollaps in mehreren Formen, und einmal sogar in nahezu expliziter Form. Seine Überlegungen waren durchaus einflussreich, doch wäre es falsch anzunehmen, Lukács habe die Strategie des FMK in den allgemeinen Diskurs eingeführt. Vielmehr wird diese in sehr unterschiedlichen Kontexten auftreten, wie wir sehen werden.

Lukács' Werk von 1923 zu *Geschichte und Klassenbewußtsein* ist einer der charakteristischsten Wendepunkte in der Entwicklung der marxistischen Theorie, wiewohl Lukács durchweg betont, dass er nur Marx'sche Fäden wiederaufgreife. Seinen Ausgangspunkt stellt letztlich die Frage dar, auf die wir bereits gestoßen waren: wie bildet sich das Bewusstsein einer Klasse – insbesondere das des Proletariats? Er geht dabei so weit zu konstatieren, dass, ebenso wie man oft behauptet hat, die gesamte Hegel'sche Philosophie sei in dem Kapitel der Logik über Sein und Werden enthalten, man sagen könne, dass Marx' Erörterung des Fetischcharakters der Ware »den ganzen historischen Materialismus, die ganze Selbsterkenntnis des Proletariats als Erkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft (und die der früheren Gesellschaften als Stufen zu ihr) in sich verbirgt.«<sup>3</sup> Dieser Fokus ist bezeichnend und gibt selbst wiederum den Lukács'schen Ausgangspunkt prägnant wieder. Der Fetischcharakter der Ware besteht nach Marx bekanntlich in dem Umstand, dass dieser ein Ding-Wert zugeschrieben wird, während ihr tatsächlicher Wert in der Ar-

beit besteht, die zu ihrer Produktion nötig war. Diese ›Form‹ der Arbeit macht sie tausch- und handelbar und verstellt zugleich den Weg zur Erkenntnis des zugrundeliegenden gesellschaftlichen Prozesses. Die Wirtschaft erscheint als ein System von Tauschvorgängen von ›in sich‹ wertvollen Gegenständen, doch ist dies nur einer Verkennung des tatsächlichen Vorgangs zuzuschreiben, welcher auf gesellschaftlich organisierter Arbeit beruht. Der Wert der Arbeit wird so in die Ware ›transferiert‹ und ›verdinglicht‹. Lukács fokussiert nun auf ein zentrales Element dieses Konzepts vom Fetischcharakter: die Idee vom ›falschen Bewusstsein‹. Denn ist die Ware nicht in sich wertvoll, während dies ihr aber allgemein zugeschrieben wird, so müssen die Subjekte, die die Ware derart konzipieren, in einer allgemeinen Täuschung befangen sein. Dies ist, was Marx bereits unter der Kategorie der *Ideologie* verhandelt hat, auf die wir verschiedentlich zurückkommen werden. Tatsächlich – und Lukács stellt diesen Aspekt in den Mittelpunkt seiner Theorie – wird nach Marx in der kapitalistischen Gesellschaft im Produktionsprozess auch *Bewusstsein* produziert. Die bürgerliche Gesellschaft beruht auf einer Konzeption des Arbeitsprozesses, die selbst eine Verschleierung des tatsächlich zugrundeliegenden Sachverhaltes ist. Doch kann sie selbst nicht zu einer Erkenntnis dieses Umstandes gelangen, da – in Lukács' Worten – »die Anerkennung des historischen Materialismus [...] für die Bourgeoisie geradezu den Selbstmord bedeutet [hätte]«.<sup>4</sup> Die kapitalistische Gesellschaft produziert damit *beides*: die Arbeits- und Besitzverhältnisse wie ihre Konzeptualisierung durch die herrschende Klasse in Form des falschen Bewusstseins. Zugleich allerdings – und dies wird Lukács' Antwort auf die obige Frage sein – konstituiert sie auch das Proletariat und *dessen* Bewusstsein, das im Unterschied zu dem der Bourgeoisie nicht in der ›Unmittelbarkeit‹ befangen ist, sondern befähigt ist, die Totalität des gesellschaftlichen Prozesses zu erkennen. Auch Lukács stößt hier auf konzeptuelle Probleme, die daraus resultieren, dass freilich keineswegs das gesamte Proletariat zu dieser Erkenntnis gelangt ist. Seine – halbwegs unbefriedigende Lösung – besteht im Konzept des ›zugerechneten‹ Bewusstseins, als die »rational angemessene Reaktion«,<sup>5</sup> die einer bestimmten Lage im Produktionsprozess zugerechnet wird, verstanden als »jene Gedanken, Empfindungen usw. [...], die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben würden [Herv. i. O.], wenn sie diese Lage, die sich aus ihr heraus ergebenden Interessen sowohl in bezug [sic!] auf das unmittelbare Handeln wie auf den – diesen Interessen gemäßigen – Aufbau der ganzen Gesellschaft vollkommen zu erfassen fähig wären [Herv. i. O.]«.<sup>6</sup> Diese Virtualisierung des Klassenbewusstseins, die nahezu unmittelbar zurück zu Lenins Überlegungen zur Rolle der Partei führt, wirft freilich neben eigenartigen epistemologischen Problemen auch unmittelbar praktische Fragen auf, wie die nach der tatsächlichen Wirksamkeit eines nur zugerechneten Klassenbewusstseins. Für Lukács sind diese zunächst von nachgeordneter Bedeutung. Er möchte einen anderen Punkt betonen: den der einzigartigen historischen Position des Proletariats, das durch den Prozess seiner Konstitution *ipso facto* bereits in die Lage versetzt wird, den

gesellschaftlichen Produktionsprozess in seiner Totalität zu erfassen. Dem liegt ein Theorieelement zugrunde, das Lukács in Widerspruch zur Kantischen Epistemologie sieht: das der *Produktion des erkennenden Subjektes*. Seine Diskussion der Kantischen Theorie steht unter dem Titel der ›Antinomien des bürgerlichen Denkens‹. Der Titel macht bereits die Stoßrichtung klar: die Kantische Epistemologie als Kristallisierung des bourgeois Bewusstseins aufzufassen. Zum einem Hebelpunkt wird dabei das Kant'sche ›Ding an sich‹, das für Lukács ein strategisches Element darstellt, das in zwei verschiedenen Hinsichten ›eine Grenze oder Schranke des abstrakten formal-rationalistischen ›menschlichen‹ Erkenntnisvermögens darstellt‹.<sup>7</sup> Genauer fungiere das Ding an sich in zwei unterschiedlichen Typen von Fragestellungen als eine solche Schranke. Zum einen schränke es das Erkenntnisvermögen derart ein, dass Fragen nach der ›Totalität‹ prinzipiell unbeantwortbar blieben. Hier bemüht Lukács einen dialektischen Kunstgriff, indem er die Fragen der transzendentalen Dialektik allesamt als Fragen nach der Totalität kennzeichnet: »Gott, Seele usw. sind nur begriff-mythologische Aussdrücke für das einheitliche Subjekt, beziehungsweise für das einheitliche Objekt der als vollendet (und völlig erkannt) gedachten Totalität aller Gegenstände der Erkenntnis«.<sup>8</sup> Dass Kant dieser Charakterisierung folgen würde, mag allemal bezweifelt werden. Doch ist das Lukács'sche Argument klar: die transzendentale Dialektik ist angelegt, eine Grenze der Erkenntnis zu ziehen, und diese ist in den Dingen an sich verortet. Deren ›Totalität‹ ist dem Subjekt unzugänglich, da sie ihm nur in ihren Erscheinungen zugänglich werden. Das Argument wird vollständig durch Lukács Voraussetzung, dass die von Kant analysierte Erkenntnis die des ›Rationalismus‹ sei, d.i. eines »Formsystem[s], dessen Zusammenhang auf die verstandesgemäß erfaßbare, vom Verstand erzeugbare und darum vom Verstand beherrschbare, voraussehbare und berechenbare Seite der Erscheinungen gerichtet«<sup>9</sup> ist. Die transzendentale Dialektik wird so verständlich als eine Exklusionstaktik, die alles unberechenbare und unbeherrschbare, das dem rationalistischen Denken ein Skandalon darstellt, zu Aspekten des Dinges an sich erklärt und damit aus der Wissenschaft selbst entfernt.<sup>10</sup> Dies neutralisiert das Irrationale, das andernfalls eine »das ganze System auflösende und zersetzende Bedeutung«<sup>11</sup> gewinne. Durch die Instanziierung des Dinges an sich und die damit immer zugleich einhergehende Exklusion seiner aus der Wissenschaft und dem Bereich der Erkennbarkeit überhaupt wird die Einheitlichkeit der Erkenntnis gewahrt und die ubiquitäre Berechen- und Beherrschbarkeit der Welt gewährleistet, so das Argument.

Darüber hinaus verfolge die Strategie der Einführung des Dinges an sich jedoch ein zweites Ziel, das man gewissermaßen als die ›Bewältigung‹ des »Problem[s] der Forminhalt[e]«<sup>12</sup> bezeichnen kann. Lukács' einigermaßen abstrakter Gedanke ist folgender: jede rationalistische Philosophie tendiere zum System,<sup>13</sup> d.i. einer Totalität auseinander ableitbarer Begriffe. Für jedes solche System stelle nun die Faktizität gewissermaßen ein Skandalon dar: die Unableitbarkeit der faktischen Beschaffen-

heit der Welt aus apriorischen Prinzipien stellt für den rationalistischen Verstand nahezu eine Frechheit auf Seiten der Welt dar. »Die Großartigkeit, die Paradoxie und Tragik der klassischen deutschen Philosophie«<sup>14</sup> bestehe nun im Grunde darin, dieses Problem nicht mehr zu leugnen, sondern es in das System zu integrieren – und diese Rolle übernimmt das Ding an sich in Kants System für Lukács. Das Subjekt generiert die Begriffe und dort ist es noch souverän. Doch bilden diese nur die Form, ihr *Inhalt*, die Materie der Erkenntnis entstammt der Erfahrung und diese ist nicht unter eine Regel des Subjektes zu bringen, wird nicht durch dieses hervorgebracht. Das Ding an sich wird so erneut zum Kristallisierungspunkt eines irrationalen Residuums, hier: der Irreduzibilität der Inhalte der Erfahrung auf den Begriff und damit auf die Souveränität des Subjektes. Die Form-Materie-Unterscheidung, die so analog der Differenz von Subjekt und Objekt funktioniert, begreift Lukács als den Punkt in Kants System, an dem das Subjekt auf eine Wirklichkeit stößt, die in dem Maße ›irrational‹ ist, wie sie nicht der souveränen Tätigkeit des Subjektes entstammt. Die Realität wird vorgefunden und darin ist das Subjekt passiv und wird bloß affiziert. Die Produktion der Begriffe in der Erkenntnis gehört zur Sphäre des Subjektes, doch der *Inhalt* der Begriffe ist zurückzuführen auf ein Ding an sich, das selbst dem Subjekt völlig entzogen ist und daher nicht im System aufgehen, vielmehr nur als dessen Grenze fungieren kann.

Diese Differenz wiederum schließt Lukács nun kurz mit einer weiteren klassischen Unterscheidung. Es ist ein alter Lehrinhalt der Logik, dass normative Aussagen keinen Wahrheitswert besitzen können.<sup>15</sup> Für den Satz »Es regnet« macht es Sinn zu fragen, ob er *wahr* ist – er ist es genau dann, wenn es regnet –, doch gilt dies nicht für den Satz »Du sollst nicht die Ehe brechen«. Zumindest erfordert es unterstützende Annahmen, diesem Satz einen Wahrheitswert zu geben – etwa Schelers materiale Wertethik, die wir bereits diskutiert hatten. Wenn freilich Werte eine objektive Realität besitzen, und der obige Satz interpretiert wird als Aussage über diesen Wert, dann kann er einen Wahrheitswert erhalten. Doch erinnern wir uns, dass Scheler seine *materiale* Ethik explizit *gegen* die *formale* Kantische Ethik positioniert, da diese die Unterscheidung von Sein und Sollen strikt aufrechterhält.<sup>16</sup> Und eben diese Unterscheidung verbindet Lukács nun mit der von Form und Materie:

»Denn ebenso wie die objektive Notwendigkeit, da ihr materielles Substrat transzendent bleibt, aller Rationalität und Gesetzmäßigkeit ihrer Erscheinungsweise zum Trotze in unaufhebbarer Zufälligkeit verharrt, so vermag die Freiheit des Subjektes, die auf diese Weise gerettet werden soll, als leere Freiheit dem Abgrund des Fatalismus nicht zu entgehen.«<sup>17</sup>

Die unaufhebbare Zufälligkeit der Materie der Erkenntnis, die sich aus ihrer Transzendenz ergibt, ihre enervierende Kontingenz, die Lukács geradezu als *das Skandalon* für allen Rationalismus begreift, tritt in Verbindung mit der ›Materie der Ethik‹.

Die Materie der Erkenntnis ist nicht unter die Notwendigkeit des Begriffes zu bringen, der die Domäne des souveränen Subjektes ist. Umgekehrt kann dessen Freiheit nicht unter ein Gesetz gebracht werden, das der Erkenntnis entstammte – denn dann wäre sie keine Freiheit mehr. Das Subjekt ist somit frei, wie seine Begriffe das Produkt seiner Souveränität sind, doch bleibt diese Freiheit – anders als die Begriffe – »leer« – denn sie ist nicht durch ein materiales Sollen zu füllen. Die von Scheler kritisierte Formalität der Kantischen Ethik entstammt dem Prinzip der Freiheit, das als Prämisse mit sich führt, dass kein Erfahrungsinhalt sie mindern kann. »Denn das Sollen setzt gerade in seiner klassischen und reinen Form, die es in der kantischen Philosophie erhalten hat, ein Sein voraus, auf das die Kategorie des Sollens prinzipiell *unanwendbar* [Herv. i. O.] ist.«<sup>18</sup> Das Sein und das Sollen werden damit radikal geschieden: weder kann ein Erfahrungsinhalt ein Sollen bedingen, noch kann ein Sollen selbst das Sein beeinflussen. Sein und Sollen sind kategorial getrennt, was sich in der erwähnten Unanwendbarkeit logischer Kategorien auf Imperative und ebenso im konsequenten Formalismus der Kantischen Ethik spiegelt: jeder ethische Inhalt, der über das rein formale Sittengesetz hinausginge, müsste der Erfahrung entstammen, doch kann diese dem Subjekt keine Gesetze geben. Lukács bindet so – durchaus zurecht – den Formalismus der Kantischen Ethik zurück an die strikte Trennung von Sollen und Sein, die wiederum der Form-Materie-Trennung der Erkenntnis analogisiert wird.<sup>19</sup>

Dies ermöglicht ihm nun, eben die Operation auszuführen, die wir im Weiteren als den *Form-Materie-Kollaps* bezeichnen werden. Lukács selbst kommt dieser Formulierung einmal nahe, als er ausführt, dass »das Wesen des Praktischen darin besteh[e]: die Gleichgültigkeit der Form dem Inhalt gegenüber [Herv. i. O.], worin sich die Ding-an-sich-Frage methodologisch spiegelt, aufzuheben.«<sup>20</sup> Zunächst scheint Lukács einen nahezu trivialen Punkt machen zu wollen: im praktischen Kontext ist die Partikularität der Materie wenig problematisch, sie ist vielmehr geradezu notwendig. So, wie die Theorie vom Partikularen wegführt, führt die Praxis dorthin zurück.<sup>21</sup> Im konkreten Handlungszusammenhang genießt die Materie gewissermaßen Vorrang. Doch legt Lukács weiterhin nahe, es sei notwendig, das Praktische als »Prinzip der Philosophie«<sup>22</sup> zu finden, um das Problem des Irrationalen, das in der Kantischen Philosophie über das Ding an sich exkludiert wurde, zu lösen. Es ist nun nicht unmittelbar klar, wie Lukács sich diese Integration des Praktischen vorstellt. Am klarsten wird es in der bereits erwähnten Behandlung der Unterscheidung von Sein und Sollen. Lukács hatte, wie wir gesehen haben, dem bürgerlichen Denken – besonders in der Gestalt Kants – nachgewiesen, eine kategoriale Grenze zwischen Sein und Sollen gezogen zu haben. Er wirft nun dem »Vulgärmarxismus«<sup>23</sup> vor, eben diese Grenze immer erneut zu affirmieren, und zwar durch die Gegenüberstellung der Realität und einer Utopie. Die Utopie wäre dann die Welt, wie sie *sein soll*, die Realität, wie sie *ist*. »Gerade dadurch also, daß die Intention des Subjekts, sein empirisch gegebenes Dasein nicht einfach hinzunehmen, die Form des Sollens annimmt,

erhält die unmittelbar gegebene Form der Empirie eine philosophische Bestätigung und Weihe; sie wird philosophisch verewigt.<sup>24</sup> Die Utopie übernimmt die Form des bürgerlichen Denkens, das das Sein und Sollen so scharf geschieden hatte, und wird damit zur Verewigung dieses Denkens. Die Utopie ist damit geradezu ein kontraproduktives Element, soweit es die Veränderung dieses Denkens betrifft. Hier wird nun klar, weshalb Lukács so großes Gewicht auf das Konzept der Verdinglichung gelegt hat, und auch, was ihn von so vielen seiner marxistischen Vorgänger unterscheidet: er sieht das entscheidende Mittel zur Veränderung der Umstände in dem historisch einzigartigen Prozess, in dem das Proletariat das falsche bürgerliche Bewusstsein überwindet und die tatsächliche Totalität der gesellschaftlichen Welt erfasst. Die Kantischen Antinomien, die Strategien, die im Ding an sich kristallisiert werden, begreift er als bloße Ausprägungen des verdinglichten Bewusstseins. Dementsprechend wird das Proletariat imstande sein, diese Antinomien zu überwinden und ebenso die scharfe Trennung von Sein und Sollen. Die Form-Materie-Unterscheidung ist eine der Theorie, die geschaffen worden war, um eine scharfe Trennung des freien Subjektes und der faktisch gegebenen Welt zu ermöglichen. Doch ist eben diese Trennung bereits Auswirkung des falschen Bewusstseins und muss daher überwunden werden. Mehr noch: es ist die Trennung von Subjekt und Objekt selbst, die es zu überwinden gilt.<sup>25</sup> Den Schlüssel hierzu stellt die Kategorie der Vermittlung dar: die Empirie, die die Materie der Erkenntnis als etwas schlicht faktisch gegebenes verorten musste, beruht auf der *Unmittelbarkeit*, die selbst wiederum aber nur auf das falsche Bewusstsein zurückzuführen ist. Die Gegenstände der Empirie müssen daher vielmehr als »Momente der sich geschichtlich umwälzenden Gesamtgesellschaft«<sup>26</sup> begriffen werden und Lukács betont konsequent, dass diese kritische Kategorie der Vermittlung nicht etwa als eine moralische, als ein »Werturteil oder Sollen«,<sup>27</sup> sondern als »Offenbarwerden ihrer [sc. der Gegenstände der Empirie] eigentlichen, objektiven, gegenständlichen Struktur selbst«<sup>28</sup> verstanden werden müssen, und er merkt zuletzt an, dass »den Entwicklungstendenzen der Geschichte eine höhere Wirklichkeit zukommt, als den ›Tatsachen‹ der bloßen Empirie [Herv. i. O.]«.<sup>29</sup> Das Klassenbewusstsein des Proletariats gewinnt seine historisch einzigartige Valenz dadurch, dass es die Totalität des gesellschaftlichen Gesamtprozesses *in seiner Vermittlung* erfassen kann, und dies transzendierte die klassischen Unterscheidungen der bürgerlichen Theorie, die Subjekt und Objekt, Form und Materie, Sein und Sollen so scharf trennen musste. Die historische Entwicklung hat Vorrang vor der Empirie insofern als deren Gegenstände selbst erst das Resultat der Unterscheidung von Subjekt und Objekt – die Lukács »Genesis«<sup>30</sup> nennt – sind. Die Form-Materie-Unterscheidung der bürgerlichen Philosophie, in der das Konkrete stets als das Kontingente galt, in der die theoretische Richtung den Blick stets auf die Form lenkte und der Materie jede Möglichkeit nahm, diese Unterscheidung aufzubrechen, gilt es zu überwinden – und dies ist gewissermaßen der historische Auftrag des Proletariats. Gelingen kann dies nur durch die Inauguration des Praktischen als des

Prinzips der Philosophie, das die aus der Unmittelbarkeit des falschen Bewusstseins gewonnenen kategorialen Unterscheidungen der bürgerlichen Philosophie allein zu überwinden geeignet ist. Die Form-Materie-Unterscheidung, wie sie Lukács bei Kant vorfindet, beruht auf einer kategorialen Unterscheidung des Begriffes als der subjekt-geborenen Form und seinem aus der Faktizität entnommenen Inhalt. Die Erkenntnis wird gefasst als das Produkt einer souveränen Tätigkeit eines apriorischen Subjektes gegenüber einer von ihm unabhängigen Welt. Wenn nun freilich bereits die Grenze von Subjekt und Objekt auf das falsche Bewusstsein zurückzuführen ist und auch die Kategorie des Empirischen selbst diesem entstammt, dann lässt sich die strikte Trennung von Form und Materie nicht mehr aufrechterhalten, dann ist der Begriff, den das Subjekt anhand einer bloß vorgefundenen Materie zu bilden meint, eine Affirmation dieser Trennung, und ist umgekehrt die Materie ein Resultat der Konstitution der Kategorie des Empirischen selbst durch das falsche Bewusstsein. Zuletzt würde auch die Trennung von Sein und Sollen mit der Trennung von Subjekt und Objekt kollabieren. All dies soll erreicht werden durch das Klassenbewusstsein des Proletariats. Hier freilich setzen nun größere theoretische<sup>31</sup> Schwierigkeiten ein, denn immerhin ist es dann notwendig, ein *Bewusstsein* dieses Kollapses von Form und Materie zu gewinnen – wenn nicht für die konkreten Individuen, dann doch für das zugerechnete Bewusstsein der Klasse. Es ist allerdings durchaus nicht leicht, sich diese bewusste Konzeptualisierung vorzustellen – und Lukács' Ausführungen dazu sind durchaus dürftig und gehen kaum über Ideen von der »Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware«<sup>32</sup> hinaus, die Lukács aber selbst nur als »Beginn [Herv. i. O.] jenes komplizierten Vermittlungsprozesses«<sup>33</sup> begriffen haben will. Das Beispiel der Verdinglichung immerhin lässt sich als Instanz dieses Kollapses wohl konzeptualisieren, wenn nämlich die ›empirische‹ Kategorie der Ware als eine des falschen Bewusstseins begriffen wird, die selbst auf dem *Begriff* ihrer erst beruht, der so gesellschaftliche Wirksamkeit gewinnt. Die Ware als verdinglichte Arbeit scheint als empirisches und vorgängig vorhandenes Objekt zu begegnen, wiewohl sie auf einer subjekthaften Kategorie des falschen Bewusstseins beruht, das somit seine Trennung vom Objekt nicht mehr aufrechterhalten kann. Nun müsste freilich die Lukács'sche Theorie nachfolgend das eigentlich ehrgeizige Ziel einlösen, die gesamte Kantishe Theorie des Dinges an sich – die immerhin kennzeichnend für alle aposteriorische Erkenntnis ist – in ähnlicher Weise einzuholen, doch werden Lukács' weitere Ausführungen diesem Anspruch schwerlich gerecht.

## § 9 Horkheimer und der Materialismus

Die Lukács'sche Intuition, die marxistische *Theorie* müsse eine methodische Kehrtwendung von bis dahin unerhörter Art vollziehen, sollte eingelöst werden. Die Fallstricke, in denen Lukács sich verfangen hatte – insbesondere die historisch singu-

läre Position des Proletariats und die Idee des ihm zugerechneten nur virtuellen Bewusstseins –, mussten dabei umgangen werden und die Leerstellen gefüllt werden, die Lukács nicht zu füllen vermocht hatte – vor allem die Frage, wie die allumfassende Kantische Erkenntnistheorie, die ja insbesondere auch den Bereich der *Naturerkenntnis* umfasste, ja sogar für diesen zuvörderst geschaffen worden war, in den Form-Materie-Kollaps einbegriffen werden konnte. Theoretisch einlösen konnte diese Schwierigkeiten erst Max Horkheimer im folgenden Jahrzehnt der 1930er Jahre. Es ist illustrativ, die Entwicklung des zugrundeliegenden Gedankens anhand zweier Aufsätze aus diesem Jahrzehnt zu verfolgen: dem noch zögerlichen »Materialismus und Metaphysik« von 1933 und dem inzwischen klassischen Aufsatz »Traditionelle und kritische Theorie« von 1937. Dabei bietet es sich an, ersteren als eine vorläufige Fassung des ausgereiften Gedankens von der Kritischen Theorie zu fassen.

Horkheimer möchte den Materialismus, den er sehr eigen begreift, nicht nur gegen den Idealismus gestellt sehen. So verstanden, bestünde der Idealismus in der Aussage, alles sei Geist, und der Materialismus in der, alles sei Materie. Nun wären aber beides *metaphysische* Aussagen. Der Materialismus freilich wird nie zugeben wollen, alles könne Geist sein. Doch möchte Horkheimer ihn verstanden wissen, als eine radikalere Art und Weise, auf die Metaphysik *überhaupt* zu antworten: »Soweit die Materialisten solche abschließenden Sätze wie den, daß alles Wirkliche Materie sei, formuliert haben, erfüllen diese in ihren Lehren daher eine andere Funktion als bei ihren Gegnern«.<sup>34</sup> Der Materialismus, so muss man interpretieren, besteht nun eben gerade nicht in dieser Lehrmeinung, die sich ansonsten im selben, durch die Metaphysik abgesteckten, Kampfbezirk verortet, wie der Idealismus. Vielmehr scheint der Materialismus angetreten, einen entschiedeneren Bruch zu vollziehen, und Horkheimers Charakterisierung dieses Bruchs klingt eigentlich nahe den Lukács'schen Formulierungen, wenn er etwa schreibt: »Diese Struktur von Weltanschauungen [...], scheint in der Tat einer ganzen Reihe materialistischer Systementwürfe anzuhafte[n]; bei genauerer Analyse zeigt sich aber, daß die inhaltliche Fassung der materialistischen Theorie ihre einheitliche Struktur sprengt.«<sup>35</sup> Der *Inhalt* der materialistischen Theorie ist es, der ihre Fassung in metaphysischer Form verunmöglicht. Es lässt sich die These, dass alles Materie sei, nicht neben die These, dass alles Geist sei, stellen, und beide lassen sich nicht im selben formalen Rahmen erfassen; dies ist Horkheimers Postulat. Er scheint darin – und nicht zuletzt auch in der Wiederaufnahme der Kritik am Kantischen Ding an sich<sup>36</sup> – unmittelbar die Lukács'schen Gedankengänge wiederaufzunehmen. Und auch in seiner Begründung des durch den Materialismus bewirkten Kollapses von Form und Materie argumentiert er nahe an Lukács: die Metaphysik begreift er als einheitliches Feld – trotz aller Verschiedenheit der metaphysischen Theorien – deswegen, weil sie sich stets eine Lösung des »Rätsels des Daseins« verspreche, und dies mit *praktischen* Konsequenzen. »Das Sein, zu dem sie vorstößt, muß eine Verfassung haben, deren Kenntnis für

die menschliche Lebensführung entscheidend ist, es muß eine diesem Sein angemessene Haltung geben.«<sup>37</sup> Konsequenterweise begreift er als Metaphysik *par excellence* die theistischen Systeme.<sup>38</sup> Nun kann aber für den Materialisten die Erkenntnis des Seins keine solchen Konsequenzen haben: »Die Materie ist an sich selbst sinnlos, aus ihren Qualitäten folgt keine Maxime für die Lebensgestaltung«.<sup>39</sup>

Der Gedanke ist klar: für den Metaphysiker hat das Sein eine intelligible Struktur und aus der Erkenntnis dieser Struktur folgen Konsequenzen für die Lebensführung. Inwieweit dies für alle Metaphysik *zutrifft*, sei einmal dahingestellt, doch wird man Horkheimers Schluss aus der Prämissee nachvollziehen können. Wenn die materialistische These dem Sein jeden Sinn abspricht, dann kann die Erkenntnis des Seins keine Konsequenzen für das Handeln mehr haben. Wenn nun aber das Kriterium des Metaphysischen ist, solche aus der Konzeption des Seins gewonnenen Konsequenzen gegeneinander zu stellen, dann lässt der *Inhalt* der materialistischen These den metaphysischen Kampfplatz in sich zusammenbrechen. Dies hat unmittelbare Konsequenzen für die Form der Theorie:

»Für die meisten nicht-materialistischen Richtungen werden die Einsichten um so bedeutsamer und folgenschwerer, je allgemeiner, umfassender, abschließender, prinzipieller sie sind; für die Materialisten gilt zwar nicht das genaue Gegenteil [...], sondern der Grad, in dem allgemeine Gesichtspunkte für eine Handlung ausschlaggebend werden, hängt jeweils von der konkreten Situation des Handelnden ab. Die Bekämpfung irgendeiner allgemeinen philosophischen These als der für die materialistische Verhaltensweise ausschlaggebenden geht daher an der Eigenart des materialistischen Denkens vorbei.«<sup>40</sup>

Dies betont zweierlei: der Materialismus setzt es sich nicht zum Ziel, das idealistische *System* zu bekämpfen<sup>41</sup> – wiewohl Horkheimer betont, dass dies keineswegs eine Gleichgültigkeit zur Folge haben kann<sup>42</sup> –, da dies selbst wiederum eine metaphysische Tätigkeit wäre, und: er tut dies aus *praktischen* Gründen. Abstrakte und allgemeine metaphysische Thesen haben für den Materialismus keine praktischen Konsequenzen und sind daher nicht von Interesse. Der Inhalt der materialistischen These negiert damit die Form der metaphysischen Theorie an sich. Eine Debatte zwischen einem Idealisten und einem Materialisten darüber, was das Wirkliche sei, ist daher nicht zu konzipieren als zwei gegengesetzte inhaltliche Thesen derselben Form. Vielmehr folgt für den Materialisten aus seiner These die Fruchtlosigkeit dieser Debatte und er wird im Zweifel den Raum verlassen, so muss man Horkheimers Konzeption wohl verstehen. Dies wirft die Frage auf, was dann angemessene Form materialistischen Denkens sei. Horkheimer merkt an, sein *Inhalt* sei heute die Theorie der Gesellschaft,<sup>43</sup> doch wirkten die »praktischen Anforderungen [...] auf Inhalt und Form der materialistischen Theorie zurück.«<sup>44</sup> Die jeweiligen praktischen Pro-

bleme bedingen die angemessene Theorie und räumen mit der klassischen Vorstellung von der *philosophia perennis* auf.<sup>45</sup>

Dies kommt der Lukács'schen Vorstellung des Aufbrechens der Kategorien des bürgerlichen Denkens nahe, ohne mit der schwierigen Prämisse der historischen Singularität des Proletariats und der stark abstrakten Vorstellung eines Bewusstseins, das die strikte Subjekt-Objekt-Differenz transzendieren könnte, behaftet zu sein. Freilich bleibt jedoch Horkheimers Idee materialistischer Theorie jenseits der pragmatischen Prämissen, der Orientierung daran, »die menschlichen Verhältnisse zu verbessern«<sup>46</sup> und der Ablehnung allgemeiner philosophischer Thesen ohne praktische Konsequenzen noch sehr unbestimmt, wiewohl sich bereits in diesem Aufsatz Ansätze seiner späteren Konzeption auffinden lassen.

In »Traditionelle und kritische Theorie« freilich ist die Konzeption vollständig ausgearbeitet und auch die für die Metaphysik so skandalöse Figur des Siegs der Materie über die Form tritt hier in klarer konturierter Gestalt auf. In gewisser Weise bleibt die Argumentationsfigur aus »Materialismus und Metaphysik« erhalten, nur übernimmt nun die Rolle der Metaphysik die sogenannte »traditionelle Theorie« und die des disruptiven Materialismus, der nicht mehr kommensurabel mit dem metaphysischen Modus ist, die neu zu instituierende »kritische Theorie«, und es lässt sich argumentieren, dass diese eine – wenn auch weiterhin sehr programmatische – theoretische Schärfung der Lukács'schen Idee darstellt.

Was oben als deren fundamentalstes theoretisches Manko herausgearbeitet wurde, prangt Horkheimer mit bissigem Spott an:

»Der Intellektuelle, der nur in aufblickender Verehrung die Schöpferkraft des Proletariats verkündigt, und sein Genüge darin findet, sich ihm anzupassen und es zu verklären, übersieht, daß jedes Ausweichen vor theoretischer Anstrengung [...] diese Massen blinder und schwächer macht, als sie sein müssen. Sein eigenes Denken gehört als kritisches, vorwärtsstreibendes Element mit zu ihrer Entwicklung.«<sup>47</sup>

Diese kritische Tätigkeit des Intellektuellen ist die kritische Theorie. Diese bestimmt Horkheimer zunächst hauptsächlich negativ im Kontrast zu dem, was er die traditionelle Theorie nennt.

Die traditionelle Theorie im Horkheimer'schen Sinn ist die Tätigkeit der Fachwissenschaftler, die in ihrer täglichen Arbeit von Prinzipien geleitet sind, die Horkheimer direkt auf Descartes' *Discours de la methode* zurückführt.<sup>48</sup> Im Ausgang von induktiven Prämissen entwirft der Wissenschaftler Gebäude von Hypothesen, die den Charakter tentativer Axiome annehmen, und idealerweise anschließend deduktive Ableitungen ermöglichen. Die klassische Wissenschaftstheorie beschreibt nach dieser Lesart nichts anderes als die »traditionelle Theorie«. Idealbild dieser Wissenschaftstheorie war von jeher das Vorgehen der Physik und Horkheimer lässt diesen

Umstand nicht unerwähnt.<sup>49</sup> Die traditionelle Theorie stellt sich somit dar als die am Idealbild der Physik entwickelte idealisierte Vorstellung einer Wissenschaft, die wahre Thesen formallogisch zu einem axiomatischen Gebäude verknüpft, das dann Anwendung auf Einzelfälle erlaubt, die unter den Geltungsbereich der Theorie fallen.<sup>50</sup>

Nun ist freilich dieses Bild von Theorie dem Alltagsverständnis weder fremd, noch kommt es ihm verdächtig vor. Vielmehr wirft die Bezeichnung der traditionellen Theorie die Frage auf, in welchem Punkt eine anders geartete Theorie von diesem Bild abweichen könnte.

Horkheimers Konzeption der traditionellen Theorie beruht im weiteren Verlauf seiner Argumentation auf zwei zentralen Prämissen. Zunächst weist er darauf hin, dass das skizzierte Bild von Theorie bereits einen gesellschaftlichen Prozess wissenschaftlicher Arbeitsteilung voraussetzt, dessen Struktur es so heimlich inkorporiert, dass sie nicht mehr thematisch wird: »Die traditionelle Vorstellung der Theorie ist aus dem wissenschaftlichen Betrieb abstrahiert, wie er sich innerhalb der Arbeitsteilung auf einer gegebenen Stufe vollzieht.«<sup>51</sup> Und freilich – die Arbeit des Wissenschaftlers ist stets die eines Physikers, eines Chemikers, eines Biologen oder möglicherweise eines Ingenieurs; sie ist im Rahmen einer arbeitsgeteilten Gesellschaft nie all das zugleich. Dies ist natürlich nicht zuletzt der Komplexität geschuldet, die die ausdifferenzierten Disziplinen entwickelt haben und die es dem Algebraiker unmöglich macht, die neuesten Entwicklungen der Differentialgeometrie zu überblicken. Doch unterstreicht dies Horkheimers Punkt nur: die Theorie ist stets spezialisierte Theorie und zwar ist sie dies aufgrund des arbeitsgeteiligen Aufbaus der Gesellschaft. Dies impliziert für Horkheimer unmittelbar, was Axel Honneth als den kategorialen Rahmen des Aufsatzes herausgearbeitet hat: traditionelle Theorie ist Bestandteil eines gesellschaftlichen Vorgangs von *Naturbeherrschung*.<sup>52</sup> Die menschliche Gattung, so muss man das Konzept begreifen, hat einen wichtigen Teil des Arbeitsprozesses, der erst die Beherrschung der Natur ermöglicht, an eine Gruppe von Spezialisten ausgelagert. Die Theorie wird so in den Arbeitsprozess einbegriﬀen und zugleich im Prozess der Arbeitsteilung an Berufswissenschaftler ›outgesourced‹.

Diese Auffassung der Theorie ermöglicht Horkheimer den zweiten entscheidenden Schritt: die Kennzeichnung der ›Innensicht‹ der Theoretiker als »falsche[s] Selbstbewußtsein des bürgerlichen Gelehrten«.<sup>53</sup> Die Theorie begreift sich *traditionell* als ein interesseloses Erfassen der Wahrheit, wie sie nun einmal ist.<sup>54</sup> An der Wahrheit einer theoretischen Leistung ändert deren Nützlichkeit nicht das Geringste und weder der konkrete Anwendungsfall noch der *context of discovery* können an ihrer Universalität etwas ändern. Dies möchte Horkheimer nun nicht einmal bestreiten, doch verweist er darauf, dass diese Vorstellung von Theorie nichts anderes ist als das Selbstverständnis eines Arbeiters, der im Prozess der Arbeitsteilung die Aufgabe zu denken, zugeteilt bekommen hat. Die resultierende Sicht auf Theorie ist

nicht in einem materialen Sinn *falsch*, sie resultiert vielmehr aus einer zersplittenen Sicht auf das Sozialgeschehen, da faktisch die Wissenschaft als institutionalisierte Form traditioneller Theorie als Moment der gesellschaftlichen Anstrengung sich darstellt, der Natur Herr zu werden. Aus Sicht des Wissenschaftlers stellt sich diese Zersplitterung dar als eine Spaltung seiner selbst in den Wissenschaftler und den Staatsbürger – eine Spaltung, die Horkheimer als »unmenschlich«<sup>55</sup> bezeichnet. Die traditionelle Theorie, »von der die formale Logik eine Seite erfaßt«,<sup>56</sup> stellt sich somit dar als eine ideologische Hypostasierung eines Moments gesellschaftlicher Arbeitsteilung, das erst durch die Zersplitterung des Subjekts Plausibilität für das bürgerliche Bewusstsein gewinnt. Dies holt die starken Thesen Lukács' überzeugender ein, der weitgehend offengelassen hatte, wie insbesondere das falsche Bewusstsein im Bereich der Naturerkenntnis zu konzeptualisieren wäre. Horkheimers Lösung besteht in der Fokussierung auf die *Wissenschaft* als der gesellschaftlichen Form der Naturerkenntnis und der Relativierung ihres absoluten Anspruches: wiewohl er nicht etwa die Leistung oder den Wahrheitsgehalt traditioneller Theorie bestreiten will, kann er zu Recht darauf hinweisen, dass diese auf einem gesellschaftlichen Prozess von Arbeitsteilung und das Wort von ihrer Interesselosigkeit entweder auf einer Illusion oder auf einer letztlich unbegründbaren Forderung beruht.

Gegen diese traditionelle Theorie stellt Horkheimer nun seine Idee einer *kritischen Theorie*. Er begründet diese zunächst auf einem vortheoretischen Verhalten, »das die Gesellschaft selbst zu seinem Gegenstand hat.«<sup>57</sup> Dieses Verhalten trägt bereits den Samen kritischer Theorie in sich. Dabei wird diese die entscheidenden Schwächen traditioneller Theorie zu umgehen haben. Zunächst richtet sie sich auf die Gesellschaft *als ganze*. Die traditionelle Theorie ist durch den formalen Rahmen, der sich der Analyse als ein gesellschaftlicher Rahmen erweist, stets auf einen spezialisierten Bereich der (Natur-)erkenntnis gerichtet, während die kritische Theorie einerseits die soziale Basis dieser Hypostase durchschaut und andererseits auf die Totalität hin transzendent. Dies beseitigt zugleich ein Erkenntnishindernis und befähigt die kritische Theorie, ihre eigentliche Aufgabe wahrzunehmen: »die kritische Anerkennung der das gesellschaftliche Leben beherrschenden Kategorien enthält zugleich seine Verurteilung.«<sup>58</sup> Die kritische Theorie kann zentrale Prämissen der traditionellen Theorie wie die Äußerlichkeit des *context of discovery* oder der Anwendbarkeit oder eben die Wertfreiheit suspendieren gerade weil sie ihren Ort im totalen Kontext der gesellschaftlichen Struktur erkennt. Sie spricht dabei den Erkenntnissen der traditionellen Theorie nicht deren Wert ab, sie ist darauf gerichtet, den Status dieser Erkenntnisse wie des Verhaltens, das sie hervorbringt, durchsichtig zu machen.<sup>59</sup>

Nun bedingt dies eine Struktur, die die kritische Theorie radikaler von der traditionellen trennt als die genannten Punkte. Wenn nämlich die Kategorien und Prämissen traditioneller Theorie als Folgen einer gesellschaftlichen Konstitution einer

Subjekt-Objekt-Relation begriffen werden, so ist anzunehmen, dass dies auch für die kritische Theorie gelten wird – mit dem einen Unterschied, dass die kritische Theorie sich dieses Umstandes bewusst ist. Mehr noch: wenn ihr Ziel ist, die gesellschaftliche Struktur, die die Subjekt-Objekt-Relation verantwortet, zu verändern, so ist anzunehmen, dass dies die Kategorien der kritischen Theorie selbst beeinflussen wird: »[Der] Einfluss der gesellschaftlichen Entwicklung auf die Struktur der Theorie gehört zu ihrem eigenen Lehrbestand.«<sup>60</sup> Die *Kategorien* der kritischen Theorie werden so aufgrund ihres eigenen ›Lehrbestandes‹, ihrer *materialen* Erkenntnisse zur Disposition gestellt. Die Einbeziehung der Prämisse der Produktion des Erkenntnissubjektes bedingt die historische Relativität der Kategorien der Disziplin selbst. Man darf dies nicht der Veränderung physikalischer Konzepte analogisieren. Die Ersetzung der Newton'schen Mechanik durch die relativistischen Gesetze beruhen auf einem Fortschritt der Wissenschaft innerhalb derselben formalen Kategorien. Ihr materialer Bestand verändert sich – in diesem Fall sogar mit dem angenehmen Nebeneffekt, dass die ersetzte Theorie nicht einmal falsifiziert wird –, doch ihre formale Struktur bleibt dieselbe. Die kritische Theorie hingegen muss aus einer materialen Erkenntnis – der Konstitution der theoretischen Kategorien durch die Gesellschaftsstruktur – ableiten, dass ihre eigene Form historisch relativ ist, sie muss sogar aufgrund ihrer eigenen *Zielsetzung* darauf hoffen, dass ihre Kategorien obsolet werden.

Dies freilich wirft die Notwendigkeit einer weiteren Rekonzeptualisierung auf: das traditionell Theoretische ist gewissermaßen per Definition nicht geeignet, seinen Gegenstandsbereich zu verändern. Die kritische Theorie begegnet dieser Limitation durch das Konzept der ›praktischen Theorie‹. Dieses Konstrukt wird dadurch möglich, dass Horkheimer das Denken als Arbeit begreift. Die Theorie wird nicht außerhalb des praktischen Handlungszusammenhangs der Naturbearbeitung verortet, sondern bildet einen integralen Bestandteil seiner, der nur durch die konkrete Struktur der Arbeitsteilung einen Schein von Unabhängigkeit von der Praxis erhält.<sup>61</sup> Dies ermöglicht insbesondere der kritischen Theorie sich zu begreifen als praktisches Moment innerhalb des gesellschaftlichen Handlungszusammenhangs. Die Theorie wird so zu einem *praktischen Moment*. Theorie ist nicht etwa interesselose Erkenntnis, die geradezu unbeabsichtigt auch praktische Konsequenzen haben kann, sie ist das Erkennen der Gesellschaft, das als solches stets bereits interessegeleitet ist.

Dies wirft nun die Frage auf, welche Rolle im Handeln der Gesellschaft dann der kritischen Theorie zuzuschreiben ist, und wie diese Rolle sie instand setzt, die gesellschaftlichen Strukturen zu verändern. Die Momente der Intention auf Gesellschaft selbst in ihrer Totalität und der Kritik legen die Antwort nahe, kritische Theorie wäre zu verstehen, als die *Selbstreflexion* der Gesellschaft, die ihre unbewussten Denkprämissen offenlegt und sie zu transzendieren ermöglicht.

Dies ist tatsächlich sehr nahe an Horkheimers Idee. Um nun die kritische Theorie zu konturieren und ihre ehrgeizigen Ansprüche verständlich zu machen, braucht er drei Prämissen, die man als Schwächen in der Umsetzung seiner brillanten Idee begreifen muss.<sup>62</sup>

Erstens beruht der Angriffsvektor der kritischen Theorie auf der Kategorie des falschen Bewusstseins, die Horkheimer weitgehend unkritisch der marxistischen Tradition entnimmt. Den Begriff der Ideologie hält er kaum für erklärbungsbedürftig und den Umstand, dass das falsche Bewusstsein der bürgerlichen Gesellschaft faktisch vorliegt, scheint er für erwiesen zu halten.<sup>63</sup> Dies freilich ist plausibel nur, wenn man die Marx'schen – oder vielmehr Engels'schen – Thesen bereits als festen Lehrbestand begreift. Insbesondere wäre eine Konstruktion des konkreten Prozesses, der das falsche Bewusstsein erzeugt, ein wesentlicher Bestandteil der kritischen Theorie. Die kritische Verve des Horkheimer'schen Projektes wird hier durch einen blinden Fleck noch konterkariert, den er später in Zusammenarbeit mit Adorno aufarbeiten wird, ohne jedoch dabei seine ursprüngliche Intention aufrecht erhalten zu können.

Zweitens hat Horkheimer Schwierigkeiten, die Frage nach der Möglichkeit der Auflösung des falschen Bewusstseins durch die kritische Theorie zu lösen. Die Einbeziehung der Theorie in den gesellschaftlichen Handlungszusammenhang wird ihm geradezu zu einer Analogie von Gesellschaft und Individuum: wie das Individuum zur Erfüllung seiner Arbeit denken muss, muss die Gesellschaft in die arbeitsteilige Naturbearbeitung eine theoretische Komponente in Form der Wissenschaft einbeziehen. Es überrascht daher wenig, dass das theoretische Verhalten, das nun darauf gerichtet sein soll, die »sich selbst nicht durchsichtig[e]«<sup>64</sup> Vernunft durch Selbstreflexion zu klären, wiederum dem Individuum angeglichen wird: Horkheimer versucht, die kritische Theorie mit Mitteln der Psychoanalyse, die in der Frankfurter Schule einflussreich durch Erich Fromm vertreten wurde, anzureichern. So fragwürdig nun diese bereits in sich ist, so fraglich muss sein, ob ihre Kategorien geeignet sind, die Herstellung eines homogenen ideologischen Bewusstseins der Gesellschaft zu erklären.

Dies wiederum verweist drittens auf die oben bereits hervorgehobene strukturelle Schwäche, die sich daraus ergibt, dass Horkheimer die Gesellschaft kategorial als Gattung in ihrem Ringen um Naturbeherrschung fasst. Dies homogenisiert sie radikal und blendet die tatsächlichen sozialen Handlungszusammenhänge, in die die Individuen eingebettet sind, aus. Axel Honneth hat formuliert, dass Horkheimer »die Handlungsdimensionen sozialer Kämpfe [...], seiner erkenntnistheoretischen Bestimmung der kritischen Theorie zum Trotz, als eigenständige Sphäre gesellschaftlicher Reproduktion kategorial nicht ernst [nehme]«.<sup>65</sup> Die alltäglichen Auseinandersetzungen von Individuen wie auch die Antagonismen von sozialen Gruppen tauchen in Horkheimers gattungsgeschichtlichem kategorialen Rahmen nicht auf.

Diesem letzten Punkt korrespondiert der Umstand, dass Horkheimer die Geisteswissenschaften kaum einer Erwähnung würdigt, und an eben diesem Punkt wird später Jürgen Habermas' großes Werk *Erkenntnis und Interesse* ansetzen. Habermas greift die Horkheimer'sche Idee auf, die Wissenschaftstheorie als Konzeptualisierung des arbeitsteiligen Erkenntnisprozesses der Gattung zu begreifen und arbeitet deren positivistische Konsequenzen heraus. Zugleich reflektiert er aber auf den Status der Geisteswissenschaften und insbesondere der Hermeneutik. Diese beruhen auf einem anderen Handeln, das dem instrumentalen Handeln zur Seite tritt: das »kommunikative Handeln«.<sup>66</sup> Er weist Diltheys Konzeption der Hermeneutik eine Analogie zur positivistischen Konzeption der Wissenschaftstheorie mit dem Ziel einer Sicherung der Intersubjektivität der Verständigung nach,<sup>67</sup> um letztlich seinem Programm einer Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie eben die kritischen Reflexionsmöglichkeiten zu verleihen, die Horkheimers Modell der Gesellschaft nicht vorsah.<sup>68</sup>

In Habermas' Formel von der Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie bleibt freilich die Horkheimer'sche Intuition aufgehoben. Die Idee der Produktion des Bewusstseins, die bei Marx noch auf einem theoretisch unbearbeiteten Widerspruch von Hegel'schem Idealismus und materialistischer Überformung beruhte, und bei Lukács zu einer Apotheose des kommenden proletarischen Bewusstseins wurde, wird auf dem Weg der Verortung in der Wissenschaftstheorie zu einer operationalisierbaren Kategorie. Wenn die Kategorien der Erkenntnis als gesellschaftlich konstituierte erwiesen werden können, wird ihr Geltungsanspruch historisch relativiert und verliert seinen transzendenten Schein. Dies leisten im Horkheimer-Habermas'schen Modell die Bestimmungen des gesellschaftlichen Ortes arbeitsteiliger Naturwissenschaft und »identitätsstiftender« Geisteswissenschaft. Die relativierenden Konsequenzen für die formalen Kategorien aller Theorie eröffnen zugleich die Möglichkeit eines praktisch-kritischen theoretischen Verhaltens. Wenn nämlich kritische Theorie imstande ist, die blinden Flecken der traditionellen Theorie aufzuweisen, kann dies gesellschaftliche Konsequenzen haben, die die Kategorien traditioneller Theorie selbst aufzulösen geeignet sind und möglicherweise auch die Postulate aus »Materialismus und Metaphysik« von der Transzendierung der metaphysischen Kategorien selbst einlösen kann.

Dass diese Theorie als *praktische Tätigkeit* verstanden wird, ist nachvollziehbar, und erlaubt das Bild vom Form-Materie-Kollaps aufrechtzuerhalten: die theoretische Tätigkeit kann qua Element einer Praxis direkten Einfluss auf die gesellschaftliche Basis nehmen, die erst die Form der Theorie begründete. Die materiale Erkenntnis, dass Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie konzipierbar wird, mag zum Kollaps der epistemologischen Kategorien selbst führen.

Dass nun freilich die *Methode* der kritischen Theorie bei Horkheimer und auch beim frühen Habermas sehr unbestimmt bleibt und nur durch psychoanalytische

Elemente angedeutet wird, bedingt die theoretische Leere und letztliche Wirkungslosigkeit der faszinierenden Konzeption.

Insbesondere für die Geisteswissenschaften sollte der Form-Materie-Kollaps wenig später aus einer anderen Stoßrichtung in Gehalt und Methode radikalisiert werden.

## § 10 Derrida

Es wäre schwerlich redlich, den hier auftretenden Hiat von 30 Jahren unkommentiert zu lassen, der zwischen dem frühen Horkheimer und dem frühen Derrida liegt. Auch ist die Begründung, dass dies aus systematischen Gründen geschieht, zunächst kaum befriedigender, da beide kein gemeinsamer Kontext zu verbinden scheint. Nichtsdestoweniger scheint sich aus systematischer Perspektive ein vorläufiger Sprung in die 60er-Jahre zu empfehlen, und auch die Iuxtaposition von Derrida und Horkheimer mag aus systematischer Perspektive verständlich werden – und zwar weil die Figur des Form-Materie-Kollapses sich bei Derrida erneut vorfindet, wenngleich unter völlig anderen theoretischen Vorzeichen, wie im Weiteren klar werden wird. Dass die 1940er- und '50er-Jahre uns zu späterem Zeitpunkt noch beschäftigen werden, kann als weitere Instanz des Phänomens der Ungleichzeitigkeit begriffen werden.

Nun müssen allerdings, um das Denken Derridas – material – verständlich zu machen, einige Einflussstränge skizziert werden, die bislang keine Rolle in unserer Erörterung gespielt haben.

Da ist zum einen einflussreich die strukturalistische Wurzel, die auf die linguistischen Überlegungen Ferdinand de Saussures zurückgeht, die 1916 nach dessen Tod veröffentlicht worden waren<sup>69</sup> und die später ungeheuer einflussreiche Idee vorgestellt hatten, die Bedeutung von Zeichen sei einzig auf deren Differenz zu anderen Zeichen zu begründen. Der Einfluss dieser Überlegungen auf Derrida ist auch in den Kontext dessen zu stellen, was man den *linguistic turn* in der Philosophie genannt hat. Ein gemeinsamer Zug sehr vieler philosophischer Ansätze des 20. Jahrhunderts basiert auf der Vermutung, dass zentrale klassische Fragestellungen der Philosophie letztlich nur Auswirkungen bestimmter sprachlicher Strukturen gewesen sein könnten und daher ein Rückgang auf die Sprache zur ›Klärung‹ solcher Probleme beitragen könnte. Die Radikalität solcher Ansätze reichte dabei von Rudolf Carnaps Hoffnungen auf eine Überwindung der Metaphysik<sup>70</sup> bis zu Heideggers Traum einer Wiedergewinnung eines unverschütteten Seinsverständnisses durch gräzistische Volksetymologie. Im französischen Kontext bewirkten die Saussure'schen Überlegungen Ähnliches, da sie nahelegten, dass es nicht etwa eine platonische Idee eines Schafes gibt, die das Wort ›Schaf‹ nur abbildet, sondern vielmehr dieses Wort sein Signifikat nur in Abgrenzung zu anderen erhalten. Saus-

sures einfaches Beispiel der englischen Differenzierung von *mutton* und *sheep*, die quer durch das französische *mouton* schneidet,<sup>71</sup> enthielt, so unscheinbar sie war, die Saat eines verlockend radikalen Gedankens: wenn nämlich die jeweilige Sprache bedingte, welche Signifikate ausdrückbar und damit denkbar waren, und dies womöglich nicht nur auf so profane Konzepte wie gebratene Schafe zutraf, dann mochten zentrale Ideen der europäischen Geistesgeschichte wie logische Konzepte oder philosophische Ideen wie ›Geist‹ und ›Materie‹ ebenso nur Auswirkungen einer spezifischen sprachlichen Struktur darstellen und nicht etwa tatsächliche metaphysische Entitäten.

Dies führt unmittelbar zweitens zu den Forschungen Claude Lévi-Strauss'. Dieser hatte in den 40er- und 50er-Jahren ethnologische Studien nach einer Methode durchgeführt, die er als ›strukturale Anthropologie‹ bezeichnete und die auf der Prämissen beruhte, Kulturen seien analog einer Sprache aufgebaut und mit den strukturalistischen Mitteln ebenso analysierbar wie diese. Die Ergebnisse, zu denen Lévi-Strauss gelangte, waren aufsehenerregend und provokativ. Insbesondere seine Thesen zum ›wilden Denken‹, die nahelegten, dass das moderne abendländische Denken keineswegs als Ergebnis eines Fortschritts zu begreifen sei, sondern schlicht als eine Variante des Denkens überhaupt, dem das Denken der von ihm erforschten indigenen Völker in nichts nachstehen, waren geeignet, die metaphysikskeptischen Konsequenzen der strukturalistischen Idee zu bekräftigen. Im Paris der 1960er-Jahre, auch vor dem Hintergrund der Studentenbewegungen, gelangte diese Idee zu großem Einfluss. Lévi-Strauss' *La pensée sauvage*<sup>72</sup> erschien 1962. Das vier Jahre später erschienene frühe Hauptwerk Michel Foucaults *Les mots et les choses*<sup>73</sup> kann man lesen als den Versuch die kühnen Spekulationen, die das ethnologische Werk Lévi-Strauss' befeuert hatte, einzulösen, und gewissermaßen die Methode zurück in die abendländische Kultur zu tragen.

Hinzu kommt nun drittens der Einfluss der Phänomenologie Edmund Husserls (entwickelt ab 1900), der Fundamentalontologie Martin Heideggers (ab 1926) und der durch diese stark beeinflussten Philosophie Emmanuel Levinas', die dieser in den 1940er-Jahren entwickelt hatte. Wir werden auf letzteren später zurückkommen und dessen neuartige Strategie näher betrachten. Wir müssen hier vorwegnehmen, dass es sein Konzept des *Anderen* war, das starke Faszination auf Derrida ausüben sollte.

Vor diesem Hintergrund überrollte der junge Derrida im Jahr 1967 das bereits brodelnde Paris geradezu. Er veröffentlichte innerhalb eines Jahres die drei Werke *De la grammatologie*, *La voix et le phénomène* und *L'écriture et la différence*, die allesamt zu Klassikern ›post-strukturalistischer‹ Theorie werden sollten.

Man kann nun das Werk Derridas aus zwei Perspektiven betrachten. Zum einen ist da eine schier unübersehbare Menge von Themenkomplexen, die Derrida im Laufe seines Lebens bearbeitet hat. Diese umfassend aufzuarbeiten, ist eine Aufgabe, die trotz heroischen Anstrengungen von Heerscharen von Literaturwissen-

schaftlern und Philosophen bis heute andauert. Zum anderen kann man Derridas *Methode* betrachten. Man griffe freilich zu kurz, wollte man diese mit der sogenannten ›Dekonstruktion‹ identifizieren, von der Derrida selbst festhielt, sie könne keine einheitliche Methode sein.<sup>74</sup> Doch lässt sich auf einer sehr abstrakten Ebene und gerade in Kontrast zu traditioneller Theorie ein Vorgehen Derridas erkennen, das einen roten Faden durch sein Œuvre abgibt.

Um nun die materiale Ebene nicht völlig zu übergehen, betrachten wir zunächst einige Grundgedanken des jungen Derrida, bevor wir anhand eines Beispiels sein Vorgehen detaillierter untersuchen.

Die Veröffentlichung *La voix et le phénomène* (Die Stimme und das Phänomen) hatte die Husserlsche Phänomenologie zum Gegenstand und setzte es sich zum Ziel nachzuweisen, dass Husserl, weit entfernt davon, eine Neubegründung der Philosophie zu vollbringen, eine zentrale Prämisse der Metaphysik übernommen habe: eine Vorstellung von Präsenz, die in Husserls Fall in der Figur der *Stimme* zum Ausdruck komme. Derrida analysiert, um dies zu zeigen, Husserls Bedeutungslehre, die dieser in den *Logischen Untersuchungen* entwickelt hatte. Dort hatte Husserl Unterschieden zwischen ›Anzeige‹ und ›Bedeutung‹ und an dieser Unterscheidung setzt Derrida an. Der Grund dieser Unterscheidung war die Intuition gewesen, dass das Phänomen – im umgangssprachlichen Sinn –, das vorliegt, wenn von Rauch auf Feuer geschlossen wird, nicht dasselbe sein kann, das bei sprachlicher Kommunikation vorliegt.<sup>75</sup> Das erste Phänomen nennt Husserl ›Anzeige‹, das zweite ›Bedeutung‹. Derrida weist nun daraufhin, dass diese Unterscheidung wesentlich für Husserl ist, um das Signifikat eines Zeichens durch Rückgriff auf die *Intention* zu stabilisieren. Er schlägt daher vor, den Husserlschen Term ›Bedeutung‹ als *vouloir-dire* zu übersetzen.<sup>76</sup> Tatsächlich begreift Husserl die Bedeutung eines Ausdrucks als durch einen intentionalen Akt konstituiert, und dies stellt die Unterscheidung zu den ›Anzeichen‹ dar, die nicht durch eine begründende Intention zustande kommen. Derrida stellt heraus, dass die zugrundeliegende Vorstellung eine von *Gegenwärtigkeit* ist: dem Ich ist die Bedeutung, die es intendiert, in einem lebendigen Akt *gegenwärtig*,<sup>77</sup> und diese Gegenwärtigkeit ist in der Kommunikation nur in abgeleiteter Form nachvollziehbar: mein Gesprächspartner kann nicht *denselben* intentionalen Akt vollziehen wie ich, sondern höchstens einen *analogen*.

Derrida wird im späteren Verlauf zeigen, dass diese Idee der Gegenwärtigkeit bei Husserl in enger Verbindung zu der Möglichkeit des *idealen* Gegenstandes steht.<sup>78</sup> Die Logischen Untersuchungen hatten zum Ziel, die psychologistische Begründung der Logik und der Mathematik zurückzuweisen und ihre *objektive* Geltung zu beweisen. Dies erfordert für Husserl die Existenz idealer Gegenstände und Derrida versucht zu zeigen, dass die Möglichkeit des lebendigen *Intendierens* dieser Gegenstände wesentlich für Husserls Argumentation ist.

Doch, so muss man das Derrida'sche Argument rekonstruieren, ist womöglich die Unterscheidung von Bedeutung und Anzeige bereits von vornherein nicht

berechtigt gewesen. Dabei steht viel auf dem Spiel: wenn nämlich die Bedeutung ein idealer Gegenstand ist, der mir in einem intentionalen Akt *präsent* ist, dann ist es prinzipiell möglich, dass meinem Gegenüber *derselbe* intentionale Gegenstand gegenwärtig wird. Diese Vorstellung wird als die vom ›Transzendentalsignifikat‹ bekannt werden und mit ungeheurer Gewalt aufgeladen werden. Große Teile der seichteren poststrukturalistischen Theorie lesen sich, als wären die Jünger Derridas überzeugt, mit der Dekonstruktion des Transzendentalsignifikats die Nichtexistenz Gottes zu beweisen. Denn freilich – wenn Bedeutungen ideale Gegenstände sind, weshalb sollte Derridas Argument dann nicht für weitere ideale Gegenstände wie die Seele und Gott selbst gelten, so der kurzschlüssige Gedanke dahinter.

Derrida selbst weist Husserl zunächst nur nach, dass auch im ›einsamen Seelenleben‹ das Ich Worte verwendet. Dort freilich dürfen diese nun keine anzeigenende Funktion mehr entfalten, wenn anders die lebendige Präsenz des intentionalen Aktes aufrechterhalten werden soll.<sup>79</sup> Dies leistet die Unterscheidung von Ausdruck und Anzeichen und Derrida fragt skeptisch nach, ob nicht Husserl hier bereits eine dogmatische Unterscheidung getroffen habe, die die Frage nach dem »Zeichen im allgemeinen«<sup>80</sup> umgehe. Die Möglichkeit der idealen Bedeutung und damit sogar die gesamte »Phänomenologie als Metaphysik«<sup>81</sup> beruhte dann auf der bloßen Behauptung, dass Worte im Selbstgespräch etwas qualitativ anderes seien als im Gespräch mit anderen, wo sie stets eine anzeigenende Funktion entfalten.<sup>82</sup> Diese Behauptung lässt sich im Namen des ›Zeichens im allgemeinen‹ hinterfragen – und hier geschieht nun etwas überraschendes. Es ließe sich erwarten, dass Derrida gegen die Husserl'sche Unterscheidung einen allgemeinen Begriff des Zeichens stellt, der diese Unterscheidung kollabieren lässt. Indes:

»Was noch schwerer wiegt: Indem man fragt ›Was ist das Zeichen im allgemeinen?‹ unterwirft man die Frage nach dem Zeichen einer ontologischen Absicht, ist man darauf aus, der Bedeutung einen [...] Platz in einer Ontologie zuzuweisen. Das wäre dann eine klassische Vorgehensweise. Man würde das Zeichen der Wahrheit, die Sprache dem Sein, das Sprechen dem Denken und das Schreiben dem Sprechen unterwerfen. Wird nicht mit der Behauptung, es könne eine Wahrheit des Zeichens im allgemeinen geben, unterstellt, daß das Zeichen nicht die Möglichkeit der Wahrheit sei, daß es sie nicht konstituiert, daß es sich damit begnügt, sie zu bedeuten?«<sup>83</sup>

Über diesen Absatz hinwegzulesen ist ungeschickt, da er sowohl methodisch wie inhaltlich den Kern des Derrida'schen Arguments zusammenzufassen geeignet ist.<sup>84</sup> Das Argument lautet zunächst auf inhaltlicher Ebene: die *bloße Frage*, was das Zeichen im allgemeinen sei, restriktiert bereits die *Form* valider Antworten. Eine solche Antwort beginnt mit den Worten ›Ein Zeichen im allgemeinen ist...‹ und hat ontologischen Charakter. Sie beschreibt das Wesen des Zeichens und setzt dabei zwei-

erlei voraus: dass es das Zeichen *im Allgemeinen* gibt und dass es ein *Wesen* hat. Derrida hebt hervor, dass das die Form des ontologischen Diskurses ist. Nun beruht aber eben dieser Diskurs auf einer Prämisse, die Derrida bestreiten will, nämlich der Annahme, dass es *jenseits* der Zeichen deren Signifikate gibt und die Zeichen diese nur *bezeichnen*. Man muss freilich Derridas Prämissen wiederum nicht übernehmen, aber man muss sich bewusst machen, dass er dabei einen validen Punkt trifft: wenn nämlich es kein Wesen eines Zeichens gibt, sondern vielmehr das Zeichen selbst es ist, das die Illusion hervorruft, es könnte solch ein Wesen – nicht nur des Zeichens, sondern ein beliebiges – geben, dann wäre jeder Versuch, die Frage nach dem Wesen des Zeichens zu beantworten bereits zum Scheitern verurteilt, und *umgekehrt* heißt die Frage zu stellen, ein Feld abzustecken, auf dem die These Derridas nicht einmal mehr formuliert werden kann. Die Form jeder möglichen Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Zeichens ist eine ontologische und schließt damit Derridas Verständnis des Zeichens aus.

Nun zieht sich die ontologische Prämisse so tief durch das abendländische Denken, dass die bloße Aussage, man könne die Frage, was ein Zeichen *ist*, nicht sinnvoll beantworten, zunächst wie eine sinnlose Aussage klingt. Darüber hinaus wirft dies die Frage auf, wie von den Derrida'schen Thesen ausgehend *methodisch* zu verfahren ist. Die Auseinandersetzung mit der Metaphysik soll ja stattfinden, nur nicht zu deren Bedingungen – da diese Bedingungen bereits ihren Sieg garantieren. Wie lässt sich nun das Funktionieren des Zeichens erforschen, ohne dass man eine Antwort auf die Frage gibt, was das Zeichen *ist*? Für den Kontext der Husserl-Debatte hieß dies zunächst: zeigen, auf welchen Prämissen das Husserl'sche Denken beruht und dass diese Prämissen tief verwurzelt sind in einer metaphysischen Tradition. Doch drängt sich der Eindruck auf, dass dies nicht genug sein kann. Umgekehrt kann nun freilich Derrida sich nicht zum Ziel setzen, zu zeigen, dass diese Prämissen *nicht wahr* sind – denn dies würde bedeuten, den eben skizzierten Fehler zu wiederholen und sich auf das metaphysische Feld zu begeben. Die Strategie, die bleibt, ist eine, die Schule machen sollte.

Wir wollen diese Strategie, die sich gewissermaßen als methodische Konsequenz aus dem oben Gesagten ergibt, an einem anderen Beispiel erläutern, nämlich der Auseinandersetzung, die Derrida und der US-amerikanische Sprachphilosoph John Searle in den 70er-Jahren nicht austrugen. Derrida hatte 1972 einen einflussreichen Aufsatz namens »Signature événement contexte« veröffentlicht, der 1977 erstmals ins Englische übersetzt wurde. Der Aufsatz beschäftigte sich kritisch mit der Sprechakttheorie J. L. Austins, die in den USA sehr einflussreich war. Der Austin-Schüler John Searle reagierte auf das Erscheinen der englischen Übersetzung mit einer gleichermaßen kritischen Antwort an Derrida, die dieser wiederum noch im selben Jahr in einem weiteren Aufsatz mit dem Titel »Limited Inc a b c...« kommentierte. Die eskalierende Polemik auf beiden Seiten wie vor allem der Umstand, dass die beiden Autoren auf so unterschiedlichen Ebenen argumentierten, dass sie

einander schlicht nicht antworteten, macht die Debatte zu einem faszinierenden Exempel.

Doch beginnen wir am Anfang. Austin hatte in seinen legendären Vorlesungen unter dem Titel *How to do things with words* hervorgehoben, dass in vielen Fällen die Vorstellung, dass Sätze eine rein konstatierende Funktion erfüllen, nicht zutrifft, sondern vielmehr die Äußerungen eine *Wirkung*, einen sogenannten illokutionären (oder perlokutionären) Effekt erzielen sollen. Beispiele, die es zu einigermaßen legendärem Status gebracht haben, sind etwa die Eheschließung oder die Schiffstaufe. Der Satz »Ich taufe dich auf den Namen...« ist keine Feststellung des Sachverhalts, dass der Sprecher in diesem Moment eine Taufe vollzieht, sondern die schiere Äußerung *bewirkt* die Taufe – und dies nennt Austin daher einen *Sprechakt*. Von diesem Punkt ausgehend begannen Austins Vorlesungen sehr komplizierte Sachverhalte zu untersuchen. Dabei schloss Austin aus dem Skopus seiner Untersuchungen sogenannte »parasitäre«<sup>85</sup> Sprechakte aus, wie etwa die Äußerung derselben Worte innerhalb eines Theaterstücks durch einen Schauspieler – da der Schauspieler eben nicht die neben ihm stehende Schauspielerin zur Frau nimmt, sondern »nur so tut als ob«.

An dieser Exklusion setzte ein Teil der Derrida'schen Kritik an. Ein initiales Argument aus »Signatur, Ereignis, Kontext« lässt sich als die Feststellung rekonstruieren, dass die Darbietung des Schauspielers auf einer Zitathhaftigkeit des Sprechaktes beruht, die selbst nur verständlich ist, weil das Publikum den tatsächlichen Sprechakt verstehen würde. Als gemeinsames Drittes destilliert Derrida die »Iterabilität«<sup>86</sup> des Sprechaktes heraus: ein Sprechakt kann nur als solcher begriffen und damit wirksam werden, wenn die geäußerten Worte als Formel bekannt sind und damit Instanzen einer Iteration darstellen, die Derrida als Zitate auffasst. Anders gefasst, kann ich durch die entsprechenden Worte nur deswegen ein Schiff taufen, weil dies andere bereits getan haben und der Akt, ein Schiff durch Aussprechen einer Formel zu taufen, bereits etablierte Norm ist. Dies scheint nun aber durchaus zu erlauben, meine Wiederholung – »Iteration« – dieser Formel als *Zitat* zu begreifen, und dies scheint die fundamentale Unterscheidung zwischen dem Schauspieler und dem, der den Sprechakt »im Ernst« vollzieht, in Frage zu stellen. Nun wird ein naheliegendes Argument zur Aufrechterhaltung der Unterscheidung lauten, dass es eben gar nicht die *Intention* des Schauspielers ist, den fraglichen Sprechakt zu vollziehen, – und dies ist der Ausfall, auf den Derrida gewartet hat, denn dies koppelt die Bedeutung des Sprechaktes an die lebendige Innerlichkeit des Subjekts zurück, was Derrida als die metaphysische Basis bei Husserl herausgearbeitet hatte. Die Kategorie der »Intention, die die Äußerung beseelt«,<sup>87</sup> weist Derrida nun ebenfalls mithilfe der herausgestellten Zitathhaftigkeit der zeichenbasierten Äußerung zurück:

»Die erste Konsequenz davon [sc. der Iterierbarkeit des Zeichens] wird die folgende sein: Wenn diese Iterationsstruktur gegeben ist, wird die Intention, die die Äu-

ßerung beseelt, niemals sich selbst und ihrem Inhalt durch und durch präsent sein. [...] Das ›Unernste‹ und die *oratio obliqua* [Herv. i. O.] können von der ›gewöhnlichen‹ Sprache [*langage*] nicht mehr ausgeschlossen werden, wie es Austin wünschte.«<sup>88</sup>

Derridas Absicht ist hier vor allem, die Unterscheidung von parasitärer Äußerung und ›ernster‹ Äußerung zu ›dekonstruieren‹: aufgrund des bloßen Umstandes, dass meine performative Äußerung auf einer Formel beruht, die wesentlich durch Iterabilität strukturiert ist, gewinnt meine Äußerung zitathafte Charakter und lässt sich nicht trennscharf von den parasitären Akten unterscheiden. Meine Intention – die Derrida nicht einmal bestreiten muss – mag vorhanden sein, doch kann ich nicht eine ›reine Intention‹ äußern. Ich werde Zeichen äußern, die einen Verweisungszusammenhang auf andere Zeichen und eine nicht kontrollierbare Semantik mit sich tragen, da meine Intention nicht ›in ihnen‹ präsent ist. Dies nennt Derrida die »irreduzible Abwesenheit der Intention«<sup>89</sup> oder »*differance*« [sic!]<sup>90</sup>. Dies wiederum verwendet Derrida zuletzt, um – analog einem Argument, das er bereits in der *Grammatologie* geführt hatte, *jede* sprachliche Kommunikation zur ›graphematischen‹ zu deklarieren – nämlich zu einer, die wie die Schrift nicht durch die *Anwesenheit* einer beseelenden Stimme gekennzeichnet ist.

Searle bestritt nun in seiner Antwort die meisten von Derridas Prämissen, etwa die, dass in schriftlicher Kommunikation die Intention des Urhebers abwesend ist:

»To show this ask yourself what happens when you read the text of a dead author. Suppose you read the sentence, ›On the twentieth of September 1793 I set out on a journey from London to Oxford.‹ Now how do you understand this sentence? To the extent that the author said what he meant and you understand what he said you will know that the author intended to make a statement to the effect that on the twentieth of September 1793, he set out on a journey from London to Oxford, and the fact that the author is dead and all his intentions died with him is irrelevant to this feature of your understanding of his surviving written utterances.«<sup>91</sup>

Das formal korrekte Vorgehen einer Antwort Derridas wäre nun vermutlich die Analyse dieses Beispiels und der Nachweis seiner Falschheit, Inkorrektheit oder mangelnden Eignung gewesen. Derridas Vorgehen in *Limited, Inc.* sah völlig anders aus. Es sei hier nur auf seine Einführung zweier Taktik-Elemente verwiesen, die er selbst *set* und *mis* nennt.

Bereits das *set*-Element verweist darauf, dass Derridas Intention<sup>92</sup> nicht ist, einen theoretischen Diskurs mit Searle zu führen. Derrida konstatiert in Anlehnung an die damals sehr modische Mengenlehre und den Russell'schen Nachweis der Existenz echter Klassen, dass die Menge (*set*) der Elemente, die seine Debatte mit Searle konstituieren, niemals abgeschlossen sein wird. Dies zum einen – trivialer-

weise – deswegen, weil jeder zukünftige an der Debatte teilnehmende Text (den vorliegenden eingeschlossen) hinzuzuzählen wäre und daher die Menge potentiell endlos ist. Zum anderen aber – und hier beginnt die raffinierte Wendung – weil er sie als »nicht so sehr«<sup>93</sup> aus theoretischen Elementen als aus »Beispielen von Ereignissen«<sup>94</sup> konstituiert begreift. Diese Beispiele, die selbst wieder Sprechakte sind, bedürften der Interpretation und auch diese Interpretationsaufgabe hat »wesentlich endlosen [Herv. i. O.] Charakter«.<sup>95</sup> Dies kann man zunächst noch als rein theoretische These begreifen, die dann etwa Searles oben zitiertes Beispiel durch das Gegenbeispiel der Derrida-Searle-Debatte selbst widerlegt: die schier unüberblickbare Menge an Lektüren der einschlägigen Texte und ebenso vieler Interpretationsversuche erwiese sich *so ex post* als ein Beleg für Derridas These. Jede Äußerung – und schriftliche besonders – lässt Interpretationsspielraum und kann daher nie als abgeschlossene Kommunikation einer Intention begriffen werden, wie Searles simplifizierendes Beispiel von der Reise nach Oxford suggeriert.

Doch spätestens das zweite Taktik-Element *mis* zeigt, dass man bereits *set* nicht als rein *theoretische* Aussage begreifen kann, wie oben versucht. Dieses Element basiert Derrida auf dem Umstand, dass Searle bereits in den ersten Absätzen seines Aufsatzes ihm mehrmals vorgeworfen hatte, er habe Austin missverstanden (»*misunderstood*«) und falsch wiedergegeben (»*misstated*«).<sup>96</sup> Dies korrespondiert Searles weiterführender Behauptung, Derrida habe eine Vorliebe dafür, Dinge zu sagen, die *offensichtlich* falsch seien.<sup>97</sup> Derrida vermutet nun, dass Searles Vehemenz darauf zurückzuführen sei, dass er den »*Sec-Effect*« – Derrida verwendet *sec* gewissermaßen als Sigle für »signature événement contexte« – *sehr wohl* verstanden habe.<sup>98</sup> Dies wirft die Frage auf, wie dieser »*Sec-Effekt*« zu konzipieren ist und dies führt zu Fragen nach dem Status des Textes selbst. Derrida legt nahe, dass es sich bei *Sec* gewissermaßen selbst um einen andersartigen Sprechakt handle, als man zunächst meinen könnte. »Signatur, Ereignis, Kontext« als rein konstatiiv-theoretischen Text zu begreifen, der sich in eine Tradition wissenschaftlicher Sprachphilosophie einordne, wäre dann schlicht ein *Missverständnis*, und eben das impliziert Derrida mit der Frage:

»Ist es das Hauptziel von *Sec*, *wahr zu sein*? [Herv. i. O.] *wahr zu erscheinen*? das Wahre zu sagen?

Und wenn es in *Sec* darum ginge, *etwas anderes zu tun* [Herv. i. O.]?«<sup>99</sup>

Der Aufsatz wäre eben nicht zu verstehen als ein theoretischer Beitrag, sondern als ein Sprechakt anderer Art. Derrida freilich deklariert die Intention dieses Sprechaktes nicht final. Er erwähnt die Möglichkeit, ihn als Provokation der Sprachphilosophie zu begreifen, und skizziert weiter – und näherliegend – ein Verständnis von *Sec* als einen performativen Akt, der »nicht auf *verdiktive* [Herv. i. O.][...] Sentenzen des Typs: dies ist wahr, dies ist falsch, »completely mistaken« oder »obviously false«

[Herv. i. O.] zurückgeführt werden kann.<sup>100</sup> Der Aufsatz würde, so begriffen, einer komplizierten Taktik folgen, nicht etwa Austins Thesen zu bestreiten, als falsch zu markieren und an deren Stelle die *tatsächlich* wahren Aussagen zu stellen. Vielmehr bestünde seine Taktik darin, die Prämissen des Aufsatzes *performativ* zu widerlegen. Dies freilich gelingt Derrida in *Limited Inc* selbst auf konsequenter Art. Seine Weigerung, Searle in dessen eigene Arena zu folgen und darüber zu verhandeln, wer Austin richtig verstanden habe, ist zugleich eine performative Demonstration seiner zugrundeliegenden These: denn wäre die Intention Austins in dessen Text *anwesend* – wie wäre ein solches *mis* möglich? Zugleich verhandelt er ebenso performativ die Frage nach der Wahrheit *ex negativo* – denn das Nichtzustandekommen einer Aushandlung der Wahrheit zwischen Searle und Derrida, die auf den Umstand zurückzuführen ist, dass Derridas Sprechakt ›nicht verdiktiver‹ Natur sein soll, demonstriert umgekehrt freilich, dass für das bloße Zustandekommen einer theoretischen Debatte über die Wahrheit bereits bestimmte Spielregeln gelten müssen. Dies bedeutet sicherlich nicht, dass es keine Wahrheit geben kann – doch umgekehrt ist nicht klar, wie es jemals außerhalb des – wie Derrida demonstriert – keineswegs *notwendigen* verdiktiven Spiels möglich sein soll, die ›Existenz‹ von Wahrheit auch nur vorauszusetzen.<sup>101</sup>

Derridas Methode wird hier durchsichtiger als an vielen anderen Stellen – es handelt sich in vielen Texten sehr viel mehr um einen *performativen* Akt als eine theoretische Aussage. Nun sehen aber die Regeln des theoretischen Diskurses vor, dass er aus wahrheitsfähigen Aussagen und deren wechselseitigen Widerlegungen zusammengesetzt wird. Die Existenz von bestimmten Entitäten mag verhandelbar sein, doch nicht die *Form* des Diskurses, der sich aus Sätzen zusammensetzt, die auf *Wahrheit* zielen und nur durch epistemologische Prämissen restriktiert sind. Der Verzicht auf die Kategorie der Wahrheit war klassisch als Skeptizismus und Sophisterei bekämpft worden, doch waren diese Taktiken in Relation zu Derridas Strategie noch immer klassisch, da sie zwar zentrale Prämissen der Debatte angegriffen, doch nicht dessen Form. Derridas Taktiken des performativen Arguments wie sein Verzicht auf theoretische Aussagen zugunsten einer ›Dekonstruktion‹ der metaphysischen Prämissen der schieren Form der Theorie leisten mehr. Es lässt sich argumentieren, dass Derrida auf völlig unerwartete Art den Lukács'schen Traum erfüllt: die Idee der Praxis, die die Theorie überwinden kann, wird zur Performanz der Derrida'schen Texte, die die Regeln des Diskurses auf eine Art übertreten, die diese erst thematisch macht und in Frage stellt. Die Überwindung der Metaphysik und Epistemologie wird hier zu einer Konsequenz der semiotischen Basis. Um ein zuvor zitiertes Argument Derridas zu wiederholen: klassisch war die Sprache begriffen worden als das bloße Vehikel der Wahrheit. Was immer die Wahrheit war, war nicht an deren sprachliche Form gebunden, nicht an Äußerungsinstanzen oder Zeichen. Die zugrundeliegende metaphysische Idee war, will man Derrida glauben, eine von *Anwesenheit* metaphysischer Entitäten in der Sprache, und mindestens die-

se lässt sich schwerlich nachweisen. Derridas Methode lässt sich abwertend lesen als der bloße Hinweis auf den trivialen Umstand, dass letztlich alle Theorie in sprachlicher Form geäußert werden muss. Man muss *andererseits* auch Derridas Offenlegung des Umstandes würdigen, dass diese Form wie auch die umgreifende Form des wahrheitsfähigen Diskurses Prämisse folgen, die schlicht nicht einholbar sind: der Nachweis der *Anwesenheit* einer Aussageintention oder gar einer platonisch-realistischen Wahrheit in der sprachlichen Form lässt sich eben so wenig erbringen wie die Anerkennung der Regeln des theoretischen Diskurses erzwungen werden kann. Die Gründung der Debatte auf einen metaphysischen Realismus mag sprachphilosophisch praktisch sein, doch lässt sich seine Wahrheit nicht erweisen. Die Verortung mathematischer Wahrheiten in einem metaphysischen ›dritten Bereich‹, die sich Husserl zum Ziel gesetzt hatte, ist nun dabei freilich die harmloseste der nicht einholbaren Prämisse. Erheblich schwerer wiegt die Tendenz zur platonisierenden Reifizierung sprachlicher Konstrukte im metaphysischen Diskurs, die Derrida sicherlich zu Recht kritisiert hat.<sup>102</sup> Nun ist womöglich eine der interessantesten Konsequenzen dieser Uneinholbarkeit jener Anwesenheit Derridas performativ-e Destruktion der theoretischen Diskursregeln, die diese zugleich illustriert. Denn der ›verdiktive‹ Diskurs basiert auf Regeln, die eine metaphysische Dignität gewonnen haben, deren Anwendbarkeit jedoch zumindest zu verhandeln ist. Die theoretische Form der Debatte beruht letztlich auf einem Schema, das die Materie der Derrida'schen Thesen *a priori* ausschließt. Derridas Reaktion darauf besteht im Aufbruch dieser Regeln in einer performativen Verletzung der Form der Debatte. Das Schlachtfeld war formal auf eine Art abgesteckt worden, die bestimmte Ergebnisse erzwang, doch eben nur unter der Prämisse, dass niemand die Schranken verließ – so ließe sich Derridas Ausgangspunkt metaphorisch beschreiben. Und eben dieses Verlassen der Schranken, das die Form zugunsten der Materie kollabieren ließ, sollte Nachahmer finden. Derridas eigene Texte arbeiteten unermüdlich daran, uneingestandene Prämisse der formalen Konstitution von Diskursfeldern offenzulegen und deren Nicht-Notwendigkeit zu demonstrieren. Die zugrundeliegende Strategie zielte auf die bloße Idee der Metaphysik, die an zu vielen Stellen zu einem blinden Fleck der philosophischen, gesellschaftlichen oder alltäglichen Debatte geworden war. Und eben jene Strategie findet sich bis heute als qualitativ völlig heteronome Konzeption von Auseinandersetzung in all diesen Feldern wieder.<sup>103</sup>

## § 11 Butler gegen Platon

Freilich ist die Darstellung der Derrida'schen Methode im vorangegangenen Paragraphen aus systematischen Gründen sehr abstrakt und es fällt schwer, sich zu ver-gegenwärtigen, wie eine konkrete Anwendung der zugrundeliegenden Idee des Kollapses von Form und Materie durch Destruktion ihrer metaphysischen Prämisse

aussähe und wie sie konkrete Auswirkungen auf eine Konzeption von Auseinandersetzung gewinnen könnte. Es hilft daher, ein solches konkretes und sehr einflussreiches Beispiel zu betrachten. Wir wollen daher im Folgenden die inzwischen mindestens berüchtigten, wenn nicht legendären Analysen Judith Butlers aus ihrem Werk *Bodies that matter* von 1993 untersuchen. Diese bieten sich bereits deswegen an, weil Butler dort auf die oben referierten Derrida'schen Kategorien von Performativität und Zitat zurückgreift. Darüber hinaus beschäftigen sich ihre Analysen jedoch *explizit* mit der antiken Version der Form-Materie-Unterscheidung, der *chōra* bei Platon. Im Rückgriff auf die vorgängigen Untersuchungen Luce Irigarays und Derridas selbst arbeitet sie so explizit an jenem Kollaps von Form und Materie, den wir in Derridas Arbeiten bereits *methodisch* aufgezeigt haben. Diese materiale Reflektion des Form-Materie-Kollapses, die sich um den Begriff der *Materie* formiert, holt so den methodischen Kurzschluss beider eben so sehr ein, wie sie andererseits auf ihm beruht. Die Methode Derridas gewinnt an dem Begriffspaar von Form und Materie eine besonders prägnante Valenz, da die »dekonstruktive« Analyse dieser Opposition die materiale Wiederholung ihrer eigenen Form ist. Wir werden daher zunächst Platons Figur der *chōra* und Irigarays Version dieser betrachten und davon ausgehend Butlers Operation untersuchen, die so große Auswirkungen auf die feministische Theorie und auf deren sehr spezifische Konzeptionen von Auseinandersetzung – der Geschlechter nämlich – hatte.

Platon entwickelt seine Figur der *chōra* im Dialog *Timaios*, der gewissermaßen seine Version der Kosmogenie enthält. Nachdem Timaios die Schöpfung alles Vernünftigen dem Demiurgen zugeschrieben hat, fährt er fort, es sei jedoch nötig, auch die durch *Notwendigkeit* – also unvernünftig – entstandene Welt zu untersuchen und daher die Analyse noch einmal von vorn zu beginnen. Diese Notwendigkeit, die sich mit der Vernunft in der Entstehung der Welt verbindet, kann man als die materialistische Seite der Kosmogenie betrachten. Platon führt eine Dreiteilung von Sein (*on*), Raum (*chōra*) und Werden (*genesis*) ein, deren Zusammenwirken er in einer Metapher beschreiben wird, die der Ausgangspunkt der vorliegenden Debatte werden sollte. Charakterisiert werden sie in umgekehrter Reihenfolge als »das Werdende, das, worin es wird, und das, welchem nachgebildet das Werdende entsteht«.<sup>104</sup> Blendet man zunächst das Mittelglied aus dieser Gleichung aus, gelangt man zu einer Vorstellung von »Originalen« und deren Nachbildungen, die man klassisch als »Ideenlehre« bezeichnet hat: Das »Sein«, dem das Werdende nachgebildet wird, ist die »reine Form«, die als solche ewig und unsichtbar ist, während das Werdende ein materielles Abbild dieser reinen Form ist, die »einen Anfang hat und sichtbar ist«.<sup>105</sup> Die Gegenstände unserer Welt haben zwar eine Form, doch sind sie nur Nachbildungen der einen ewigen und nicht materiellen Form, die ihr Original ist. Nun haben wir das Mittelglied stillschweigend bereits eingeführt, denn, was den materiellen Gegenstand als »Gewordenen« von seinem Original unterscheidet, ist eben dies: *Materie*. Sein Original ist *reine Form*, er ist eine

Verbindung von Form und Materie. Dies führt auf Platons Mittelglied: die *chōra*, oder »das, worin [das Werdende] wird«.<sup>106</sup> Diese wird nun von Timaios als eine »schwierige und dunkle Form«<sup>107</sup> bezeichnet. Die Gründe für die Schwierigkeit ihrer Beschreibung werden schnell klar werden. Timaios ringt sichtlich nach Worten, die angemessen sind, die *chōra* zu beschreiben und greift dann zur Metapher einer »Amme«,<sup>108</sup> die »alles Werden in sich aufnimmt«.<sup>109</sup> Die reinen Formen, das Sein, müssen in der Welt materielle Realität gewinnen. Diese Verbindung von Form und Materie und besonders die Figur der ›reinen‹ Materie ist es, die Timaios versucht zu greifen zu bekommen. Die Metapher des Aufnehmens (*hypodoche*) scheint ihm noch am ehesten dem Sachverhalt nahezukommen: sie illustriert eine Idee einer reinen Materie, die die reine Form ›aufnimmt‹ und dieses Aufnehmen resultiert in dem gewordenen Abbild, dem materiellen Gegenstand, der Form und Materie ist. Nun versucht Timaios, die Materie näher zu charakterisieren und stößt dabei auf fundamentale Schwierigkeiten. Ein erster Versuch ist der Vergleich mit Gold, das in verschiedene Formen gegossen wird. Das freilich, was in all diesen gebildeten Gegenständen konstant bleibt, was der ›Materie‹ am ehesten entspricht, ist das Gold selbst. So muss also die Materie das sein, was übrigbleibt, wenn man von allen Formen abstrahiert. »Dasselbe gilt von der Wesenheit, die die Gesamtheit der Körper in sich aufnimmt. Sie muss man immer als dasselbe bezeichnen, denn sie tritt unter keinen Umständen aus ihrem eigenen Wesen heraus«.<sup>110</sup> Gemeint ist: die *chōra* als solche nimmt niemals eine Form an. Das Resultat der Aufnahme ist ein Gegenstand, der zwei Aspekte hat: Form und Materie, doch hat damit keineswegs die Materie selbst sich verändert. Sie hat eine Form ›aufgenommen‹, bleibt aber dabei dieselbe: das Gold lässt sich anschließend wieder einschmelzen, es lässt sich ihm eine neue Form geben, und zuletzt bleibt es selbst immer dasselbe. Nun ist aber Gold selbst bereits eine Form, so Platon. Die *chōra* muss noch weiter abstrahiert werden. »Denn wenn es [sc. das Aufnehmende] irgendeinem Hereinkommenden gleiche, dürfte es das, was von entgegengesetzter oder völlig anderer Beschaffenheit ist, sooft es herantritt, bei seiner Aufnahme nur schlecht angleichen.«<sup>111</sup> Die *chōra* muss imstande sein, jede beliebige Form aufzunehmen, darf daher selbst keinerlei »Bestimmungen«<sup>112</sup> aufweisen. Dies bedingt Timaios' Schwierigkeiten die reine Materie zu beschreiben: denn jede Beschreibung ihrer wäre eine Bestimmung, die der *chōra* nicht zukommen kann.

»Deshalb also dürfen wir die Mutter und Aufnehmerin des gewordenen Sichtbaren und überhaupt Wahrnehmbaren weder Erde noch Luft noch Feuer noch Wasser nennen [...], sondern wenn wir sie als etwas Unsichtbares und Gestaltloses bezeichnen, das alles aufnimmt und am Denkbaren irgendwie auf eine unerklärliche Weise Anteil hat und selbst ganz schwer zu begreifen ist, werden wir nicht fehl gehen.«<sup>113</sup>

Die *chōra* muss völlig frei von Bestimmungen sein, daher ist sie »selbst ganz schwer zu begreifen«. Sie ist, was übrigbleibt, wenn man von allem Intelligiblen abstrahiert, und kann selbst nicht näher bestimmt werden. Dies bedingt die Metaphern, die Timaios zu ihrer Beschreibung zu verwenden sich gezwungen sieht. Bislang haben wir zwei davon gehört: »Amme« und »Mutter«. Tatsächlich führt Timaios letztere Analogie weiter aus und hält fest: »so passt es denn auch, das Aufnehmende mit der Mutter zu vergleichen, das Woher mit dem Vater und die Form zwischen ihnen mit dem Kind«.<sup>114</sup> Hier freilich wird nun klar, weshalb die feministische Theorie an Platons Passage Anstoß nehmen konnte: das wahre, intelligible Sein wird dem Vater analogisiert und das Kind, das dessen weniger vollkommenes Abbild ist, entsteht dadurch, dass der Vater in die Mutter eingeht. Diese wiederum bleibt dabei völlig farblos und blass, ja nicht einmal das, denn jede Bestimmung ihrer sagte schon zu viel.

Das Mittelglied in unserer Analyse wiederum stellen die Untersuchungen Luce Irigarays dar, die diese auf psychoanalytischer Basis in den 1970er Jahren vornahm. Die Verbindung des männlichen Intelligiblen und des Lichts der Sonne aus dem Höhlengleichnis mit dem Vater der Psychoanalyse bot sich geradezu an. Die Analyse der Platon'schen *chōra* wiederum verwies auf die Figur der Mutter, der in der ›phalozentrischen‹ Konstellation kein Platz zugestanden wird. Die Ideen sind das Wahre, und diese sind in der Platonischen Metapher rein männlich symbolisiert. Zwischen dem männlichen Intelligiblen und dem materiellen Sinnlichen – *mater* heißt bekanntlich Mutter – herrscht eine »unaufhebbare Spaltung«.<sup>115</sup> Irigaray liest:

»Was die Frauen angeht, so haben sie überhaupt keinen Zugang [...] zu den erhabensten Sphären des Selben, zu den Gipfeln des Intelligiblen. Es ist nicht so, daß sie nicht in ihren höchsten Teilen – *die zwangsläufig mit dem männlichen Geschlecht verwandt sind* [Herv. i. O.] – danach streben würden, aber da sie sich oft an die Empfindungen halten [...], sind sie nicht in der Lage, zu realisieren, ob irgendein Gedanke – eine *Idee* [Herv. i. O.] – ihnen wirklich entspricht oder ob sie nur die Ideen des Mannes (der Männer) mehr oder weniger gut imitieren. [...] Sie sind *ohne eigene Form* [Herv. i. O.].«<sup>116</sup>

Irigaray liest die Platonische Beschreibung der weiblichen *chōra* als den Ort, an dem die Frau aus der Metaphysik chirurgisch entfernt wird und ihr der Zugang zum männlichen Intelligiblen systematisch versagt wird. Nun wird man freilich einwenden wollen, Platon habe ja immerhin nur eine *Metapher* verwendet, um die komplizierte Figur der *chōra* zu beschreiben. Einerseits täte man aber Platon wohl zu viel der Ehre, wollte man ihn von jeder Abwertung der Frau als solcher völlig freisprechen. Andererseits liegt die Problematik dieses Gegenargument gegen die Implikationen Irigarays aber erheblich tiefer.

Dies führt zu Judith Butlers Arbeiten. *Bodies that matter* war in vielerlei Hinsicht eine strategische Reaktion auf eine rekurrerende Taktik innerhalb der Debatten, die sich mit dem Verhältnis der Geschlechter zueinander und der ›Konstitution der Geschlechter‹ selbst beschäftigten. Die Taktik bestand darin, den schwer bestreitbaren Umstand zu konzedieren, dass geschlechtliche Attribute, Verhaltensweisen und Typisierungen durch soziale Praktiken und gesellschaftliche Gewohnheiten entstehen und durch diese aufrechterhalten werden, andererseits aber diese Konzession zu deradikalisieren durch die Einführung des Begriffspaares von *sex* und *gender* – dem sogenannten ›biologischen‹ und dem ›sozialen‹ Geschlecht. Die konzidierten Mechanismen spielten sich ausschließlich auf dem sozialen Sektor ab, hatten aber zur Grundlage stets das materielle Geschlecht, über das man schlicht nicht streiten konnte. Nun hatte diese dichotomisierende Taktik Konsequenzen, die zunächst schwer zu überblicken waren, letztlich jedoch aus Sicht Einiger ein Projekt zu konterkarieren drohte, über dessen Ziel man sich wohl nie einig gewesen war. Vor diesem Hintergrund siedelte sich nun Butlers Analyse an, die sich zunächst mit Irigarays Thesen kritisch auseinandersetzte. Dieser ist verschiedentlich der Vorwurf gemacht worden, auf essentialistischer Basis zu argumentieren, und die häufigste Taktik, diesem Vorwurf zu begegnen, findet in Butlers – initialer – Verteidigung Irigarays eine kanonische Form.

Die Schwierigkeit liegt in den Argumenten Irigarays, die die Platonischen Ausklammerungen des Weiblichen unter dem Vorzeichen *eines* Weiblichen kritisieren. Butler fasst Irigarays Analyse der *chora flapsig* zusammen:

»Irigarays Antwort auf den Ausschluss des Weiblichen aus der Ökonomie der Repräsentation ist letztlich: Gut, ich will ohnehin nicht in eure Ökonomie aufgenommen werden, und ich will euch zeigen, was dieses nicht-intelligible Aufnehmende in eurem System anrichten kann. [...] Für Irigaray gibt es immer eine Materie, die über Materie hinausgeht [...] Materie tritt in zwei Modalitäten auf: erstens als ein metaphysisches Konzept, das dem Phallogozentrismus dienlich ist, und zweitens als eine unbegründete Figur, [...] die für Irigaray den möglichen linguistischen Ort einer kritischen Nachahmung kennzeichnet.«<sup>117</sup>

Irigarays Taktik ist so verstanden die Nachzeichnung der männlichen Logik Platons und des ›Phallogozentrismus‹, die in ihrer ›kritischen Nachahmung‹ imstande ist, eben die Aufschlüsse aufzuzeigen, die sie erst möglich machen – die Frau als ihr ››Anderswo‹‹.<sup>118</sup> Die metaphysische Logik, die das Männliche nicht nur privilegiert, sondern nachgerade zum einzigen Geschlecht erklärt, wird erst ermöglicht durch einen Ausschluss des Weiblichen als solchen, und diesen Umstand aufzuzeigen, ist eine ›nachahmende‹ Praxis geeignet, die Irigaray in ihrer Analyse Platons vollzieht. Damit lässt sich Irigarays Vorgehen *zunächst* vor dem Vorwurf des Essentialismus – der Vorstellung, es gäbe ein ›Wesen‹ des Mannes und der Frau – retten, vollzieht sie

doch nichts anderes als eine mimetische Praxis, die von nicht zu unterschätzendem kritischen Potential ist. Nun geht aber andererseits Irigaray so weit, *eben diese* mimetische Praxis als das »Wirken des Weiblichen in der Sprache«<sup>119</sup> zu konzipieren. Die metaphysische Identitätslogik hatte das Weibliche aus sich ausgeschlossen, um ihr eigenes Funktionieren zu ermöglichen, und eben dies ermöglicht eine kritische Praxis der Nachahmung, die Irigaray gewissermaßen als die Revolution des Weiblichen gegen diese männliche Logik konzipiert. Und *hier* ist es nun, wo auch Butler Irigaray Essentialismus vorhalten muss: »Mit Irigaray zu behaupten, daß die Identitätslogik potentiell durch den Aufstand der Metonymie zerbrechlich wird, und diese Metonymie dann mit dem unterdrückten und aufständischen Weiblichen zu identifizieren, heißt jedoch, den Platz des Weiblichen in der und als die hereinbrechende *chora* zu festigen«.<sup>120</sup> Denn freilich: beruht einerseits die phallogozentrische Identitätslogik auf einem Ausschluss der weiblichen Materie, der jede Beschreibbarkeit, jede Repräsentierbarkeit innerhalb der Metaphysik abgesprochen wird, so kann andererseits eine Kritik dieses Ausschlusses, die das Weibliche mit dem ›Außerhalb‹ dieses Diskurses, mit *dem* sprachlichen Prinzip, das das Außen jeder Metaphysik darstellt, identifiziert, nie etwas anderes sein als eine Wiederholung eben dieser »phallogozentrischen Übung [...], diese Identität, die das Nicht-Identische ›ist‹, zu produzieren.«<sup>121</sup> Der Fehler, den Irigarays mimetische Praxis letztlich begeht, ist nicht etwa, aufzuzeigen, wo die Identitätslogik Ausschlüsse vornimmt, sondern vielmehr, diese Position letztlich zu akzeptieren, um von dort eine kritische Praxis zu üben, die aufgrund ihrer Prämissen bereits zumindest *einen* Ausschluss der Identitätslogik wiederholt. Das Weibliche als *das* Außen des metaphysischen Diskurses zu konzipieren, heißt, seine Gleichsetzung mit der *chora* zu akzeptieren, so Butler. Vielmehr grenze der metaphysische Diskurs noch erheblich mehr aus, als nur die Frau, nämlich zumindest Frauen, Sklaven, Kinder und Tiere, »wobei Sklaven als jene charakterisiert sind, die nicht seine Sprache sprechen und [...] in ihrem Vernunftvermögen vermindert angesehen werden.«<sup>122</sup> Aufgabe kann daher nicht sein, das Weibliche als *das* Ausgeschlossene gegen die Metaphysik auszuspielen. Und hier wird die Differenz zu Irigarays Taktik klar: diese hatte versucht, das Weibliche gegen die männliche Logik zu verteidigen, das diese zu unterdrücken versuchte. Doch liegt dieser antagonistischen Konzeption, so sehr sie den metaphysischen Diskurs attackiert, letztlich eine Identitätslogik zugrunde, die das Weibliche zwar zu rekonzeptualisieren sucht, ohne jedoch die Prämissen des antagonistischen Diskurses selbst einzureißen. Wie ist nun aber eine Praxis zu konzipieren, die geeignet ist, dies zu tun, und damit der Heterogenität konstitutiver Ausschlüsse im Platonischen Konstrukt Rechnung zu tragen und der Gefahr zu entgehen, den »Verwerfungseffekt, der vom phallogozentrischen Diskurs selbst vollzogen wird«,<sup>123</sup> zu ›verdoppeln‹?

Butler betont, dass Irigaray die mimetische Operation an Platon »taktisch angelegt«<sup>124</sup> ist, und wir werden nun argumentieren, dass Butler in zwei Instanzen

unterschiedlichen Abstraktionsgrades eine *strategische* Änderung vornimmt, die wir als den Form-Materie-Kollaps kennengelernt haben.

Die Debatte, die Irigaray angestoßen hat, kann man nach einer geschickten Wendung Butlers als eine bezeichnen, die sich nicht mit der ›Materialität des Geschlechts‹ befasst – dem stets wiederholten Argument, dass es nun einmal ›materiell‹ zwei Geschlechter gebe –, sondern mit dem »Geschlecht der Materialität«,<sup>125</sup> der Frage nämlich, ob nicht die bloße Kategorie der Materialität, die nun einmal eine historische ist und einen philosophiehistorischen Hintergrund aufweist, der kaum mehr zu überblicken ist, bereits Ausschlüsse in sich trägt, die selbst angetan sind, Ungerechtigkeiten zu persistieren, die kaum thematisch werden. Greift man nicht, wenn man die Materialität des Geschlechts thematisiert, unwillkürlich auf einen Begriff zurück, der letztlich bei Platon Glied einer Dichotomie ist, die die Materie mit dem Weiblichen assoziiert und dieses dadurch zum nicht repräsentierbaren, zum nicht einmal beschreibbaren deklariert?

Dies wird plausibilisiert durch den Rückgriff auf die Derrida'sche Kategorien der Performanz und der Iterabilität, die wir kennengelernt haben. Butler referenziert diese explizit und stellt sie in den Kontext des ›Verfertigens‹ des »sexuierten Körpers«.<sup>126</sup> Sie skizziert damit eine Theorie, die diesen Körper nicht als etwas Vorgängiges betrachtet, das nur benannt wird, sondern als etwas, dessen Identität erst performativ durch die Signifikation – verstanden als Handlung – erzeugt wird. Diese »Handlungen«<sup>127</sup> wiederum sind nicht als einmalige Schöpfungsakte zu konzipieren, die »Performativität ist [...] kein einmaliger ›Akt‹, denn sie ist immer die Wiederholung einer oder mehrerer Normen; und in dem Ausmaß, in dem sie in der Gegenwart einen handlungähnlichen Status erlangt, verschleiert oder verbirgt sie die Konventionen, deren Wiederholung sie ist.«<sup>128</sup> Die Signifikation eines Körpers als ›sexuiert‹, die Identifikation eines Subjekts als Mann oder Frau ist keine einmalige Definition, vielmehr wiederholt sie sich in jedem Sprechakt der Ansprache und erst in dieser Iteration stabilisiert sich die sexuelle Identität. Dies wiederum ist nur möglich auf dem Hintergrund der Iterabilität des Signifikanten, die Derrida als Quelle seiner Identität wie seiner essentiellen *Instabilität* herausgearbeitet hatte. Die Sexuierung des Körpers durch Signifikation ist damit beides: Iteration als »Wiederholung einer oder mehrerer Normen«<sup>129</sup> und zugleich der Ort, an dem die Identität der Geschlechter prinzipiell instabil werden kann, da, wie wir gesehen haben, die Einhaltung dieser Normen letztlich nicht sichergestellt werden kann. Diese Derrida'sche Einsicht verweist einerseits auf die Möglichkeit, in der Kategorie der Materialität *qua Signifikation* die ›Spuren‹ des Platonischen Diskurses wiederaufzufinden, und andererseits auf die Chance, die Norm der Signifikation als prinzipiell nicht garantierbar aufzuweisen.

Vor diesem Hintergrund vollzieht nun Butler die erste strategische Volte, die sich gegen Irigaray wendet. Ein illustrativer Satz Butlers lautet:

»Bei einer solchen Darstellung geht es nicht bloß darum, vor einer leichthin vollzogenen *Materialität* [Herv. i. O.] des Körpers oder der Materialität des biologischen Geschlechts zu warnen, sondern zu zeigen, daß sich auf Materie zu berufen heißt, eine abgelagerte Geschichte sexueller Hierarchie und sexueller Auslöschungen heraufzubeschwören, die sicherlich ein *Gegenstand* [Herv. i. O.] feministischer Untersuchung sein sollte, die aber als eine *Grundlage* [Herv. i. O.] feministischer Theorie ganz problematisch wäre.«<sup>130</sup>

Man kann nun schwer der Versuchung widerstehen, den Begriff »Gegenstand« als Materie, als scholastisches Materialobjekt, und den der »Grundlage« als die Form der Theorie zu übersetzen. Die Form-Materie-Unterscheidung, die Irigaray an Platon untersucht, muss Gegenstand feministischer Theorie werden, doch darf sie selbst nicht als deren *Form* akzeptiert werden – nicht einmal vor dem Hintergrund taktischer Mimesis. Irigaray versucht, *taktisch* die Form-Materie-Unterscheidung, deren männliche Logik sie nachzeichnet, zu destabilisieren, um den Ort des Weiblichen wiederzugewinnen. Doch akzeptiert sie dabei zweierlei: die binäre Form der Geschlechtsdifferenz und die fixierte Identität des Weiblichen, die sie freilich neu verhandeln und als Bedrohung der männlichen Identitätslogik begreifen will. Die *Form* der Auseinandersetzung bleibt dabei unangetastet, denn es handelt sich weiterhin um eine taktische Verortung des Männlichen und des Weiblichen in einer metaphysischen Hierarchie. Man kann Butlers Vorwurf an Irigaray dahingehend verstehen, sie wiederhole letztlich die männliche Identitätslogik schlicht, da sie den entscheidenden *strategischen* Schritt nicht unternehme: den Kollaps der Form der Auseinandersetzung selbst. Die Form-Materie-Unterscheidung ist sicherlich »Gegenstand«, soll Materie der feministischen Theorie sein, auf *formaler* Ebene muss diese jedoch auch den Kollaps dieser Unterscheidung vollziehen und dabei nicht etwa die Form der Auseinandersetzung selbst unangetastet lassen. Irigaray hatte versucht, die Grenzen von Form und Materie zu verschieben, doch waren die Kombattanten der Auseinandersetzung um diese Grenzen weiterhin eben *die Geschlechter*, deren Antagonismus ausgetragen wurde, und wurde daher in der Analyse nur auf die Ausschlüsse des *Weiblichen* verwiesen. Butler dagegen möchte darauf hinweisen, dass Platons Kategorie auf unzähligen solcher Ausschlüsse beruht, und sie verweist paradigmatisch auf die heterosexuelle Normativität der Platonischen Figur: das Eindringen der Idee in die *chora* basiert auf einer Vorstellung heterosexueller Penetration, die nicht thematisch werden muss, da ihre Alternativen aus dem Diskurs ausgeschlossen sind. »Hier werden eindeutig Positionen dadurch gesichert, daß die Penetration ausschließlich der Form und die Penetrierbarkeit der verweiblichten Materialität zugewiesen wird.«<sup>131</sup> Die erste Instanz des strategischen Form-Materie-Kollapses besteht daher darin, das Irigaray'sche Modell, das letztlich auf einer antagonistischen Vorstellung *zweier* Geschlechter beruhte, zu kollabieren: die Form-Materie-Figur Platons ist von Aus-

schlüssen geprägt, doch sind diese nicht etwa nur Ausschlüsse der Frau, sondern mindestens auch von Homosexualität und – so muss man verstehen – unzähliger weiterer Verletzungen von Normen, die nicht thematisch werden können. Der antagonistische Geschlechterkampf wird somit transzendiert, da er stillschweigend weiterhin auf einer Identitätslogik beruhte, deren taktische Verschiebung nichts daran änderte, dass ihr fundamentales Prinzip aufrechterhalten blieb. Die erste Instanz des strategischen Form-Materie-Kollapses bei Butler finden wir daher in der Infragestellung des dualistischen Antagonismus der Geschlechter, der als Form feministischer Theorie vor dem Hintergrund der Derrida'schen Idee der Performativität geeignet ist, die Taktik des Gegners unwillkürlich zu imitieren.

Nun ist aber *a fortiori* die Form-Materie-Unterscheidung *eben die Unterscheidung*, die die ursprüngliche Form der Auseinandersetzung erst zu konstruieren erlaubt. Die Form-Materie-Unterscheidung liegt zunächst jeder Theoriebildung zugrunde und ihre Reifikation ist der Punkt, an dem Theorie in Metaphysik umschlägt. Dies lässt sich an der Platonischen ›Ideenlehre‹ freilich am simpelsten illustrieren, denn die Idee eines Stuhles, die aus der gemeinsamen Form mehrerer baugleicher Stühle *abstrahiert* wird und selbst Dingcharakter gewinnt, ist der Prototyp metaphysischer Ontologie. Nun ist aber eine weitaus einschlägigere und zugleich verborgenere Instanz der Form-Materie-Unterscheidung die Idee, in verschiedenen sprachlichen Äußerungen könnte *derselbe* Gedanke geäußert sein – und diese Idee ist nah verwandt der Idee einer *Metapher*. Man darf hier nicht der naheliegenden Redeweise erliegen, ein Gedanke würde in eine sprachliche *Form* gegossen – diese Redeweise ist wohl auf den Umstand zurückzuführen, dass aus linguistischer oder formallogischer Perspektive verschiedene sprachliche Äußerungen dieselbe, wiederum durch Abstraktion gewonnene sprachliche Form aufweisen können. Die Form-Materie-Vorstellung der Sprache, die der Metaphysik zugrunde liegt, ist die, dass *derselbe* Gedanke in unterschiedlichen sprachlichen Instanzen realisiert werden kann, was die Sprache auf die Seite der *Materie* schlägt. Drücken mehrere Äußerungen denselben Gedanken aus – oder mehr noch: denotieren mehrere ›materielle‹ Äußerungsinstanzen desselben Wortes *dasselbe Denotat*, so figurieren diese Instanzen als materielle Individuationen einer gemeinsamen Form – des ideellen Denotats des Satzes oder des Wortes. Eine Wiederholung auf höherer Ebene derselben Konstruktion stellen Metaphern insofern dar, als ihre gängige Charakterisierung besagt, eine Metapher drücke *einen* Gedanken schlicht auf eine andere Art aus. Dieser Gedanke wird gewonnen als Abstraktionsprodukt eines Vergleiches, als *tertium comparationis* oder als geteilte Form verschiedener Arten und Weisen *dasselbe* zu sagen. Die Form-Materie-Unterscheidung als Stabilisierung eines Abstraktionsprozesses, dessen Steigerung die theoretische Reifikation der Form darstellt, liegt so insbesondere auch jedem Essentialismus zugrunde – und hier kommen wir zurück auf die Form der Debatte, die Irigaray nicht hatte kollabieren lassen. Denn insbesondere lassen sich die ›biologischen‹ Geschlechter als

Formen begreifen, die per Abstraktion aus den materiellen Individuen gewonnen, dann zunächst als theoretische Begriffe genommen und zuletzt reifiziert werden, was sich in der Redeweise äußert, es *gebe* Mann und Frau. Dies illustriert, dass bei der Verhandlung der Form-Materie-Unterscheidung sehr viel auf dem Spiel steht – und wir erinnern uns, dass Derrida performativ gezeigt hat, dass diese Unterscheidung stets auf Konventionen beruht, deren Einhaltung nicht garantiert werden kann. Dies lässt sich am Beispiel von Metaphern oft am schönsten zeigen, denn Metaphern sagen immer mehr und weniger als was sie sagen sollen. Die Übermittlung des *einen* Gedankens leisten sie nur dann, wenn der Adressat die korrekte Abstraktionsleistung vollzieht und exakt das *tertium comparationis* und nicht etwa andere Eigenschaften des ›sprachlichen Bildes‹ mit-versteht. Eulenspiegeli – die Taktik, eine Metapher wörtlich zu nehmen, – ist mehr als ein beliebter Kalauer: sie illustriert das Wirkprinzip eines Strategiewechsels, der geeignet ist, letztlich jede Form der Metaphysik in ihre Grenzen zu verweisen. Derridas berühmtestes taktisches Konstrukt – das der *differáne* – leistet letztlich nichts anderes: es soll illustrieren, dass die Konstruktion idealer Bedeutung auf der Akzeptanz von Konventionen beruht, und dass dies zugleich stets ihre Instabilität verbürgt. Man darf hier nicht den Fehler machen, Derridas Theorie als eine sprachphilosophische These zu verstehen, was zu häufig geschehen ist. Ziel ist nicht, sprachliche Bedeutung *als solche* zu analysieren oder negative Aussagen über die Existenz von ideellen Gegenständen zu machen. Ziel ist die ubiquitäre Möglichkeit einer Strategie aufzuzeigen, die die Dependenz der Form-Materie-Unterscheidung von sozialen Konventionen ausnutzt, um diese zum Kollaps zu bringen. Und auch auf dieser Ebene – und das ist die zweite Instanz – funktioniert Butlers strategisches Argument gegen die platonische Figur der Form-Materie-Unterscheidung. Versucht man Platon zu verteidigen, indem man darauf hinweist, er habe doch die Form-Materie-Unterscheidung nur *metaphorisch* der von Mann und Frau analogisiert, kann dieser Versuch aus apriorischen Gründen keinen Erfolg haben, wie wir gesehen haben. Butler weist auf die Möglichkeit der Universalisierung dieser Strategie insbesondere hin, wenn sie Derridas Diktum referiert, er sei nicht einmal sicher, dass es einen ›Begriff für das absolute Draußen geben könnte.<sup>132</sup> »Einen Begriff von Materie zu haben bedeutet, eben jene Exteriorität zu verlieren, deren Sicherstellung von diesem Begriff erwartet wurde.«<sup>133</sup> Die Kategorie der Materie wird so zusätzlich sichtbar als die intendierte Garantin eines ›Außersprachlichen‹, eines Referenten der sprachlichen Begriffe und wiewohl weder Butler noch Derrida bestreiten wollen, dass es Außersprachliches gibt, können sie stets strategisch darauf hinweisen, dass jede sprachliche Äußerung, die sich gibt, als würde sie Außersprachliches repräsentieren, mehr verspricht als sie leisten kann. Man hat Butler an dieser Stelle oft einen ›Lingualismus‹ vorgeworfen und die Debatte beendet. Nun ist es freilich nicht wahr, dass es nur Sprache gibt, und ist es sicherlich nicht zielführend, stets auf den Umstand zu rekurrieren, dass jede Äußerung letztlich nur Sprache ist

und damit stets denselben instabilen Kommunikationsbedingungen unterliegt – doch darf man umgekehrt auch nicht übersehen, dass die Derrida'sche Strategie zugleich die Instabilität aller reifizierten Kategorien eindrucksvoll erweist und dort ein Mittel an die Hand gibt, wo diese zu einem repressiven Instrument werden wollen. Die Demonstration der schieren *Möglichkeit* des Form-Materie-Kollapses stellt einen inkommensurablen Strategiewechsel dar, der geeignet ist, vorgängige Formen von Auseinandersetzung zu transzendieren und als unveränderlich gedachte Antagonismen zu relativieren. Freilich ist es gerade diese Inkommensurabilität, die die Strategie aus Sicht der antagonistischen Strategien als eine Weigerung erscheinen lässt, nach den Spielregeln zu spielen – und dies zurecht, denn genau darum handelt es sich.

## § 12 Historische Wahrheit: Das Vaticanum II

Wir wollen zuletzt einen in dieser Konstellation zunächst überraschenden Komplex besprechen. Das Zweite Vatikanische Konzil fand freilich zur selben Zeit statt, in der sich die Überlegungen Derridas zum FMK zumindest anbahnten, doch werden beide selten im selben Atemzug genannt. Im Kontext unserer Analyse der strategischen Figur des Form-Materie-Kollapses bietet sich das Vaticanum II jedoch als Untersuchungsgegenstand an, da sich in verschiedenen Debatten, die bei der Entstehung insbesondere der Dogmatischen Konstitutionen geführt wurden, Strategien wiederfinden, die sich mit dem Instrumentarium fassen lassen, das wir soweit erarbeitet haben. Dies ist weniger überraschend, als es den Anschein haben mag, bedenkt man, dass die Figur des FMK, wie wir gesehen haben, bereits seit einiger Zeit kursierte und die fraglichen Debatten stark von Theologen beeinflusst waren, die mit den geistesgeschichtlichen Entwicklungen ihrer Zeit wohlvertraut waren.

Zunächst gilt es zu beobachten, dass der Katholizismus *als solcher* bereits sich einer Problematik gegenüber sieht, die wir im ersten Kapitel kennengelernt hatten: der Frage nach universaler Identität. Es liegt bereits im Begriff des Katholizismus, dass er universal – allumfassend – sein muss, will er seinem Anspruch gerecht werden. Das Neue Testament unterschied sich hier wesentlich vom Alten Testamente – der Gott des Judentums erwählte sich ein Volk, das das Seine war, wiewohl die Völker durch es Segen haben sollten.<sup>134</sup> Christus dagegen starb für *alle* Menschen, für alle Völker und die ganze Menschheit. Der Katholizismus hat daher von jeher eine anthropologische Komponente beinhaltet, die den Menschen als Glied der Menschheit und diese als ganze durch Christus erlöste kannte. Das Problem der universalen Identität stellt sich stets auf mehreren Ebenen und auf der *logischen* Ebene löste der Katholizismus das Problem durch die Figur des *mystischen Leibs Christi*. Das logische Problem universaler Identität hatten wir in der Fragestellung kennengelernt, wie Identität konzipiert werden kann, wenn es aufgrund der Universalität kei-

nen kontrastierenden Gegenpol gibt. Im Unterschied zur streng individualistischen Heilsvorstellung des Protestantismus gründete nun der Katholizismus stets auf der Vorstellung, dass der Mensch nur als Glied eines Leibes, der Gemeinde nämlich, erlöst werde. Zum Kristallisierungspunkt dieser Vorstellung wurde die katholische Idee der *Kirche*. Dieser Begriff ist, wie Henri de Lubac im Vorfeld des Konzils prominent festhielt, stets in zweifachem Sinne zu verstehen: als die *sichtbare Kirche*, d.i. die soziale Organisation von Menschen, und als der *mystische Leib Christi*.<sup>135</sup> Dieser ist es, der durch das Kommen Christi logisch mitkonstituiert – und daher prädestiniert – ist und in diesem soll die ganze Menschheit errettet werden. Das logische Problem universaler Identität löst sich damit in die *personale* Identität Christi auf: die Menschheit wird *divina institutione formati* als Ganze als der mystische Leib Christ konstituiert und in dieser Figur ist sie universal wie sie zugleich eine Identität sich erhält. Nun setzt auf einer zweiten Ebene eine Identität einen materialen Gehalt voraus, und dieser speiste sich für den Katholizismus stets aus der Partikularität des raumzeitlichen und einmaligen Erscheinens der Person Jesu Christi und der Tradition der Kirche. Weit von jedem Vernunftsdeismus entfernt, stellt sich der Katholizismus einerseits als eine *Offenbarungsreligion* dar, zu dessen zentralen Inhalten seit frühen Anfängen andererseits die Idee der historischen Identität in der Tradition gehörte, die besonders frappant in der Symbolik der Apostolischen Sukzession dargestellt wurde. Der Katholizismus scheint so zunächst in seiner geradezu wagemutigen Konstellation von historischem Partikularismus, institutionalisierter Identität, materialem Gehalt und anthropologischem Universalitätsanspruch das resultierende Problem universaler Identität durch das Dogma vom *Corpus Mysticum* zu lösen: die Menschheit bildet als Ganze einen Leib und dieser ist der Leib Christi. In der Konzeption seiner materialen Gehalte freilich scheint die klassizistische Lösung durch: sie sind offenbarte *Wahrheit*.

Nun stellt sich auf einer dritten Ebene dem Katholizismus das empirische Problem der Faktizität: es sind nicht alle Menschen Christen und die, die es sind, sind nicht einmal alle Katholiken. Diese faktische Divergenz der Religionen war es gewesen, die den aufklärerischen Rückzug ins Formale veranlasst hatte. Die traditionelle Antwort des Katholizismus war die Idee der *Mission* gewesen: es gehört zur Aufgabe der sichtbaren Kirche, den Völkern – alias Heiden – ihre materialen Gehalte in Gestalt des Wortes Christi zu verkünden und sie durch die Taufe dem mystischen Leib anzugehören. Es gab sicherlich eine Zeit, in der dieses Ziel erreichbar oder sogar zum Greifen nahe schien, doch gaben die zähen Fortschritte mit der Zeit eher Anlass zur Resignation als zur Hoffnung. Auch schien die Taktik der Mission im Kontext der Auseinandersetzung mit den Folgen der Reformation geradezu unangebracht zu sein, nicht zuletzt weil die zu missionierenden ja bereits getauft und damit Glieder des Leibes Christ waren. Auch waren bestimmte Aspekte der protestantischen Theologie nicht völlig von der Hand zu weisen. Die ökumenische Situation stellte damit neben der Frage nach dem Seelenheil der Angehörigen anderer Religionen

ein weiteres fundamentales Problem der Ekklesiologie dar. Beide schienen insbesondere die Vorstellung des einen Leib Christi – *erit unus Christus amans seipsum* – in Frage zu stellen, die man guten Gewissens als den Kern der katholischen Ekklesiologie begreifen kann. Zugleich stellte der Protestantismus einen weiteren Aspekt der materialen katholischen Identität in Frage, da der Grundsatz des *sola scriptura* die konstitutive Rolle der kirchlichen Tradition radikal bestreitet.

Vor diesem Hintergrund müssen nun die Konstitutionen des Vaticanum II betrachtet werden. Freilich darf man hierbei nicht übersehen, dass diese Texte das Resultat hunderter Redaktionen sind und sich darin verschiedene Kompromisse finden, die zwischen verschiedenen Positionen innerhalb des Konzils verhandelt werden mussten. Es wird nach dem Gesagten nicht mehr überraschen, dass wir uns vornehmlich auf die Konstitutionen *Lumen Gentium* über die Kirche und *Dei Verbum* über die Offenbarung beziehen werden. In beiden Fällen ist ein sehr merklicher Einfluss der sogenannten *Nouvelle Théologie* der 30er-Jahre zu beobachten, die sich kritisch mit der prävalenten Neuscholastik und damit mit dem Wiedererstarken der christlichen Metaphysik auseinandergesetzt hatte. Unter den sogenannten *Periti* des Konzils fanden sich mit Yves Congar und Henri de Lubac auch zwei der wichtigsten Vertreter der *Nouvelle Théologie*, deren Vorarbeiten man sicherlich nicht außer Acht lassen darf.

Wendet man sich nun zunächst der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* zu, die in den Jahren 1962–1964 entstand und am 21. November 1964 promulgiert wurde, so wird dort das Problem der Katholischen Identität in all seinen Spiegelungen verhandelt: in der Frage nach der Relation von ›sichtbarer‹ Kirche und Leib Christi, in der ökumenischen Problematik und der Frage nach der Mission. Einen zentralen Hintergrund für die Ausführungen des Konzils stellt die antagonistisch konzipierende Enzyklika *Mystici Corporis* Pius' XII von 1943 dar. Diese hatte explizit festgehalten, dass der Leib Christi und die römisch-katholische Geschichte identisch seien. Dies fügt freilich der katholischen Lösung der universalen Identität eine neue Komponente, nämlich die Identifizierung der Catholica mit der konkreten römischen Kirche, hinzu. Joseph Ratzinger hat darauf hingewiesen, dass diese Enzyklika im Kontext der »Zuspitzung, welche die Lehre dieses [sc. des ersten vatikanischen] Konzils dem Begriff des Katholischen gegeben hat«,<sup>136</sup> gelesen werden muss. Das Vaticanum I hatte die Catholica kurzerhand mit der römischen Kirche »im Sinn des päpstlichen Jurisdiktionsprimats«<sup>137</sup> gleichgesetzt. *Mystici Corporis* wiederum identifizierte sie mit dem Leib Christi selbst. Dies hatte freilich radikale Konsequenzen für die oben aufgeworfenen Fragenkomplexe im Hinblick auf die katholische Identität, insbesondere auf die Frage der Ökumene: »Denn wer nicht zur römisch-katholischen Kirche gehört, gehört ›reapse‹, in Wirklichkeit, überhaupt nicht zur Kirche.«<sup>138</sup> Durch diese antagonistische Konzeption der Catholica als der *sichtbaren, konkreten, römischen* Kirche wurde das Problem der Ökumene gewissermaßen schlicht geleugnet. Ist der Leib Christi letztlich nichts anderes als die römisch-ka-

tholische Kirche, so beantwortet sich die Frage, wer ein Glied dieses Leibes ist, sehr wohlfeil durch Blick in das Kirchenregister. Die Protestanten insbesondere erhalten so kaum mehr einen anderen Status als die *gentiles*: sie sind nicht Teil der römischen Kirche, also sind sie überhaupt kein Teil der Kirche und konsequenterweise müssten sie Gegenstand der Missionsbemühungen werden. Die Mission selbst erhält den Status einer heilsnotwendigen Handlung, denn erst durch die Mission können die Völker in den Leib Christi eingegliedert und damit gerettet werden.

Nun waren aber die dogmatischen Konsequenzen dieser sehr kurz greifenden Aussage des »est«, der Identifikation des Leibes Christi mit der römischen Kirche, letztlich untragbar. Zumindest was den Status der ja immerhin *getauften* Protestanten anbelangte, war offenkundig, dass sie in irgendeinem Sinn zur Kirche gehören mussten, doch blieb, wie Ratzinger formuliert, der resultierende Sachverhalt der faktisch vorliegenden Kirchenspaltung, die nicht schlicht geleugnet werden konnte, in den Enzykliken Pius' XII »theologisch völlig im Nebel«.<sup>139</sup>

Die ekklesiologischen Konzeptionen dieser Enzykliken im Anschluss an die Primatslehre des Vaticanum I kann man daher insofern als antagonistische Konzeptionen begreifen, als sie die konkrete Identität der römisch-katholischen Kirche als einzigen Ort des Heils und daher konsequenterweise die Heiden und weitgehend auch die nicht katholischen Christen als außerhalb des Leibes Christi stehend begriffen. Die Idee der universalen Identität in der Figur des mystischen Leibes, die dem Katholizismus wesentlich zugrunde liegt, wurde so zugespitzt auf eine Missionstätigkeit der einzig im Besitz des Heiles befindlichen *konkreten* römischen Kirche.

Diese Konzeption wurde durch *Lumen Gentium* relativiert. Die Idee der katholischen Universalität hatte im Vorfeld prominent Henri de Lubacs Buch *Catholicisme* in Erinnerung gerufen. De Lubac wies unter Rekurs auf patristische Texte erneut auf den Umstand hin, dass »die übernatürliche Einheit des mystischen Leibes Christi eine primäre, natürliche, die Einheit des Menschengeschlechtes voraus[setzt]«,<sup>140</sup> die sich bereits in der Legende Adams, der »auf dem Kalvarienberg begraben und mit dem Wasser, das aus der Seite Jesu floß, getauft wurde«,<sup>141</sup> und der paulinischen Figur der ›neuen Schöpfung‹ findet.

Vor dem Hintergrund dieser Einheitsvorstellung der in Christus erretteten Menschheit scheinen freilich die vorkonziliaren Ekklesiologien unbefriedigend, da sie die Frage nach dem Status der nicht katholischen Christen zumindest ungelöst ließ und die nach dem Heil der Heiden kurzerhand negativ beantwortete. Letztere warf de Lubac mit einer geradezu wagemutigen Formulierung erneut auf:

»ist es auch offensichtlich falsch, von einer wirklichen Entbehrung, einem Zweifel, einer Angst des in die Herrlichkeit eingegangenen Christus zu reden, so wäre es immerhin möglich zu denken, daß ihm auch im Himmel, so lange das ihm vom Vater anvertraute Werk nicht vollendet ist, noch Raum für Hoffnung bliebe.«<sup>142</sup>

Denn freilich: wenn Christus zum Heil aller starb, ist ein Mangel an Einheit der Menschheit ein Mangel der Einheit seines Leibes – und es ist schlechterdings unvorstellbar, dass ihn dies gleichgültig ließe. Insbesondere scheint damit aber die Exklusion der Heiden, die nie das Evangelium empfingen und damit unverschuldet ungetauft blieben, aus seinem Leib ein theologisches Skandalon zu werden.

Vor diesem komplexen Hintergrund entwickelt *Lumen Gentium* zunächst eine theologisch angemessenere Sprache für die Relation von römisch-katholischer Kirche und dem mystischen Leib: das »est« der Enzyklika *Mystici Corporis* wird durch ein – scholastisch anmutendes – »subsistit in« ersetzt. Die »einige Kirche Christi«<sup>143</sup> wird so begriffen als »verwirklicht in der katholischen Kirche«.<sup>144</sup> Dieses »subsistit in«, dessen Übersetzung stets problematisch sein wird und das daher auch ebenso gut als ›Verwirklichung‹ übersetzt werden kann, darf in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden, da es das »est«, die *Identifizierung* der katholischen Kirche mit dem Leib Christi, implizit verwirft. Darüber hinaus stellt die Konstitution explizit fest, dass dies nicht ausschließt, »daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.«<sup>145</sup> Dies verwirft dogmatisch durchaus weitgehend einen etwaigen Exklusivitätsanspruch der katholischen Kirche auf Wahrheit und zwar um der Einheit des Leibes Christ willen – und dies schlägt sich konsequent in den fortführenden Formulierungen der Konstitution in Bezug auf die Ökumene und die Mission nieder.

Freilich hält die Konstitution explizit daran fest, dass die »pilgernde Kirche zum Heile notwendig«<sup>146</sup> sei, doch wird diese Heilsnotwendigkeit der Kirche anschließend stark differenziert. Einzig in Bezug auf die, die von der katholischen Kirche wissen und doch keines ihrer Glieder sein wollen, wird so vorsichtig wie irgend möglich ausgesagt, dass sie nicht gerettet werden »können« (*possent*) und nur für die Apostaten wird diese Aussage noch verschärft. In Bezug auf die nicht katholischen Christen hält die Konstitution fest, dass sich ihnen die katholische Kirche »aus mehrfachem Grunde verbunden«<sup>147</sup> wisse. Zuletzt wird zwar einerseits der Auftrag der Mission ausdrücklich erneuert,<sup>148</sup> zugleich wird aber festgehalten, dass insbesondere Juden und Muslime, allgemeiner aber alle, die »Gott aber aus ehrlichem Herzen such[en]«,<sup>149</sup> vom Heilswillen umfasst werden. Dies affirmsiert die Idee der Katholizität *kat' exochen* und relativiert zugleich die stark dem 19. Jahrhundert zugehörigen Tendenzen, die sichtbare römische Kirche mit der *Catholica* zu identifizieren in noch stärkerem Maße.

Eine weitere Ausprägung dieser Rekonzeptualisierung der universalen Identität findet sich in der Figur des ›Glaubenssinnes‹ der Gläubigen, d.i. in der Aussage, dass die »Gesamtheit der Gläubigen« im Glauben nicht irren könne.<sup>150</sup> Dies greift eine alte Idee auf, die zunächst auf der Idee des Beistands durch den Heiligen Geist und später auf der Figur des *sensus fidei*, die insbesondere im 19. Jahrhundert zu großer theologischer Beliebtheit gelangt war, beruhte. Die Unfehlbarkeit, die das Vatica-

num I dem Papst zugewiesen hatte, wird so durch das Vaticanum II auf die ganze Christenheit ausgedehnt, was das weitere Problemfeld der Relation von instituierter Kirche und Laien anreißt und auch dort letztere gegenüber ersterer aufwertet, was sicherlich eine Grundtendenz des gesamten Konzils darstellt.

Für die Frage der Identität des Leibes Christi ist nun freilich neben der formalen ekklesiologischen Abgrenzung die Frage nach den materialen Gehalten des Glaubens zentral. Diese wird sehr dringlich durch die Konstitution *Dei Verbum* über die Offenbarung aufgeworfen, die im November 1965 nach vierjähriger Entstehungsgeschichte promulgiert wurde. Auch für diese Konstitution kann man wichtige Einflüsse in den Thesen der *Nouvelle Théologie* sehen, insbesondere in den Abhandlungen Yves Congars zur Rolle der Tradition. Die Kategorie der Tradition stellt gewissermaßen das zentrale Problem der Auseinandersetzungen über die Offenbarung insbesondere vor dem Hintergrund der ökumenischen Situation dar. Der materiale Gehalt des christlichen Glaubens ist offensichtlich begründet auf der Frohbotschaft Jesu Christi, doch beginnt bereits hier das Problem der Überlieferung, da Jesus bekanntlich keine Bücher geschrieben hat, die seine Botschaft enthielten und an die Nachwelt vermitteln könnten. Dementsprechend mussten seine Worte und Taten durch andere festgehalten und weitergetragen werden, was freilich zunächst in mündlicher Form und sehr bald in schriftlicher Form geschah. Daraus ergeben sich rein logisch bereits zwei mögliche »Quellen«, aus denen man von der Offenbarung Christi erfahren kann, und unter diesem Titel – *fontes revelationis* – wurde die zugrundeliegende Problematik terminologisch über die Jahrhunderte verhandelt. Zum Problem wurde deren Relation in ganz neuem Maße durch die Reformation und Luthers Grundsatz des *sola scriptura*, der These also, dass der gesamte Inhalt des christlichen Glaubens in der Bibel allein zu finden sei. Auf diese These reagierte die katholische Kirche im Konzil von Trient mit der Formel *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*, die nachfolgend häufig als ein – ursprünglich so formuliertes – *partim – partim* interpretiert wurde, das festzuhalten schien, dass die Offenbarung »teils« in der Schrift und »teils« in der Tradition der Kirche enthalten ist. Diese Formel wiederum war stets eines der zentralen Probleme aller ökumenischen Bestrebungen, da sie nach der gängigen Interpretation einen unauflösbar Kontrast zum *sola scriptura* bildete – denn entweder war die Bibel »vollständig« oder sie war es nicht.

Die zugrundeliegende Fragestellung verschärft sich dadurch, dass ein reines *sola scriptura* logisch völlig widersinnig ist – was die protestantische Theologie zu den paradoxesten Positionen getrieben hat –, denn die *scriptura* selbst wurde ja nicht etwa vom Himmel in Luthers Arme geworfen, sondern ist selbst Resultat eines Prozesses, der unter der Kategorie der *Kanonisierung* gefasst wird.<sup>151</sup> Die zentrale Schwierigkeit liegt in dem Umstand, dass nach dem Tode Jesu nicht etwa vier Evangelien, sondern hunderte von Texten teils abstrusen Inhalts verfasst wurden, die man gerne pejorativ als »apokryph« bezeichnet. Die *scriptura*, die nach Luthers Überzeugung ohne jeden Rekurs auf die Tradition geeignet sein soll, die Offenbarung Christi

zu vermitteln, ist selbst nun das Resultat eines Überlieferungsprozesses innerhalb der frühen und mittelalterlichen Kirche, der stets auch Elemente der Redaktion und Selektion enthielt. Die katholische Antwort auf die Frage nach der Berechtigung der Kanonisierung gestaltet sich verhältnismäßig einfach, da die Idee der Tradition und insbesondere die Figur des die Kirche leitenden Heiligen Geistes zu ihrer Farbenstrophe zählt. Das *sola scriptura* kann daher zumindest nicht, was die Kanonisierung selbst angeht, ohne ein Maß an Konzession an die Tradition durchgehalten werden. Dies freilich verweist nun unmittelbar zurück auf die Frage nach der formalen Identität der katholischen Kirche, die in der Frage nach der inspirierten Tradition iteriert wird. Die Formel des Konzils von Trient erweist sich in dieser Hinsicht nun nachgerade als problematisch, da sie nach gängiger Auffassung nahelegt, dass die ›Teile‹, von denen sie (nicht) spricht, disjunkt sind. Neben der ökumenischen Frage wirft dies unmittelbar die Frage nach der Relation dieser Teile in materialer wie formaler Form auf.

Nun hatte im Vorfeld der Tübinger Theologe Josef Rupert Geiselmann darauf hingewiesen, dass das Konzil von Trient *ja gerade nicht* die Formel des *partim – partim* gewählt hatte, und daraus abgeleitet, dass so die Möglichkeit eines ›katholischen *sola scriptura*‹ habe offengelassen werden sollen, oder in theologischer Terminologie die Möglichkeit einer ›materialen Schriftsuffizienz‹ zumindest nicht negiert habe werden sollen. Er postulierte daher im Anschluss an die Tübinger Schule eine Formel des *totum in sacra scriptura – totum in traditione*. Die zugrundeliegende Idee muss so verstanden werden, dass das *Gesamte (totum)* der Offenbarung sowohl in der Schrift als auch in der Tradition zu finden seien. Das Vaticanum II übernahm diese Formel zwar nicht völlig, doch wurde die nie zu entleugnende Formel des *partim – partim* verworfen zugunsten der These, dass Tradition und Schrift »[d]emselben göttlichen Quell entspringend, [...] beide gewissermaßen in eins zusammen und dem selben Ziel zu [fließen]«.<sup>152</sup> Die Figur des einen Quells<sup>153</sup> stellt zum einen klar, dass die Schrift und Tradition keine *komplementären* Elemente sind, was die tridentinische Formel wenn nicht nahegelegt so doch lizenziert hatte, und andererseits erhält sie, sicherlich vermittelt durch Congars Wiederaufnahme der Tübinger Theologie, die Rolle der Tradition, deren Bedeutung – nicht nur für die Kanonbildung – betont wird. Die möglicherweise entscheidende Konzession an die Tradition und wichtigste Konzeptualisierung liegt aber in der Formulierung, dass die »apostolische Überlieferung [...] in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt [kennt]: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen«.<sup>154</sup> Ratzinger hat dies zu Recht als ein »dynamische[s] Verständnis der Tradition«<sup>155</sup> bezeichnet und auch einen Zusammenhang zu dem »Verstehensproblem, dessen Sichtbarwerden in den letzten Jahrzehnten das reinliche Gegenüber von Objekt und Subjekt aufgelöst hat«,<sup>156</sup> hergestellt. Das hier aufgerufene, wahrscheinlich am paradigmatischsten durch Gadamers *Wahrheit und Methode* (1960) instanzierte Bewusstsein der Standortgebundenheit allen Verstehens

ist freilich besonders angetan, die Rolle der Tradition zu unterstreichen und rückt die protestantische Vorstellung des *sola scriptura* in die Nähe der von Gadamer de-nunzierten Vorstellung der Überbrückung des Zeitenabstands im Verstehen. In der These des Konzils und der darin enthaltenen Transzendierung der Relation von Subjekt des Verstehens – Kirche – und seinem Objekt – frohe Botschaft – wird so die Figur der Tradition auf pointierte Art rekzeptualisiert und hier scheint sie auf bezeichnende Art den oben skizzierten Thesen vom Glaubenssinn der Gläubigen und auch von der Subsistenz des mystischen Leibes in der katholischen Kirche zu korrespondieren.

Das Vaticanum II kann dergestalt verstanden werden als eine Variation der Figur des FMK durch die katholische Kirche, die sich mit dem Problem der universalen Identität auf eine Art und Weise konfrontiert sah, die sie bis dahin nicht gekannt hatte. Die Antworten, die das Konzil entwarf, lassen sich insbesondere anhand einiger Achsen mit der bekannten strategischen Wendung in Verbindung bringen. Das ist zum einen die Figur der *Historisierung von Wahrheit*, wenn nicht in der viel diskutierten Formel des *aggorniamento*, dann doch zumindest in der Gestalt des Glaubenssinnes der Gläubigen und der *Dynamisierung* des Traditionsbegriffes. Letztere lässt sich ebenso verstehen als eine Instanz jener Transzendierung der Subjekt-Objekt-Relation, die in so vielen Diskursen des 20. Jahrhunderts thematisch wurde. Vor allem aber lässt sich anhand unserer Diskussion der Problematik der ekclesiologischen Identität einmal mehr eine Geschichte nachzeichnen, die uns inzwischen geläufig ist. Die klassische katholische Perspektive war von der Idee der einen Wahrheit gezeichnet gewesen, die unmittelbar den Missionsgedanken nach sich zog. Die christliche Metaphysik hatte diese Wahrheit in begriffliche Schemata gegossen, die den Anschein abgeschlossener konzeptioneller Bollwerke erweckten, die für die Ewigkeit gebaut waren. Die antimodernistischen Bemühungen um das Vaticanum I herum lassen sich insbesondere im Vergleich mit dem Vaticanum II als Schritte zu einer antagonistischen Konzeption in unserem früher skizzierten Sinne auffassen,<sup>157</sup> die das Vaticanum II durch einen Strategiewchsel überwand, der sich zumindest in Teilen in den Kontext der Debatten über den Form-Materie-Kollaps einfügt,<sup>158</sup> und das sicherlich nicht zuletzt aufgrund der Problematisierung des Neuthomismus und der christlichen Metaphysik innerhalb und außerhalb der *Nouvelle Théologie*.

Die in diesem Kapitel skizzierten Theorien und geistesgeschichtlichen Umwälzungen sind freilich auf den ersten Blick so heterogen, dass es einiger Abstraktion bedarf, sie unter einem einheitlichen Nenner zu sehen. Es ist oft darüber gestritten worden, ob es etwa etwas wie eine ›Postmoderne‹ gegeben habe, und es sind unzählige Definitionen dieser ›Epoche‹ gegeben worden. Es soll hier keineswegs eine weitere hinzugefügt werden. Was aber einen einheitlichen Zug sehr vieler theoretischer Konstruktionen des mittleren 20. Jahrhunderts darzustellen scheint, lässt sich durch die Idee des Form-Materie-Kollapses (FMK) näher umreißen. Heideg-

gers ›Dekonstruktionen‹ der Metaphysik resultierten häufig in der Ersetzung eines Substantivs durch ein Verb, wie etwa in der legendären Formulierung vom ›nichtenden Nichts‹.<sup>159</sup> Das mag kein Zufall sein, denn was alle Kritiken an den metaphysischen Konzeptionen gemein hatten, war der Hinweis auf deren *Statik*: die Metaphysik kann dynamische Kategorien prinzipiell nicht fassen. Sicherlich kann sie Veränderung beschreiben, doch kann sie nicht die Veränderung der Wahrheit selbst konzipieren. Sie kennt verschiedene Begriffe, doch nie die Veränderung von Begriffen in der Zeit. Sie versteht nicht, dass ihre Kategorien zugleich durch Menschen erst geschaffen werden und auf deren Leben zurückwirken. Sie kennt keine Interaktion von Subjekt und Objekt. Diese Charakterisierung trifft nun, das ist wichtig zu sehen, keineswegs nur auf die Metaphysik zu. Sie kennzeichnet den Weg zu denken, der Menschen am leichtesten fällt. Es ist sicherlich diesem Umstand zuzuschreiben, dass die Bemühungen, den FMK zu formulieren, einerseits enorme Zeit benötigten und andererseits sich zunächst nur in sehr abstrakten Worten mit den metaphysischen Kategorien von Form und Materie auseinandersetzen. In unserem thematischen Kontext wird leichter verständlich, was die fundamentalen Konsequenzen der Hinterfragung dieser allzu menschlichen Art zu denken, die man ›metaphysisch‹ nannte, waren und welche neuartige Strategie sie ermöglichten. Sowohl die klassizistische als auch die antagonistische Strategie hatten gemein, dass sie ein festes Schlachtfeld kannten, verhärtete Fronten von Identitäten und den Hauch von Ewigkeit. Die Strategie des Form-Materie-Kollapses, so sehr man dem Vorwurf der ›Unproduktivität‹ und des ›Relativismus‹,<sup>160</sup> den man ihr so oft gemacht hat, zustimmen muss, hatte doch eines bewirkt: ihre schiere Möglichkeit zeigte auf, dass die Fronten nicht prinzipiell unveränderbar waren. Identität ließ sich nunmehr begreifen als ein zu hinterfragendes und mehr noch: die Regeln der Auseinandersetzung, die ihre Form abgesteckt hatten, waren als uneinholbar erwiesen worden. Dies ist in sich weder gut noch schlecht. Aber es hatte sich etwas *geändert*, das seit Urzeiten für *ewig* gegolten hatte.



## III. Parasiten und Guerillas

---

Wir vollziehen nun eine dritte strategische Wendung nach, die sich ab den 1930er-Jahren zu vollziehen begann. Hatten die auf dem FMK basierenden Strategien nachgewiesen, dass die Freund-Feind-Situation *prinzipiell* transzendierbar ist, so fokussieren die Strategien, die wir nun betrachten werden, auf die Transzendierbarkeit einer *konkreten* antagonistischen Situation. Sie basieren darin historisch zumindest implizit auf einem tiefgreifenden Dilemma der Aufklärung, das diese nie zu lösen vermocht hatte, und auf der Marx'schen Idee der Produktion von Bewusstsein, die wir bereits angedeutet hatten. Der Aufbau unserer Untersuchung und die vermeintliche logische Abhängigkeit legen sicherlich den Gedanken nahe, die hier skizzierten Strategien könnten weiterhin auf dem FMK aufbauen, doch trifft das weder historisch noch logisch zu, wie wir sehen werden.

### § 13 Das Dilemma aller Aufklärung

Auf die inhärente Problematik aller Aufklärung waren wir bislang in der besonderen Gestalt des *Formalismus* gestoßen, die vor allem als Kontext unserer Untersuchungen des FMKs relevant waren. Nun stellt sich bei näherer Betrachtung dieser Formalismus als Teil eines grundlegenden Dilemmas dar, das zugleich als Ausgangspunkt des Verständnisses der in diesem Kapitel untersuchten parasitären Strategien dienen kann.

Man kann hier zunächst an die alte Formel Voltaires vom *Écrasez l'infâme* erinnern, mit der er von den 1760er-Jahren an seine Briefe zu unterzeichnen pflegte. Diese initial gegen die katholische Kirche gerichtete Formel, die dann zur Parole der Aufklärung Voltaire'scher Prägung schlechthin wurde, war zunächst natürlich eine Instanz des theoretischen Problems, das Marcuse später als das der ›repressiven Toleranz‹ aufwarf. Sie verweist jedoch allgemeiner auf das Problem des materialen Gehalts der Aufklärung. Verstanden als ein Schlachtruf gegen die Intoleranz kann das *Écrasez* möglicherweise noch als eine Ableitung aus einem formalen Prinzip konzipiert werden – denn schließlich stößt, wie wir gesehen haben, die ubiquitäre Toleranz auf inhärente Probleme, sodass der Kampf gegen Intoleranz als bloße Her-

stellung eines formalen Rahmens *nicht ganz* ubiquitärer Toleranz gedeutet werden könnte. Soll darüber hinausgehend das *Écrasez* aber mit materialem Gehalt angereichert werden – gegen wen kämpft die Aufklärung und aus welchem Grunde? –, stellt dessen Provenienz unmittelbar ein theoretisches Problem dar, insofern er aus der reinen Vernunft begründbar sein soll. Es mag kein Zufall sein, dass Voltaires Ausführungen zur konkreten Definition des *infâme* sehr spärlich geblieben sind, denn jede solche materiale Definition stößt auf die Schwierigkeit, die später Kant klarer zu Bewusstsein bringen sollte: Ein Handeln aus reiner Vernunft heraus dürfte sich nur zur praktischen Richtschnur nehmen, was von jedem vernünftigen Wesen – zumindest prinzipiell – eingesehen werden kann; – und wir hatten gesehen, dass dies für Kant den Rückzug ins Formale bedingte. Für die frühe Aufklärung fungierte analog der Toleranzgedanke, der letztlich daraus folgte, dass die Vernunft keinen Beweis etwa für oder gegen die Existenz Gottes führen kann. Der Deismus Voltaires, der neben das *Écrasez* tritt, ist eine der frappierendsten Illustrationen dieses Sachverhalts. Diese formalistische Tendenz der Aufklärung hatte jedoch Konsequenzen für die *Idee von Aufklärung an sich*, die die Aufklärer letztlich nicht akzeptieren konnten – ohne andererseits das resultierende Dilemma lösen zu können. Dieses Dilemma wird sehr klar, betrachtet man etwa Pierre Bayles Auseinandersetzung mit dem *compelle intrare*.

Die Formel des *compelle intrare* (»nötige sie hereinzukommen«) geht auf ein Gleichnis in Lk 14, 23 zurück, in dem ein Hausherr ein Gastmahl gibt und auf die dreisten Entschuldigungen aller geladenen Gäste reagiert, indem er zunächst die Bedürftigen der Stadt ersatzweise einlädt und nachdem nun das Haus noch nicht voll ist, den Knechten befiehlt ›auf die Landstraßen‹ zu gehen und ›sie zu nötigen hereinzukommen‹. Diese durchaus beiläufige Bemerkung im Gleichnis war in der Rezeption – besonders prominent durch Augustinus<sup>1</sup> – zu einem Missionsauftrag stilisiert worden, da sich die drastische Wortwahl vom »Nötigen« (ἀνάγκαστον εἰσελθεῖν) interpretieren ließ als Aufruf, den Beitritt zur Kirche wo nötig auch gewaltsam zu bewirken. Für Bayle wird diese Formel zum Skandal und er widmet ihr eine umfassende Streitschrift, die 1686 erschien. Er findet insgesamt neun Zurückweisungen der Formel, deren erste von besonderer Bedeutung ist, da sie in gewisser Weise zeigt, dass das *compelle intrare* nicht etwa nur ein Ärgernis für die frühe Aufklärung darstellt, sondern vielmehr eine fundamentale Inversion ihres zentralen Gedankens bedeutet.

Bayles erster Einwand lautet kurz zusammengefasst, dass die Formel des *compelle intrare* den »ganz eindeutigen Ideen des natürlichen Lichts«<sup>2</sup> widerspricht und daher falsch sein muss. Dieses ›natürliche Licht‹ ist die menschliche Vernunft, die im Kern von Bayles Überlegungen steht. Was der Vernunft selbst widerspricht, kann nicht wahr sein – und dies ist der Fall, soweit es das *compelle* betrifft. Es ist nun einerseits sehr illustrativ zu betrachten, welche Inhalte Bayle dem vernünftigen Licht entnehmen zu können glaubt. Deren Heterogenität ist immens und reicht von der Exis-

tenz eines ›höchstvollkommenen Wesens‹ über logische Grundsätze wie das *tertium non datur*<sup>3</sup> und die Erkenntnis von richtig und falsch<sup>4</sup> bis zu agrarwissenschaftlichen Erkenntnissen.<sup>5</sup> Von zentraler Bedeutung ist jedoch andererseits, *weshalb* Bayle das *compelle intrare* mit dem natürlichen Licht in Konflikt sieht: er weist darauf hin, dass »das Wesen der Religion in den Urteilen besteht, die unser Geist von Gott formt«.<sup>6</sup> Die Handlungen, zu denen wir Gott gegenüber verpflichtet sind, sind Handlungen der Seele – und diese, so das zentrale Argument, *können nicht* durch Zwang erzeugt werden. Bayle reformuliert das Argument unmittelbar anschließend dahingehend, dass die Gewalt unfähig sei, »den Verstand zu überzeugen und die Liebe und Furcht Gottes ins Herz einzuprägen«.<sup>7</sup> Die Religion kann nur aus der eigenen Tätigkeit von Verstand und Herz fließen und kann nicht von außen in diese injiziert werden. Daraus folgt für Bayle, dass das *compelle intrare* »dem gesunden Menschenverstand und dem natürlichen Licht«<sup>8</sup> widerspricht. Es liegt nun hier die Vermutung nahe, dass das *compelle* dies sogar *in doppeltem Sinn* tut – denn einerseits ist die Formel logisch widersinnig – wenn der Mensch nicht zur Religion gezwungen werden *kann*, so kann sie nicht bestehen –, andererseits widerspricht aber die Formel der normativen Idee von Vernunft selbst: deren Prinzip ist die Souveränität des aufgeklärten Geistes und sie kann daher nicht durch Gewalt zu ihren Schlüssen gezwungen werden. Bayles Postulat, dass »Drohungen, Gefängnisse, Geldstrafen, Exil, Stockschläge, Martern«<sup>9</sup> keine religiösen Regungen erzwingen können, ist eine Vorwegnahme der Formel Schillers von der Freiheit des Menschen, der in Ketten geboren wär'. Die Vernunft kann nicht gezwungen werden und das natürliche Licht Bayles steht daher rein prinzipiell bereits in Widerspruch mit dem *compelle intrare* – und dies wird die Heftigkeit seiner Ausführungen bedingt haben.

Nun liegt aber in Bayles normativen Idee des natürlichen Lichts ein Problem angelegt, das sich im Nebeneinander seines Freiheitspostulats und seiner Konzeption von der Evidenz konkreter Inhalte der Vernunft spiegelt: wenn nämlich aus der reinen Vernunft konkrete Inhalte wie die Existenz eines höchsten Wesens folgen und andererseits die Vernunft nicht von außen zu Schlüssen gezwungen werden kann, so muss man annehmen, dass die Menschen von sich aus zu diesen Evidenzen gelangen werden. Dass sie dies faktisch noch nicht allgemein getan haben, ist die *raison d'être* der Aufklärung. Die Menschen werden durch den Aberglauben und andere perfide Erkenntnishindernisse davon abgehalten, sich des natürlichen Lichts zu bedienen. Nun wirft gerade der normative Gehalt der Bayle'schen Idee des natürlichen Lichts die problematische Frage nach der *Methodik* der Aufklärung *qua Erziehung* auf: wenn nämlich die Vernunft nicht durch externe Anstöße zu ihren Erkenntnissen bewegt werden kann, sondern diese selbst gewinnen muss, wenn anders sie Erkenntnis bleiben sollen, so kann Aufklärung nicht in der Vermittlung materialer Lehrinhalte geschehen. Der Bayle'sche Freiheitsgedanke resultiert in einer Übertragung der formalistischen Tendenz auf die Ebene der Aufklärung als Erziehung. Diese hat

sich freilich am prominentesten in Kants arg abgenutzter Definition niedergeschlagen:

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit [Herv. i. O.] ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet [Herv. i. O.] ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen.«<sup>10</sup>

Die Kennzeichnung der Ursachen der Unmündigkeit als »Faulheit und Feigheit«<sup>11</sup> sind letztlich eine direkte Konsequenz der Bayle'schen Idee, die der ganzen Aufklärung zugrunde lag. Ebenso konsequent postuliert Kant das nahezu notwendige Eintreten der Selbstaufklärung eines Publikums, wenn nur die Freiheit als einzige Vorbedingung gegeben ist.<sup>12</sup> Dies sind notwendige Konsequenzen des Freiheitsgedankens, da er jede direkt-manipulative Erziehung ausschließt.

Dieselbe Konsequenz hat wenig später, im Jahre 1818, Jean-Joseph Jacotot gezogen, dessen »intellektuelles Abenteuer«<sup>13</sup> Jacques Rancière einmal analytisch nachgezeichnet hat. Jacotot hatte sich vor die Aufgabe gestellt gesehen, eine Gruppe niederländischer Studenten Französisch zu lehren, ohne selbst des Niederländischen mächtig zu sein. Sein aus der Not geborener Ansatz hatte darin bestanden, den Studenten eine zweisprachige Ausgabe von Fenelons *Telemach* zur Verfügung zu stellen und sie anzuhalten, den französischen Text zu lernen. Überraschenderweise gelang es den Studenten auf diesem Wege nach kurzer Zeit selbstständig französische Texte zu verfassen. Jacotot konzipierte aufgrund dieses Experiments eine neuartige pädagogische Methode, deren Prämissen man als Verabsolutierung des aufklärerischen Paradigmas begreifen kann – »Joseph Jacotot blieb noch 1818 ein Mann des vergangenen Jahrhunderts«,<sup>14</sup> wie Rancière zu Recht anmerkte. Man kann diese Prämissen prägnant zusammenfassen als die Annahmen, dass erstens alle Menschen gleich intelligent sind und daher auch imstande, jede beliebige Fähigkeit selbstständig zu erlernen,<sup>15</sup> dass zweitens die althergebrachte pädagogische Methode der *Erklärung* ganz im Gegenteil dazu geeignet ist, die Menschen zu verdummen,<sup>16</sup> und dass drittens die einzige Vorbedingung des Lernens der *Wille* dazu ist: »man konnte, wenn man es wollte, allein und ohne erklärenden Lehrmeister durch die Spannung seines eigenen Begehrens oder durch den Zwang der Situation lernen.«<sup>17</sup> Dies klingt wie ein positiver Widerhall der Kant'schen Verdammung von Faulheit und Feigheit. Die zugrundeliegende ›voluntaristische‹ Tendenz des aufklärerischen Denkens – *Sapere aude!* – stellt im Grunde eine Kehrseite seines Freiheitspostulats dar.

Nun ließe sich freilich das idealisierende Postulat der Gleichheit der Intelligenzen skeptisch auf seine Faktizität prüfen, doch ist dieser Einwand von nachgeord-

neter Bedeutung angesichts der ebenso faktischen Beobachtung der tatsächlichen Uneinigkeit noch der aufgeklärtesten Individuen in ethischen wie religiösen Fragen, die letztlich Kants formale Ethik zu erfordern schien. Die Emanzipation der Vernunft kann nur auf freiheitlichen Grundlagen beruhen, doch bedingt dies unmittelbar, dass deren Ergebnis nicht garantiert werden kann. Dies scheint in Verbindung mit der faktischen Diversität der Überzeugungen den Rückzug ins Formale zu erzwingen und als minimaler Kompromiss der aufgeklärten Vernunft erwiese sich dann der kategorische Imperativ. Diese Konsequenz war stets im aufklärerischen Denken angelegt, doch bereits die Geschichte des Toleranzgedankens zeigt, dass dieses stets über den formalen Kompromiss hinauszugelangen versuchte. Cassirer hat formuliert, dass »die Forderung der Toleranz [Herv. i. O.], wie sie die Philosophie der Aufklärung stellt, völlig verkannt und mißverstanden wird, wenn man ihr eine rein negative Deutung gibt. [...] Das Prinzip der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist der Ausdruck einer neuen positiv religiösen Grundkraft, die für das Jahrhundert der Aufklärung bestimmd und für sie schlechthin eigentümlich ist.«<sup>18</sup> Dieser positiv religiöse Gehalt, der sich etwa im Deismus Voltaires niederschlägt, ist nun keineswegs der einzige Punkt, an dem das aufklärerische Denken über den Formalismus hinausgeht, auf den ihn sein Freiheitspostulat zu verpflichten schien.

Étienne Balibar hat einen analogen Sachverhalt in seiner Formel der »Gleichfreiheit«<sup>19</sup> angesprochen, die er geprägt hat, um eine Beobachtung der Struktur der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 zu fassen. Seine These lautet dabei, dass die *Déclaration* auf zwei fundamentalen Gleichsetzungen beruhe. Zunächst setze sie Menschen und Bürger gleich. Diese Gleichsetzung kann man einerseits begreifen als Negation einer sozialen Distinktion, die den Menschen vom Bürger unterscheidet und die Bürgerrechte eben nur solchen Menschen zugesteht, die zusätzlich auch Bürger sind. Dieses antike Modell beschreibt Balibar als »Gleichheit in den Grenzen der Freiheit«:<sup>20</sup> *frei* ist ein sozialer Status und allen Menschen, die diesen Status besitzen – Bürgern – wird Gleichheit garantiert. Die *Déclaration* von 1789 verwendet stattdessen ein anderes Modell. Die Gleichsetzung von Menschen und Bürgern entzieht der Freiheit den Charakter eines sozialen Status. Alle Menschen sind *qua* Menschen Bürger, und damit sind sie auch frei. Dies bedingt nun jedoch eine weitere Gleichsetzung, die Balibar in seiner Formel wiedergibt: die Gleichsetzung von Freiheit und Gleichheit. Balibar nennt die »Proposition der Gleichfreiheit«<sup>21</sup> die These, die er in der *Déclaration* vorfindet, dass Freiheit und Gleichheit gleichzusetzen seien, da die »(faktischen) historischen Bedingungen der Freiheit [...] genau dieselben [sind] wie die (faktischen) historischen Bedingungen der Gleichheit«.<sup>22</sup> Balibar geht so weit, dies als eine »irreversible Wahrheit«<sup>23</sup> zu bezeichnen, er betont aber andererseits auch den *context of discovery*, der in der doppelten Oppositionsstellung der Revolution »gegen den Absolutismus [Herv. i. O.], der als Negation der Freiheit erscheint [...] und gegen die Privilegien [Herv. i. O.], die als Negation der Gleichheit erscheinen«, liegt.<sup>24</sup> Nun steht freilich die Forderung der universalen Freiheit vor

dem Hintergrund des aufklärerischen Denkens geradezu zu erwarten, entspricht sie doch, wie wir bei Bayle gesehen hatten, den formalen Prinzipien, die sich aus der Idee der Vernunft selbst ergeben. Der Artikel 1 der *Déclaration* scheint hier eine weitere interessante Gleichsetzung zu vollziehen, die letztlich auf Rousseau zurückgeht, denn die Formulierung, dass die Menschen frei geboren werden, kann man freilich sowohl als die faktische These verstehen, dass sie *qua* vernünftige Wesen notwendig frei sind, als auch im Sinne, dass sie ein daraus abgeleitetes Recht auf politische Freiheit haben. Während nun aber sich die Forderung der Freiheit als Absenz von Zwang noch wahlweise über diesen Rousseau'schen Schluss oder den kategorischen Imperativ aus der Struktur der Vernunft selbst ergeben kann, ist die Forderung der Gleichheit problematischer, und zwar, weil sie anders als die formale Freiheit einen materialen Gehalt aufweisen müsste: *in welcher Hinsicht* sollen die Menschen gleich sein? Dies korrespondiert der Beobachtung Berlins, dass sowohl Rousseau als auch die Französische Revolution in Wirklichkeit keineswegs eine rein negative, sondern eine ›positive‹ Freiheit im Blick hatten.<sup>25</sup> Balibar hält nun aber fest, dass der materiale Gehalt der Proposition der Gleichfreiheit völlig unbestimmt bleibt<sup>26</sup> und er schlägt nun hier einen eleganten Bogen zurück zu seiner ursprünglichen Beobachtung der Gleichsetzung von Mensch und Bürger, das er nun reinterpretiert als ein ›universelles Recht auf Politik‹.<sup>27</sup> Die Proposition der Gleichfreiheit ist damit mehr als eine Erklärung, sie eröffnet erst den Raum, in dem die Menschen nun *qua* freie Bürger ihre Gleichheit in den relevanten Hinsichten politisch erwirken können. Balibar nennt als Beispiele dieser Aspekte von Gleichheit die sozialen Klassen, die Geschlechter und die ›Trennung zwischen› geistigem Wissen und ›körperlicher Tätigkeit.‹<sup>28</sup> Es ist klar, dass er dies nicht als erschöpfende Liste verstanden wissen möchte, vielmehr soll klar werden, dass die Proposition der Gleichfreiheit, die die rein formale Freiheit um einen materialen Gleichheitsbegriffs anreichert, zugleich in der konkreten Formulierung dieser materialen Gleichheit maximal unbestimmt ist, um gerade dadurch ein weites Feld politischer Auseinandersetzungen um Gleichheit in den jeweiligen Aspekten zu eröffnen.

Balibar formuliert weiter, dass daraus, »dass die Proposition der Gleichfreiheit universell wahr ist, [...] nämlich nicht hervor[geht], dass sie ›die ganze Wahrheit‹ ist [...] Daher die Tatsache, dass sie durch die unmittelbare Öffnung eines Gedankenraums [Herv. i. O.] auch dessen Schließung [Herv. i. O.] bestimmt, anders gesagt: ihn unmittelbar als ideologischen Raum bestimmt.«<sup>29</sup> Diesen ideologischen Raum begreift Balibar als durch so heterogene Widersprüche gezeichnet, dass die Proposition der Gleichfreiheit nie in allen Aspekten zugleich verwirklicht werden kann, ja sogar, dass ›anthropologische Differenzen‹ die Unmöglichkeit der Einheit der Gemeinschaft darstellen sollen.<sup>30</sup> Lässt man diese These einmal dahingestellt, bleibt jedoch die strukturelle Einsicht, dass die Verwirklichung der Gleichfreiheit als Gleichheit stets eine materiale Anreicherung dieser darstellt, dass dieser materiale Gehalt erst in der politischen Auseinandersetzung Gestalt gewinnt und dass durchaus he-

terogene Gleichheitsforderungen zueinander in Widerspruch stehen können. Die Tendenz des aufklärerischen Denkens, den Formalismus, der sich aus der Idee der Vernunft so häufig zu ergeben schien, auf materiale Werte der Gleichheit hin zu überschreiten, erscheint so als eine Figur, die in Widerspruch zum Prinzip dieses Denkens steht. Dies spiegelt sich in der Unbestimmtheit der Gleichheitsforderung, die letztlich verstanden werden kann als der Ort einer Auseinandersetzung um konkrete soziale Strukturen, die sich nicht aus der formalen Struktur der Vernunft ableiten lassen.

Aus einer anderen Perspektive, die zu einer auf illustrative Weise strukturalanalogen These führt, hat Friedrich Schiller das Problem in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* analysiert. Seine Thesen sind hier gleich aus mehrfacher Sicht einschlägig. Zunächst geht Schiller explizit von der historischen Konzeption aus, das Zeitalter sei doch nun aufgeklärt, es frage sich daher, weshalb »wir noch immer Barbaren sind«.<sup>31</sup> Zur Beantwortung der Frage rekurriert er einmal mehr auf das *Sapere aude* und leitet daraus ab, dass Aufklärung des Verstandes vom Charakter ausgehen müsse.<sup>32</sup> Dies resultiert in der Aufgabe der ›Veredlung‹ des Charakters der Menschen – und eben darum handelt es sich bei der sogenannten ›ästhetischen Erziehung‹, die die Briefe zum Thema haben. Schiller hält bereits zu Anfang fest, dass »es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert«.<sup>33</sup> Damit ist das Beweisziel umrissen: die Freiheit, die Schiller gemäß der Kantischen Theorie als moralische Autonomie konzipiert, soll *durch die Schönheit* zu erlangen sein. Dies ruft eine Thematik auf, die wir bereits angerissen hatten: die Frage, wie Menschen zur Autonomie *erzogen* werden können.

Darüber hinaus fühlt sich Schiller jedoch genötigt, um seine Relation von Schönheit und Freiheit zu konstruieren, einen weiteren Begriff in die Gleichheit einzuführen. Er charakterisiert im elften Brief, der in vieler Hinsicht einen zentralen Kristallisierungspunkt des Werkes darstellt, den Menschen als Schnittpunkt einer statischen und einer dynamischen Komponente: als »etwas, das bleibt, und etwas, das sich unaufhörlich verändert«,<sup>34</sup> oder als *Person* und *Zustand*. Die Person ist, was bei allem Wechsel der Umstände, der Affekte und Regungen bleibt: die affizierte Person ist stets dieselbe. Aus dieser Statik der Person leitet Schiller ab, sie müsse ihr eigener Grund sein, und damit hat er alle Argumente zur Hand, um sie nach Kantischer Definition mit der Freiheit zu identifizieren.<sup>35</sup> Den Zustand wiederum gründet er auf der Zeit. Das resultierende Bild des Menschen als die Freiheit in der Zeit wird alsbald durch eine Reformulierung ergänzt:

»Seine Persönlichkeit, für sich allein und unabhängig von allem sinnlichen Stoffe betrachtet, ist bloß die Anlage zu einer möglichen unendlichen Äußerung; und solange er nicht anschaut und nicht empfindet, ist er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen. Seine Sinnlichkeit, für sich allein und abgesondert von aller Selbsttätigkeit des Geistes betrachtet, vermag weiter nichts, als daß sie ihn, der

ohne sie bloß Form ist, zur Materie macht, aber keineswegs, daß sie die Materie mit ihm vereinigt.<sup>36</sup>

Damit hat Schiller die Person, die bereits mit der Idee der Freiheit verknüpft war, nun zum Formprinzip des Menschen erklärt, während dessen Sinnlichkeit seine Materie ausmacht. Die Sinne steuern die Materie bei, die die Spontaneität des Menschen unter eine Form bringt. Diese Kantische Vorstellung transformiert Schiller anschließend in atemberaubender Geschwindigkeit zunächst in »Aufgaben«<sup>37</sup> des Menschen, die auf »absolute Realität [Herv. i. O.]«<sup>38</sup> einerseits und »absolute Formalität [Herv. i. O.]«<sup>39</sup> andererseits zielen, und daraus dann unmittelbar in sogenannte »Trieb«<sup>40</sup> den *Sachtrieb*<sup>41</sup> und den *Formtrieb*.<sup>42</sup> Dabei ist weiterhin der Formtrieb als die vernünftige Seite des Menschen, die »bestrebt [ist], ihn in Freiheit zu setzen«,<sup>43</sup> zu verstehen, d.i. als die Spontaneität, die mit der moralischen Autonomie zusammengedacht wird, um die Person zu konstituieren, die dann durch die zeitlich strukturierte Sinnlichkeit affiziert wird.

Auf diese Weise hat Schiller nun die Problematik des Formalismus der aufklärerischen Vernunft, die insbesondere im Freiheitsgedanken immer wieder vorgefunden wurde, und das Dilemma ihres materialen Gehalts transformiert in einen Widerstreit von Trieben. Seine ›Lösung‹ besteht nun darin, ein ideales »Wechselverhältnis beider Triebe«<sup>44</sup> zu postulieren und dessen Herstellung als »Aufgabe der Vernunft, die der Mensch nur in der Vollendung seines Daseins ganz zu lösen im Stand ist«,<sup>45</sup> zu kennzeichnen. Dieses ideale Wechselverhältnis nun, in dem Stoff- und Formtrieb »verbunden wirken«,<sup>46</sup> nennt Schiller den *Spieltrieb* und als sein Objekt kennzeichnet er abschließend – wenig überraschend – die Schönheit qua »lebende Gestalt [Herv. i. O.]«.<sup>47</sup> Diese Konstruktion soll dann die initial gestellte Aufgabe lösen. Die Schönheit sollte erwiesen werden als Antwort auf die Frage, wie der Mensch durch ›Erziehung zur Freiheit‹ der Barbarei enthoben und veredelt werden könne. Cassirer fasst Schillers Lösung so zusammen: »Das Ästhetische setzt sich also nicht an die Stelle der übrigen Bewußtseinskräfte, um sie irgendwie im materialen Sinne zu ergänzen und zu fördern, sondern es schafft dem Bewußtsein als Ganzen die innere Freiheit, kraft deren es erst für die besonderen Imperative des Geistigen empfänglich und zugänglich wird.«<sup>48</sup>

Die Schönheit wird so in Schillers Konstruktion zu dem Element stilisiert, in dem Formtrieb und Stofftrieb sich zum Spieltrieb vereinigen. Die vernünftige Freiheit des Menschen, die als solche keine materialen Gehalte besitzt, wird mit der materialen Sinnlichkeit in einer Weise verbunden, die ein ideales Wechselverhältnis beider ermöglicht – und in diesem idealen Verhältnis sieht Schiller die Möglichkeit zu einer Erziehung des Menschen angelegt. Einerseits ist die Freiheit des vernünftigen Menschen absolut, daher kann sie nicht *erzwungen* werden – und andererseits birgt die freie Vernunft notwendig zwar ihre formalen Prinzipien, jedoch ergeben sich aus ihr keine materiale Gehalte, daher kann sie nicht *gelehrt* werden.

Dies ist das Dilemma aller Aufklärung, das Schiller lösen möchte, indem er ein Idealbild der Verbindung von Vernunft und Natur imaginiert, das dieses Dilemma überwinden können soll. Die Schönheit soll gerade im ausgewogenen Wechselseitverhältnis von Freiheit und Welt, von Form und Materie den Menschen veredeln können. Die Aufklärung wäre so vollendet in der Herstellung des Spieltriebs als Auflösung ihres grundlegenden Dilemmas.

Nun kann freilich Schillers arg idealistische Lösung kaum überzeugend sein,<sup>49</sup> denn schon die Idee der Wechselwirkung von Stoff- und Formtrieb, die in einem imaginären idealen Gleichgewicht die Schönheit ergeben soll, erweist sich zu offensichtlich als eine metaphorische Konstruktion, deren reale Einlösung empirisch nicht nachweisbar ist. Doch verweist Schillers Konstruktion in ihrer verzweifelten Bemühung, die Möglichkeit einer Erziehung von Vernunft zu konstruieren, auf ein fundamentales Problem, auf die Aufklärung immer wieder gestoßen ist und das sie nur selten so ehrgeizig theoretisch durchdrungen hat, wie es Schiller tat. Das Dilemma, das theoretisch letztlich wohl nicht lösbar ist, lässt sich zusammenfassen, als die doppelte Unmöglichkeit, selbstständiges Denken zu erzwingen und Vernunft zu lehren. Dieses fundamentale Problem aller Aufklärung wird so zum Ausgangspunkt einer Reihe weiterer strategischer Konzeptionen, die wir nachfolgend untersuchen werden.

## § 14 Denunziation der Massen

Die Französische Revolution bildete einen der wichtigsten Wirkungsfaktoren für das Geistesleben Europas im 19. Jahrhundert und zwar gerade in ihrer Bipolarität von Hoffnung und Enttäuschung, von Vernunftgläubigkeit und Desillusion, von Befreiung und Terror. Es ist bekannt, wie großen Einfluss gerade diese Zwiespältigkeit des historischen Ereignisses etwa auf die Philosophie Hegels haben sollte.<sup>50</sup>

Die Schrecken des Jakobinertums stellten nicht zuletzt in ihrer jede Vernunft desavouierenden Inkonsistenz und Brutalität eine Frage, auf die keine leichte Antwort zu geben war. Doch mehr noch als dies wurde der Umstand, dass das Subjekt der Revolution sich nicht mehr in traditionellen Kategorien begreifen zu lassen schien, zum theoretischen Problem. Die Reaktion auf diese doppelte Fragestellung war die allmähliche Formierung des Konzepts der *Masse*, dem eine beeindruckende Karriere beschieden sein sollte.

Die erste systematische Behandlung des modernen Konzepts stammt bekanntlich von Gustave Le Bon, der sich wenig überraschend die Französische Revolution regelmäßig zum Beispiel nahm.<sup>51</sup> Bereits bei Le Bon rekurren dabei drei Elemente des Konzeptes der Masse, die in der anschließenden langen Tradition des Konzepts regelmäßig wiederaufgegriffen werden sollten.

Zunächst ist bemerkenswert, dass der Begriff die Tendenz hat, eine Form von emergenter Identität zu beschreiben. John Carey hat für diesen Sachverhalt die charmante Formel gefunden, die Masse sei »the crowd in its metaphysical aspect«.<sup>52</sup> Die Masse ist gerade nicht eine bloße Menschenmenge, verstanden als eine Kollektion oder ein Aggregat von Individuen, sondern bildet eine separate Identität, die über die Aggregation von Individuen hinaus reicht. Mehr noch: Die Identität einer Masse ist nicht nur *nicht* die Summe der Identitäten ihrer Glieder, sondern nimmt diesen sogar weitgehend ihre eigene Identität. Diesen Aspekt des Konzepts der Masse fasst Le Bon unter dem Namen des *loi de l'unité mentale des foules*, dem »Gesetz der seelischen Einheit der Massen [Herv. i. O.]«.<sup>53</sup> Le Bon betont, dass die Masse *ein einziges Wesen bildet*<sup>54</sup> und damit ergibt sich die Möglichkeit einer Identität der Masse, die selbst nicht von den Identitäten ihrer Glieder abhängt. Tatsächlich spricht er sogar von einem »Schwinden der bewussten Persönlichkeit«<sup>55</sup> in der Masse, sodass der Einzelne nicht einmal die Möglichkeit hat, auf die Masse einzuwirken. In der Masse verliert er seine Identität zugunsten einer Gruppenidentität, die sodann »bestimmbare allgemeine Merkmale«<sup>56</sup> aufweist. Das »Gesetz der Einheit der Massen« schafft so eine neue Art von Entitäten, die neben den bekannten Identitäten der Individuen, der Nationen, der Klassen etc. tritt. Diese Entitäten sind die Massen und diese erhalten *qua Massen* bereits bestimmte klar beschreibbare Eigenschaften.

Unter diesen Eigenschaften sind nun besonders zwei solche, die – neben der Idee einer emergenten Massenidentität – besonders die Tradition des Massenkonzepts geprägt haben. Da ist zum einen die Charakterisierung der Masse als *unvernünftig*. Dies ist der Punkt, der so ikonisch am Beispiel der Französischen Revolution beschrieben werden konnte, in der eine Massenbewegung, die auf den Ideen der Aufklärung beruht, in ein Phänomen umgeschlagen war, das sich mit der Kategorie der Vernunft nicht mehr in Verbindung bringen ließ. Für Le Bon gehört diese Unvernunft der Masse zum Kern ihres Konzepts. Er formuliert geradezu lapidar, dass die Gesetzgeber – anders als Napoleon! – noch nicht begriffen hätten, »dass die Massen sich niemals von den Vorschriften der Vernunft leiten lassen.«<sup>57</sup> Die Prämisse der Unvernunft der Massen scheint ihm dabei so offensichtlich durch die »Erfahrung«<sup>58</sup> belegt zu sein, dass sie neben der Nennung der bekannten Beispiele keines weiteren Nachweises bedarf. Dies ist freilich auch eine Konsequenz des Umstands, dass er die Unvernunft der Massen geradezu aus seiner Theorie ihres Zustandekommens ableiten kann. Er beruft sich hierzu auf die Kategorie des ›Unbewussten‹ und erklärt, dass alle Unterschiede, die zwischen Schuster und Mathematiker bestehen, nur auf der bewussten Ebene lägen, dass aber, soweit es die »unbewussten Bestandteile, die der Rassenseele zugrundeliegen«,<sup>59</sup> betrifft, der Unterschied »nichtig oder gering«<sup>60</sup> sei. Diese Unterscheidung der individuellen Eigenschaften in bewusste und unbewusste, deren erste die Differenzierung der Individuen bewirken und ihre Persönlichkeit ausmachen, und deren zweite das allen Menschen Gemeinsame bilden, wird assoziiert mit den Begriffen des Verstands und der Intelligenz einer-

seits<sup>61</sup> und den »Trieb[e]n], Leidenschaften und Gefühle[n]«<sup>62</sup> andererseits. Kombiniert man diese Konzeption nun mit der bereits vorgenannten These, dass in der Masse die Persönlichkeit des Einzelnen verschwinde, ergibt sich daraus geradezu als Konsequenz die These, dass in der Gemeinschaftsseele sich die Verstandesfähigkeiten »verwischen«.<sup>63</sup> Was die Menschen individuiert ist ihre Verstandestätigkeit, was sie eint ist eine unbewusste triebhafte Grundlage, und in der Masse schwindet die erste und dominiert die zweite. Diese Struktur lässt die Masse ihre erste fixe Eigenschaft gewinnen: ihre Unvernunft, die sich in triebhaftem, gefühlsmäßigem und irrationalem Handeln äußern wird.

Die zweite permanent rekurrende Eigenschaft der Massen, die Le Bon hier bereits benennt – und die für das Weitere eine zentrale Rolle spielen wird –, ist ihre *Suggestibilität*. Die Massen sind keiner vernunftgesteuerten, koordinierten Handlungsfähig, doch folgt daraus keineswegs, dass sie *überhaupt keiner Koordination* fähig sind. Ganz im Gegenteil, ein zentrales Moment der Idee der Massenidentität ist die Fähigkeit der Masse *als eins* zu handeln. Dies wirft die Frage auf, woher die Masse ihre Intentionen bezieht, in die ja nach dem Gesagten keineswegs die persönlichen Intentionen der Individuen aufgehen dürften, deren Persönlichkeit vor der Massenidentität ja weichen musste. Le Bons Antwort hat hier Schule gemacht. Er analysiert die Figur des *Führers* und konzipiert diesen als *Hypnotiseur*. Diese Taktik ist unmittelbar verständlich, wenn man von Le Bons These ausgeht, dass die Massen gewissermaßen den unbewussten Teil der »Rassenseele«<sup>64</sup> und die triebhafte Struktur des Menschen realisieren. Die Idee der Hypnose ist dem sehr analog, nur kennt sie neben dem Zustand, in den das Individuum versetzt wird, in welchem seine bewussten Regungen zurücktreten und nur seine Gefühle und Triebe zurückbleiben, noch die Figur des Hypnotiseurs, der imstande ist, dem Hypnotisierten aufgrund seines Zustands, in dem ihm keine rationale Verstandestätigkeit mehr möglich ist, Handlungsinentionen einzuflößen, die dieser dann als seine eigenen ausführen wird. Die Analogisierung der Masse und des Hypnozezustands legt damit unmittelbar die Figur des Führers nahe, der imstande ist, die Massen nach seinen Wünschen zu dirigieren, und ebenso konzipiert Le Bon die Situation.<sup>65</sup>

Diese drei Aspekte des Konzepts der Masse – ihre emergente Identität, ihre Unvernunft und ihre Suggestibilität – bilden zusammen die Matrix einer Klasse von Strategien, die wir nachfolgend betrachten werden. Es ist illustrativ bereits hier festzuhalten, dass Le Bon explizit in Frage stellt, ob »es zu bedauern [sei], dass die Massen nie von der Vernunft geleitet werden«,<sup>66</sup> und auf die Kulturleistungen der geführten Massen verweist. Diese Idee von Ambivalenz der Unvernunft der Massen ist freilich eine gefährliche Figur, da sie den aristokratischen Gedanken nahelegt, eine »richtig« geführte Masse könnte einer Gesellschaft freier Individuen vorzuziehen sein, – und diese durchaus verabscheuungswerte Figur ist bekanntlich ein rekurrentes Argument in Debatten über Legitimität und Leistungsfähigkeit von Demokratie überhaupt geworden.

Die Beschreibung Le Bons wurde nun in den 1920er-Jahren prominent rezipiert und es ist wenig überraschend, dass gerade die Disziplin, die so sehr geneigt war, die rationalen Beweggründe noch der Individuen zu relativieren, nun auch sich der Massenpsychologie annahm. Sigmund Freuds Aufsatz zur Massenpsychologie weist freilich die nämlichen Merkmale des Konzeptes der Masse auf, was sich sicherlich bereits großenteils daraus erklärt, dass er die Ausführungen Le Bons weitgehend affirmativ rezipiert. Er übernimmt Le Bons Analogie zur Hypnose und reichert die Suggestionssituation um eine libidinöse Komponente an. Er verweist auf zwei »künstliche« Massen: die katholische Kirche und das Heer,<sup>67</sup> und hebt hervor, dass in beiden Fällen eine zentrale Rolle für die Bildung der Masse die Beziehung vom Einzelnen zum Führer spielt, der er libidinösen Charakter zuschreibt. Die Liebe Christi zu den Menschen und die Liebe des Feldherrn zu jedem gemeinem Soldaten wird so zu einer zugeschriebenen Inversion eines Phänomens, das Freud der Verliebtheit korreliert. Diese begreift er als Usurpation der Position des Ich-Ideals durch das Objekt der Begierde, was die erste Analyse ermöglicht, die Bildung der Masse geschehe durch den Prozess einer Hingabe der Individuen an den zum Ich-Ideal stilisierten Führer, als dessen Resultat alle Individuen *dasselbe* Ich annehmen. Die Emergenz der Identität der Masse wird so geradezu als Korrelat ihrer Relation zum Führer begriffen. Die Masse nimmt den Individuen ihre Persönlichkeit *gerade durch* die Bildung der Massenidentität am Führerbild als Ich-Ideal.<sup>68</sup> Freud übernimmt ausdrücklich Le Bons Figur der Hypnose und charakterisiert diese als gewissermaßen graduelle Steigerung der Verliebtheit.<sup>69</sup> Darüber hinaus findet er die invertierende Formel, die Hypnose sei eine »Massenbildung zu zweien«.<sup>70</sup> Bereits hier wird klar, dass Freud die Theorie Le Bons dahingehend radikaliert, dass die Masse nicht etwa nur als solche besonders suggestibel und daher der Massenpsychose durch den Führer zugänglich ist, sondern dass vielmehr die Masse erst das definitorische *Korrelat* des Führers ist. Eine Masse liegt genau da vor, wo es einen Führer gibt, weil die Bildung der Masse – für die bereits ein hypnotisiertes Subjekt genügt – gerade das Phänomen der zur Hypnose gesteigerten libidinösen Hingabe an den Führer ist.

Freud erweitert allerdings noch im selben Schritt um eine kulturanthropologische Komponente, indem er dem Menschen den Charakter eines »*Horden-tier[s]* [Herv. i. O.]« zuschreibt: eines »Einzelwesen[s] einer von einem Oberhaupt angeführten Horde«.<sup>71</sup> Dies ermöglicht es, die Bildung der Masse als »Wiederaufleben der Urhorde«<sup>72</sup> zu begreifen und die Phantasien Nietzsches vom Übermenschen werden so zu einer Beschreibung des Urzustandes der Menschheit.

Die entscheidende theoretische Weiterentwicklung der Le Bon'schen Thesen durch Freud liegt so in der definitorischen Gleichursprünglichkeit von Führer und Masse. Hatte der Führer bei Le Bon zwar eine wesentliche Rolle gespielt, doch im Grunde noch ein Akzidens der Masse gebildet, ist er bei Freud geradezu ihre Substanz. Hatte Le Bon noch formuliert, dass »sobald eine gewisse Anzahl lebender

Wesen vereinigt ist, [...] sie sich unwillkürlich einem Oberhaupt [unterstellen]«,<sup>73</sup> begreift Freud das Verhältnis geradezu umgekehrt: erst durch die identifikatorische Bindung an das Oberhaupt vereinigen sich die Individuen *überhaupt*.

Nun sind diese beiden Modelle, wiewohl sie nahezu unterscheidbar erscheinen, in ihren Konsequenzen durchaus sehr verschieden, und beide sind in der Nachfolge verwendet worden. Was jedoch beide gemein haben, sind die erwähnten Moment von Suggestibilität und Unvernunft, die die Masse zum perfekten Subjekt aller Manipulation – und damit bisweilen auch zum idealen Werkzeug zur Erreichung eigener Ziele – machen.

Vor dem Hintergrund der vorstehenden Charakteristiken muss im Grunde jede Analyse der Masse gelesen werden. Umso schwieriger ist es den meisten Interpreten gefallen, den chronologisch nächsten großen Analytiker der Massen auf einen Nenner zu bringen. José Ortega y Gassets *Aufstand der Massen* ist sicherlich eines der Werke, die am häufigsten durch eine verflachende Interpretationspraxis in ihrer Intention völlig verkehrt worden sind. Ortega wurde regelmäßig als ein snobistischer Kulturpessimist gelesen, dessen aristokratisierende Vorstellungen an Ariertum zu gemahnen schienen, was Ortega sicherlich nicht gerecht wird. Die Schwierigkeiten, die seiner Rezeption entgegenstanden, lagen nun zum Teil darin, dass er zwei der drei oben skizzierten allgemeinen Züge der Idee der Masse radikal invertierte. Ortega teilt die Einschätzung Le Bons, dass das »Zeitalter der Massen« gekommen sei und er scheint hier zunächst in die allgemeine Denunziation der Massen einzustimmen. Er führt sie dabei durchaus *zum Teil* auf das Bevölkerungswachstum in Europa zurück,<sup>74</sup> doch betont er an sehr viel prominenterer Stelle, dass die »Individuen, die diese Menge bilden, [...] es vorher [gab], aber nicht als Menge [eigene Kursivierung; C.R.]«<sup>75</sup> und er fährt sogar fort, dass »sich das Masse-sein als psychische Tatsache definieren [lassen], ohne daß dazu die Individuen in Mengen auftreten müßten.«<sup>76</sup> Dies führt ihn zu dem Begriff des »Massenmenschen«.<sup>77</sup> Hatte Freud zumindest theoretisch die Möglichkeit einer Massenbildung zu zweit vorgesehen, kennt Ortega noch die »Massenbildung allein«. Dies legt bereits nahe, dass Ortegas Interpretationsmatrix strukturell keinen Führer benötigt und tatsächlich wird er diese Komponente der Massentheorie völlig invertieren. Wenn ein Individuum bereits »psychisch« eine Masse sein kann – als »Massenmensch« –, so muss das Massenphänomen ein *individualpsychologisches* sein. Tatsächlich betrachtet Ortega als das zugrundeliegende Phänomen den Umstand, dass der »gewöhnliche« Mensch seine Gewöhnlichkeit zum Maßstabe erklärt habe, dass »die gewöhnliche Seele sich über ihre Gewöhnlichkeit klar ist, aber die Unverfrorenheit besitzt, für das Recht der Gewöhnlichkeit einzutreten [Herv. i. O.].«<sup>78</sup> Ortega zeichnet ein Bild der Gesellschaft als einer Dicke-tomie der Gewöhnlichen, die sich besonders durch Schlaffheit ihres Charakters auszeichnen, und dem »Adel« – dem »Leben, das immer in Bereitschaft ist, sich selbst zu übertreffen«.<sup>79</sup> Es sind freilich diese Äußerungen, die Ortega so sehr in Misskredit gebracht haben – das Bild der Eliten, der *happy few*, die genug geistige Kraft

für Innovationen aufbringen, und einer großen Herde von Schafen, die sich bislang von ihnen haben führen lassen, ist nicht eben freundlich. Faszinierend ist nun, dass Ortega, konträr zum üblichen Massenmodell, als Konsequenz von deren massenmenschlicher Konzeption konstatiert, diese seien *gerade nicht* geneigt, den Eliten zu folgen: »Sie werden einem Führer zu folgen wünschen und werden es nicht können. Sie werden hören wollen und entdecken, daß sie taub sind.«<sup>80</sup> Hatte sich die Sugestibilität der Massen bereits als stabiles Element ihrer Charakteristik erwiesen, invertiert Ortega dieses Element völlig: die Bedrohung durch die Massen liege keineswegs im Umstand, dass sie sich führen ließen, sondern darin, dass sie es *gerade nicht* täten.

Was nun das dritte Element der allgemeinen Massencharakteristik betrifft, ist die Evaluierung der Theorie Ortegas besonders diffizil. Man wird zunächst geneigt sein zu vermuten, dass Ortega die Vernunft bei den Eliten suchen und den Massen nach dem bekannten Modell die Unvernunft zuschreiben wird. Tatsächlich liegt die Sachlage hier erheblich komplizierter. Ortegas grundlegende sozialtheoretische Vorstellung ist die eines Fortschritts: er kennt ein »historisches Niveau«,<sup>81</sup> das er auf einem lokalen Maximum sieht, und er diagnostiziert – durchaus überschwänglich – eine allgemeine »Steigerung des Lebens«<sup>82</sup> in einer »neue[n] Welt«<sup>83</sup> und diese sieht er gegründet auf »die liberale Demokratie, die experimentelle Naturwissenschaft und de[n] Industrialismus.«<sup>84</sup> Mehr noch: diese Errungenschaften des 19. Jahrhunderts haben den Massenmenschen erst geschaffen und er habe dann begonnen, »sie nicht als Organisation, sondern als Natur [zu] betrachten.«<sup>85</sup> Letzteres freilich ist ein klarer Irrtum des Massenmenschen, doch ist seine Ausbildung keineswegs ein Phänomen der Unvernunft, sondern die Konsequenz der Errungenschaften von Wissenschaft und Demokratie, die ihm ein Leben ermöglicht haben, das nie zuvor in der Menschheitsgeschichte denkbar gewesen wäre. Entsprechend ambivalent fällt Ortegas Urteil über das Aufkommen der Massen denn aus: »Der Aufstand der Massen hat eine außerordentlich erfreuliche Seite; er ist identisch mit der beispiellosen Steigerung, die das Leben in unseren Tagen erfahren hat. Aber seine Kehrseite ist beängstigend; sie zeigt, daß dieselbe Erscheinung identisch ist mit der sittlichen Entartung der Menschheit.«<sup>86</sup> Das Modell Ortegas kennt keine Anklänge von Massensuggestion oder Ursprung der Masse in Führerschaft. Es begreift das Aufkommen der Massen als notwendige Konsequenz der Erhöhung des allgemeinen Lebensstandards, die mit einem Verfall zivilisatorischer Errungenschaften verbunden ist, die bislang von den Eliten bewahrt worden waren. Dass dies keineswegs eine reine Verfallsgeschichte ist, macht die komplexe Ambivalenz aus, die Ortegas Thesenkomplex zeichnet. Noch faszinierender ist jedoch ein weiterer Aspekt, in dem Ortega weit über die Gewohnheiten der Theorie seiner Zeit hinausgreift: er hält lapidar fest, dass Herrschaft niemals auf Gewalt beruhe. Vielmehr bedeute Herrschen die »Vorherrschaft einer Meinung«<sup>87</sup> und »noch kein Herrscher in der Welt [habe] seine Herrschaft im Wesentlichen auf etwas anderes als auf die öffent-

liche Meinung gestützt.«<sup>88</sup> Bereits in diesen Sätzen weist Ortega auf Thesen voraus, die wir im nächsten Paragraphen analysieren werden, und er hält weiter fest:

»Was bedeutet es, daß eine Meinung herrscht? Die meisten Menschen haben keine Meinung; sie muß durch Druck von außen in sie hineingepreßt werden wie das Schmieröl in die Maschine. Darum muß der Geist, welcher Art er immer sei, Macht haben und sie ausüben, damit die Meinungslosen – und sie sind in der Überzahl – zu einer Meinung kommen.«<sup>89</sup>

Diese Konzeption von Herrschaft als Vorherrschaft der öffentlichen Meinung, deren Reproduktion zum zentralen Konstituens von Herrschaft wird, ist weit entfernt von den massensuggestiven Konzeptionen Le Bons oder Freuds, was wenig überraschend ist, nachdem wir gesehen hatten, dass Ortega das Element des Führers aus der Bildung der Masse entfernt hatte, ja diese sogar für ›nicht führbar‹ hielt.

Nun sollte sich freilich gerade dieses Element seiner Theorie von 1929 binnen weniger Jahre auf dramatische Weise als unzutreffend erweisen und sicherlich war es dieser Umstand, der die Le Bon'sche Version der Masse in der historischen Folge unmittelbar plausibler erschienen ließ.

Dies wird völlig klar, betrachtet man zuletzt Leo Löwenthals Analysen, die dieser im amerikanischen Exil verfasste. Auch wird nun dort die Relation zur zentralen Problematik der Aufklärung thematisch, die zuvor skizziert wurde.

Löwenthal sah sich mit dem Phänomen der Agitation konfrontiert, das er auch in Amerika vorfand und das sich auch dort als von tief verwurzeltem Antisemitismus geprägt zeigte. Seine Studie *Falsche Propheten* heute vor dem Hintergrund der neu erstarkenden amerikanischen wie europäischen populistischen Bewegungen zu lesen, hat geradezu unheimliche Züge. Löwenthal manufakturiert Versatzstücke stereotyper agitatorischer Reden und analysiert deren Wirkprinzipien. Noch unheimlicher sind nur seine Alltagsbeispiele, die den unbarmherzigen Mechanismus des Wirksamwerdens alltäglicher Hetze so simpel wie effizient illustrieren:

»In einem überfüllten New Yorker Omnibus beschwert sich eine Frau lautstark über die schlechte Luft, an der sie erstickt, und über die Mitpassagiere, die sie schubsen und drängeln, und sie fügt hinzu, ›dass man etwas dagegen tun müsse. (Eine typisch unartikulierte Beschwerde.) Ein zweiter Passagier entgegnet:›Sie haben ganz recht, das ist auch unerhört. Die Busgesellschaft sollte mehr Busse für diese Route bereitstellen. Wenn wir etwas unternehmen würden, würde sich schon etwas ändern. (Die Lösung eines Reformers oder Revolutionärs. [...]) Ein dritter Passagier erklärt jedoch ärgerlich:›Das hat nichts mit der Busgesellschaft zu tun. Das hängt mit all den Ausländern zusammen, die nicht einmal anständig Englisch sprechen können. Man sollte sie dorthin schicken, wo sie herkommen.‹ (Die Lösung des Agitators, der die ursprüngliche Beschwerde nicht in ein durch

spezifische Maßnahmen lösbares Problem übersetzt, sondern in das propagandistische Thema der ›bösertigen Ausländer‹.)<sup>90</sup>

Die Analogie zu heutigen Phänomenen ist so aufdringlich, dass sie keines Kommentars bedarf.

Löwenthal legt nun seinen Analysen ein Massenmodell zugrunde, das das Freud'sche Modell um das Konzept der »Malaise«<sup>91</sup> des modernen Menschen anreichert. Im Zentrum seines Modells steht zwar der Agitator, der sein Publikum durch eine Vielzahl von Taktiken manipuliert, die Löwenthal mit schonungsloser Akribie analysiert. Doch spricht er als die Basis der Manipulierbarkeit der Menschen nicht das Freud'sche Ich-Ideal an, das in den Führer verlagert wird, sondern dessen modernes »Bewußtsein der Isolation, seine sogenannte geistige Heimatlosigkeit, seine Verwirrung angesichts der scheinbar unpersönlichen Mächte und Kräfte, als deren hilfloses Opfer er sich erlebt«.<sup>92</sup> Die Manipulation konstruiert Löenthal analog dem psychoanalytischen Konzept der ›Rationalisierung‹: der Agitator spricht als Mängel und Beschwerden nicht etwa an, worunter die Menschen tatsächlich leiden. Vielmehr ist deren moderne Malaise die Grundlage der Unzufriedenheit, die der Agitator übersetzen kann in wirtschaftliche, politische, kulturelle und moralische Beschwerden.<sup>93</sup> Löenthal spricht damit der Unzufriedenheit der Menschen eine rationale Grundlage zu, die der Agitator in eine irrationale Reaktion zu verwandeln weiß: »Soziale Malaise kann mit einer Hautkrankheit verglichen werden. Der daran leidende Patient hat das instinktive Bedürfnis sich zu kratzen. [...] Der Agitator rät zum Kratzen.«<sup>94</sup> Der ›Reformer‹ würde versuchen, dem rationalen Bedürfnis zu entsprechen, der Agitator verschlimmert es geradezu, indem er eine irrationale Antwort provoziert. Seine eigene Konstitution als Führer geschieht dabei analog dem Wirkprinzip der Jacotot'schen ›Verdummung‹. Löenthal hält explizit fest, dass jede Überredung eine gewisse Form von Demütigung des Subjekts voraussetzt,<sup>95</sup> ebenso wie Jacotot postuliert hatte, dass die *Erklärung* durch den Lehrer den Schüler nur demütigen könne, was sich so schlecht mit dem aufklärerischen Freiheitsideal vertrug. Wir hatten in der Analyse des aufklärerischen Denkens festgestellt, dass diese strukturell am Konzept der Erziehung zur Freiheit scheitern musste, da Erziehung und Freiheit einander ausschließen. Löenthal scheint geradezu nahtlos an diese Problematik anzuschließen, indem er ihr negatives Extrem analysiert: »Bei einer geistigen Gemeinschaft zielt die Aktivität eines Lehrers dahin, den Abstand zwischen sich und seinen Schülern aufzuheben. [...] In der Agitation bleibt es bei der Demütigung. [Der Agitator] gibt zu verstehen, daß der unaufgeklärte Zustand seiner Zuhörer hoffnungslos und unaufhebbar ist und daß sie nicht selbst imstande sind, dem abzuhelfen.«<sup>96</sup> War die Erziehung zur Freiheit bereits strukturell problematisch, doch zumindest noch *Ideal* der Aufklärung, wird die Relation von Agitator zu Publikum zu deren totaler Umkehr: jener nimmt diesem die Freiheit so weitgehend, dass noch dessen Vernunft sein Eigentum wird. Nicht

nur bringt er die freie Spontaneität des Publikums unter seine Regel: er nimmt ihm die Freiheit völlig. Der Führer konstituiert so die Masse – insofern analog dem Freud'schen Modell – als sein Subjekt, das eigener vernünftiger Überlegung nicht fähig ist. Hinzu tritt dann bezeichnenderweise ein Element von »Antiuniversalität«:<sup>97</sup> »Der Agitator verwirft ausschließlich die Ideale der Universalität. So bezeichnet er Toleranz als ›dumme Sentimentalität‹, als ›nicht christlich‹ und als eine Schwäche [...]. Er legt nahe, daß Toleranz der Wahrheit entgegengesetzt ist; wenn er die ›wirkliche‹ Wahrheit beschwört, assoziiert er sie fast immer mit Gewalt.«<sup>98</sup> Freilich erscheint so ›Wahrheit‹ als das bloße Gesetz der Identität, dessen Grenzfall immer Gewalt war. Der Agitator erzeugt so eine antagonistische Situation, doch ist der fundamentale Unterschied zu den Freund-Feind-Theorien, dass er diese produziert. Der Antagonismus erscheint so nicht als eine logische oder faktische Notwendigkeit oder als Konsequenz der Identitätslogik: vielmehr wird diese konsekutive Relation dahingehend invertiert, dass Identitäten erst durch Manipulation der Massen produziert werden, um dann ihrerseits eine antagonistische Dynamik zu entfalten. Dies ist die *strategische* Konsequenz der Bildung des Massenbegriffs an der Relation zum Führer. Ein letztes taktisches Element rundet das von Löwenthal gezeichnete Bild ab: das »Entweder – oder«: »In einer liberalen Gesellschaft bedeutet Solidarität die Fähigkeit eines jeden zu Urteil, Gefühl und Handlungsfähigkeit; Handlung aus Überzeugung setzt rationale Einsicht voraus. In der Welt des Agitators sind die intellektuellen und geistigen Bestandteile in der Genese einer Überzeugung weitgehend ausgeschaltet, und stattdessen wird Annahme oder Ablehnung einer Glaubenshaltung gleichsam befohlen.«<sup>99</sup> Diese – zumindest im Ideal des Agitators – restlose Irrationalisierung der konstituierten Masse bildet gewissermaßen die letzte Konsequenz des Konzepts der Masse. Hat der Agitator Erfolg, so hat er die antagonistische Situation auf eine neue Art und Weise transzendiert: er hat eine neue Identität erst *geschaffen*. Die Massen erscheinen so als formbare *Masse*, die die Agitatoren nach Belieben in Identitäten gießen können, die dann in antagonistische Relationen treten.

Für Löwenthal freilich hängt die Möglichkeit dieses Versuches völlig davon ab, dass die Menschen sich nicht über die Wurzeln ihres Unbehagens in der Moderne klar werden.<sup>100</sup> Das Bild der durch den Agitator konstituierten Masse ist eine Möglichkeit, die wiederum auf der Malaise des modernen Menschen beruht, die diesem nicht transparent ist. Dementsprechend sieht Löwenthal hier einen aufklärerischen Ausweg vor: würde die Grundlage der Malaise den Menschen durchsichtig werden, würden sie sich über die Wurzeln ihrer Unzufriedenheit klar werden, so wären sie nicht der Agitation ausgeliefert und die Manipulation der Massen gelänge nicht.

Dieses Löwenthal'sche Konzept zeigt zweierlei. Zum einen ist, was er als das Korrelat des Agitators – meist nur als dessen Zielbild – skizziert, in vieler Hinsicht die Vollendung eines Konzeptes von Masse, das sich von Le Bon über Freud bis in unsere Alltagsvorstellungen verbreitet hat. Freilich ist dieses Konzept in seinen Wurzeln

uralt. Erinnert sei an die Darstellung der Rede Marc Antons nach der Ermordung Caesars, von Sueton bis Shakespeare, die die Meinung des Mobs völlig zu invertieren vermochte und gar zur Ermordung unschuldiger Dichter anstacheln konnte. Doch gelangte das Konzept der Masse ab dem 19. Jahrhundert zu einer ungekannten Valenz, nicht zuletzt aufgrund seiner symbolischen Relation zur Aufklärung in der Figur der Französischen Revolution. Was Löwenthals Analyse nämlich *zum anderen* zeigt, ist, dass die regulative Idee der Masse als Führerkorrelat das *exakte Gegenteil* des aufklärerischen Ideals von Freiheit und Toleranz darstellt, dessen inhärente Problematik wir oben herausgearbeitet hatten. Die Masse erscheint so als das Andere der Aufklärung: beruht diese auf Freiheit, wird jene durch einen Führer konstituiert; setzt diese Vernunft zum Maßstab, entbehrt jene jeder Rationalität; und steht diese in der formalistischen Idee der universalen Identität als Toleranz jenseits der Identitätslogik antagonistischer Strategie, positioniert sich jene umgekehrt in der Figur parasitärer Produktion von Identitäten aus einer formlosen Masse diesseits dieser Strategie.

## § 15 Hegemonie: Die Gramsci-Linie

Wir waren bereits bei Ortega auf die Figur der Herrschaft als *Vorherrschaft der öffentlichen Meinung* gestoßen. Diese Figur steht in Kontrast zu einer klassischen Perspektive des orthodoxen Marxismus, die man gewöhnlich als ›Überbautheorie‹ bezeichnet. Inwiefern man eine solche Überbautheorie dem Marx'schen Werk entnehmen kann, ist hochgradig umstritten, doch bildete sie einen zentralen Bezugspunkt vieler marxistischer Theorien, wohl nicht zuletzt aufgrund ihrerbrisanten Effizienz in der Relativierung der Bedeutung gesellschaftlicher ›Oberflächenphänomene‹. Die orthodoxe Version der Überbautheorie besagt, dass die ökonomische Basis der letztlich bestimmende Faktor des gesellschaftlichen Geschehens sei und nicht etwa die kulturellen Überformungen, die politischen Institutionen oder gar die ideologischen Vorstellungen, die die Menschen sich von den Verhältnissen machten. All diese Phänomene müssten vielmehr als durch die Basis selbst produziert, oder – um in der Bildlichkeit zu bleiben – als ›Überbau‹ auf der Basis betrachtet werden, die jedoch der entscheidende Faktor sei. Im Verständnis dieser Theorie gibt es sehr weitreichende Variationen, insbesondere in Hinblick auf die Frage, welcher Art die Relation von Basis und Überbau sei und ob diese als simple kausale oder dialektische Wechselwirkung, als ›monokausale‹ Determination oder gar als eine Art ›Widerspiegelung‹ verstanden werden müsse. Was jedoch die meisten Lesarten der orthodoxen Überbautheorie gemein haben, ist die Annahme, dass es eben die ökonomische Basis sei, die die politischen Verhältnisse und die Vorstellungen der Menschen bestimme und die zuerst geändert werden müsste, um dann – oder *dadurch* – diese zu ändern. Die Ortega'sche ›Vorherrschaft der öf-

fentlichen Meinung<sup>s</sup> könnte vor diesem Hintergrund nur noch verstanden werden als Symptom, doch nicht als Ursache der Herrschaft: Herrschaft beruht dann auf den ökonomischen Verhältnissen und die öffentliche Meinung passt sich diesen gewissermaßen – als ihr Überbau – an. Dies ist freilich keineswegs Ortegas Position und seine Konzeption der Masse kollidiert hier mit der Überbauteorie weitgehend – und dies gilt *a fortiori* für die Suggestionsmodelle, die wir kennengelernt hatten.

Eine Aktualisierung der orthodox-marxistischen Theorie von der Produktion des Bewusstseins, die geeignet war, die kollidierenden Modelle der modernen Massentheorien zu integrieren, geht nun auf die Überlegungen Antonio Gramscis aus den frühen 1930er-Jahren zurück und wird seitdem unter der Kategorie der *Hegemonie* verhandelt. Gramscis Überlegungen, die er in Haft niederschrieb, sind vielfältig, kreisen jedoch im Grunde um einen zentralen Sachverhalt ausgehend von der Fragestellung, was letztlich der entscheidende Faktor politischer Macht sei, der darüber entscheide, wann sich die tatsächlichen Verhältnisse ändern und wann eine Revolution gelingen könne. Gramsci beschäftigte sich lange mit dem Phänomen der Stabilität der katholischen Kirche und gelangte von dort aus zu einer These, die der obigen Behauptung Ortegas nicht unähnlich ist: dass stabile, langlebige Machtverhältnisse nur auf einer Vielzahl von institutionellen Überformungen einer zugrundeliegenden »Weltauffassung«<sup>101</sup> beruhen könnten. Diese These verbindet er explizit mit dem Begriff der Masse und er betont zugleich, dass man »durch die eigene Weltauffassung [...] immer zu einer bestimmten Gruppierung [gehöre]«, ja dass man dadurch sogar immer Masse-Mensch sei.<sup>102</sup> Zu politischer Macht kann nur kommen, wer die Unterstützung der Masse hat, und diese kann stabil nur besitzen, wem es gelingt, eine bestimmte Weltauffassung – die darin Ortegas Herrschaft der öffentlichen Meinung struktur analog ist – sehr weitgehend zu etablieren und institutionell zu überformen und diese Vorherrschaft einer bestimmten Weltauffassung nennt Gramsci Hegemonie.

Es ist nun zunächst interessant, Gramscis Begriff der Masse mit den aus dem vorherigen Paragraphen bekannten Charakteristika der modernen Massentheorien zu vergleichen. Zunächst fällt dabei auf, dass Gramsci auch darin näher an Ortega als an Le Bon ist, dass für ihn die Masse durchaus nicht von Unvernunft bestimmt ist. Vielmehr betont Gramsci wiederholt, dass im Grunde »alle Menschen Philosophen sind, sei es auch auf ihre Weise, unbewußt«<sup>103</sup> oder auch dass alle Menschen Intellektuelle seien.<sup>104</sup> Er operiert dabei mit einer Unterscheidung zwischen dem Intellektuellem überhaupt und dem gewissermaßen »berufsmäßigen« Intellektuellen, dessen »Funktion«<sup>105</sup> dies auch in der Gesellschaft ist. Gramsci ist weit davon entfernt, die Massen als ein Amalgam von Unvernunft zu konzipieren, vielmehr stellt er heraus, dass bereits in der Sprache und in dem Wissen, das in die alltäglichen Aufgaben des Menschen einfließt, »eine gewisse Anzahl von Qualifikationen intellektueller Art«<sup>106</sup> vorhanden seien und darauf beruht letztlich auch der Hegemoniedanke. Anders als die simpleren Massentheorien begreift

er die Masse als intellektuell durchwirkt und dies hat Auswirkungen auf die Suggestibilität der Masse. Gramsci ist durchaus der Ansicht, dass es möglich – und sogar wünschenswert – ist, die Massen so zu beeinflussen, dass sie eine bestimmte Weltanschauung übernehmen. Die Dualität der hierfür notwendigen Taktik ist dabei durchaus bemerkenswert:

»1. niemals müde zu werden, die eigenen Argumente zu wiederholen [...]: die Wiederholung ist das wirksamste didaktische Mittel, um auf die Mentalität des Volkes einzuwirken; 2. unablässig daran zu arbeiten, immer breitere Volksschichten intellektuell zu heben, das heißt dem amorphen Massenelement Persönlichkeit zu geben.«<sup>107</sup>

Das Element der Wiederholung der eigenen Argumente kann dabei noch als ein suggestives Einhämmer erscheinen, das »auf die Mentalität des Volkes [einwirkt]«, doch zeigt das zweite Element, dass Gramsci das Suggestionselement letztlich völlig umgekehrt: es ist gerade die intellektuelle Kapazität des Volkes, die es ermöglicht, eine Weltanschauung in diesem zu verankern und sich somit seine Loyalität zu sichern. Dies hat zur Konsequenz, dass »es zu einer derartigen Konstruktion von Masse nicht ›willkürlich‹, um eine beliebige Ideologie herum, kommen kann, durch den formal konstruktiven Willen einer Persönlichkeit [...] Die Massenzustimmung zu einer Ideologie oder die Nichtzustimmung ist die Weise, in der die wirkliche Kritik der Rationalität und Geschichtlichkeit der Denkweisen stattfindet.«<sup>108</sup> Weiter kann eine Massentheorie sich nicht mehr vom Freud'schen Schema entfernen. Hatte bei Freud die Bildung der Masse als solcher noch auf der Vernunft suspendierenden Bindung an einen Führer beruht, entsteht bei Gramsci die Bindung der Masse nur durch die hegemoniale Stellung einer Weltanschauung durch eine möglichst große ›intellektuelle‹ Gruppe, die durch eine irrationale Ideologie nie erreicht werden kann. Die Beeinflussbarkeit der Masse beruht damit geradezu auf ihrer Vernunft statt auf ihrer irrationalen Suggestibilität. Diese völlige Verkehrung der klassischen Massentheorien ist in ihrer Konsequenz durchaus bahnbrechend.

In Kontrast zu den marxistischen Ideologietheorien tritt Gramscis Hegemoniekonzeption nun insofern, als sie ein reines Überbauphenomen ist und keineswegs auf ›falschem Bewusstsein‹ und einer rein ökonomischen Basis beruht. Hatte der orthodoxe Marxismus noch angenommen, dass die bewussten Überbauphenomene letztlich auf der ökonomischen Basis beruhten und in der Vorstellung ihrer eigenen Autonomie falsches Bewusstsein waren, verortet Gramsci die Ursachen der Macht einer Gruppe *gerade in* den Überbauphenomeren. Dies hat freilich weitreichende Konsequenzen für die marxistische Taktik: will man die Verhältnisse ändern, kann es nicht das Ziel sein, schlicht die ökonomischen Gegebenheiten durch Expropriation der Expropriateure zu verändern, vielmehr muss jede Veränderung darauf beruhen, eine möglichst breite Volksgruppe intellektuell auf eine Weise zu organisieren,

dass deren alltägliche Rationalität zur Unterstützung herangezogen werden kann. Eine solche Veränderung kann offenkundig nicht durch eine plötzliche Revolution geschehen, sondern muss sich in einer langsamen Konversion der allgemeinen Weltauffassung vollziehen. Die Arbeit an dieser Konversion nennt Gramsci martialisch einen *Stellungskrieg*.

Sucht man Gramscis Grundgedanken, so stößt man auf die Voraussetzung der hegemonialen Stellung einer bestimmten Weltauffassung in der Begründung jeder Gesellschaftsstruktur und auf die Einsicht, dass sich solch eine Stellung nur auf der *Rationalität* der Massen aufbauen lässt. Dieser theoretische Kunstgriff integriert die durchaus unplausiblen Annahmen der Suggestionstheorie der Massen einerseits und der Überbautheorien andererseits, die beide auf einer starken Irrationalitätsannahme beruhten, zu einem theoretisch verbesserten Modell, das sicherlich Aspekte der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu erfassen ermöglicht, die in beiden Vorgängern ungreifbar geblieben waren.

Wiederaufgegriffen für die marxistische Theoriebildung wurden Gramscis Überlegungen prominent durch Ernesto Laclau und Chantal Mouffe in ihrem gemeinsamen Werk *Hegemonie und radikale Demokratie*, das zuerst 1985 erschien und einen Meilenstein in dieser Theorielinie darstellte. Was Laclau und Mouffe besonders hervorhoben, war – bei allem affirmativen Anschluss an Gramsci –, dass Gramscis Konzept der Hegemonie eines ›historischen Blocks‹ ein essentialistisches Residuum aufweise, da es letztlich weiterhin auf die ökonomische Identität der Arbeiterklasse rekurriere und der Klassencharakter als Prinzip sozialer Ordnung somit »nicht das kontingente Resultat eines hegemonialen Kampfes, sondern der notwendige strukturelle Rahmen für jeden Kampf<sup>109</sup> sei. Die durch Gramsci begonnene Entessentialisierung – oder, wie der Untertitel des Werkes nahelegt: »Dekonstruktion« – des Marxismus habe dieser schlicht nicht weit genug getrieben, da er trotz aller Hervorhebung der Notwendigkeit überbaulicher Organisation letztlich die Geschichte weiterhin traditionsgemäß als einen Kampf auf ökonomischer Grundlage begriffen habe.

Laclau und Mouffe stellen dagegen ihr Konzept einer ›radikalen Demokratie‹, das man als konsequente Fortführung des Gramscianischen Projekts begreifen kann, das die ubiquitäre Möglichkeit der Strategie des FMKs anerkennt und darauf reagiert. Letzterer Umstand wird in *Hegemonie und radikale Demokratie* hauptsächlich in Rekursen auf die Foucault'sche Diskursanalyse klar, wird jedoch in Laclaus späterer theoretischer Arbeit an Schärfe gewinnen. Vor dem Hintergrund des oben beobachteten Umstands, dass die Hegemonie-Theorie letztlich auf der Kategorie der Masse beruht, scheint es wenig überraschend, dass Laclau wie Mouffe sich intensiv mit dem Phänomen des *Populismus* beschäftigt haben. Laclaus Werk *On populist reason* von 2005 stellt eine sehr stringente theoretische Fortführung der Hegemonie-Theorie dar, die zugleich den Anspruch erhebt, die modernen Populismen kategorial fassbar zu machen.

Bereits die Ebene, auf der Laclaus Theorie ansetzt, macht dabei klar, dass die ›dekonstruktive‹ Basis hier noch verschärft wird. Laclau zentriert erneut die Kategorie des Diskurses und beruft sich dann auf das Saussure'sche Theorem von der differentiellen Bedeutung des Signifikanten, das er auf die Logik von ›demands‹ ausweitet. So wie nun Signifikanten ihre Bedeutung nur durch ihre Differenz zu anderen Signifikanten erhalten, gilt dies dann auch für ein Geflecht von *demands*. Man kann dem Sinn abgewinnen, wenn man an die Strategie des FMK erinnert, die zeigte, dass jede formale Strukturierung stets transzendent werden kann, sodass es plausibel erscheint, auch die formale Struktur eines Geflechts von *demands* als eine partikulare Ausprägung aufzufassen, die historisch kontingent und damit prinzipiell transzenderbar ist. Um an ein bereits diskutiertes Beispiel anzuschließen, erfordert die Forderung nach einer ›Gleichberechtigung der Frau‹ bereits die Existenz zweier – und exakt zweier – Geschlechter, was, wie wir sahen, selbst einen transzendorbaren formalen Rahmen darstellt. Diese differenzielle Struktur aller denkbaren *demands* bilden einen Diskursrahmen. Laclaus erster Schritt in der Herleitung des Populismus besteht nun in der Erinnerung an die Gramscianische Beobachtung, dass jede Bewegung versuchen muss, unterschiedliche *demands* zu koordinieren, um Loyalitäten zu gewinnen. Die Konstitution eines populistischen ›Volkes‹ – eines *populus* – erfordert, dass bestehende *demands* in einer Weise miteinander verbunden werden, die es ermöglicht, eine Grenzlinie zwischen dem Volk und den Anderen, zwischen ›uns‹ und ›denen‹ zu ziehen. Das Argument, das Laclau nun zu führen versucht, ist ein logisches: wenn nämlich jeder *demand* seine bloße Identität nur differentiell zu allen anderen *demands* erhält, so muss, wenn eine ›Äquivalenz‹ zwischen einer Gruppe von *demands* hergestellt werden soll, die deren Vertreter zu einem gemeinsamen Subjekt zusammenbinden kann, diese Äquivalenz durch einen Signifikanten bezeichnet werden, der nicht selbst schon Bestandteil des differentiellen Diskursrahmens ist: wenn jeder Signifikant durch sein differentielles Funktionieren bereits eine Referenz auf alle anderen Signifikanten mit sich trägt, so darf der Signifikant, der geeignet ist, eine Gruppe von Signifikanten gegen ›etwas anderes‹, gegen ein ›Außen‹ abzugrenzen und damit eine völlig neue Differenz zu konstituieren, selbst nicht einfach ein Glied der Kette sein. Auf die Kategorie der *demands* übertragen, meint dies: wenn eine Gruppe völlig verschiedener *demands* zu einer Allianz verarbeitet werden sollen, kann diese Allianz nicht durch einen bestimmten dieser partikularen *demands* zusammengehalten werden. Um ein Beispiel aus *Hegemonie und radikale Demokratie* zu verwenden: wenn eine Allianz von Anti-Sexismus und Anti-Kapitalismus organisiert werden soll, so kann dies schwerlich im Namen eines der beiden geschehen, da sie schlicht nichts miteinander zu tun haben. Laclaus Lösung für dieses logische Problem besteht in dem Postulat sogenannter ›leerer Signifikanten‹: wenn es gelingt, einen Signifikanten zu generieren, der die Differenz zwischen einer Allianz von *demands* und den ›Anderen‹ bezeichnet, so kann dieser keinen konkreten Inhalt innerhalb der existierenden differentiellen Struktur haben. Laclau ver-

weist auf das Beispiel des Begriffes ›Gerechtigkeit‹:<sup>110</sup> die Forderung nach Gerechtigkeit ist schwer mit einem materialen Gehalt zu versehen, vielmehr organisiert sie – als ›leerer Signifikant‹ – eine Allianz von *demands*, die gegen verschiedene ›Ungerechtigkeiten‹ gerichtet sind. Laclau betont dabei, dass es sich hier nicht um einen *abstrakten* Begriff handle, weil er nicht die *Gemeinsamkeiten* der verschiedenen *demands* organisiere. Eine populistische Bewegung, die sich nur auf den gemeinsamen Kern aller miteinander in Äquivalenz gesetzten Forderungen, begründete, hätte sehr wahrscheinlich keinen Gehalt mehr. Vielmehr *produziere* der leere Signifikant die Äquivalenz. Man kann dies nachvollziehen: die heutigen Populismen sind bekannt als Sammelbecken so heterogener politischer und sozialer Forderungen, dass bisweilen unter einem Banner sich miteinander völlig unvereinbare Ideen zusammenzuscharen scheinen. Damit dies möglich ist, darf dieses Banner keine konkrete Signifikanz, keinen materiellen Inhalt besitzen. Folgt man Laclau, so ist die völlige Inhaltsleere populistischer Schlagworte geradezu deren Wesen, das es einer populistischen Bewegung erst ermöglicht, eine Frontlinie zu bilden, die die Forderungen ganz unterschiedlicher Fraktionen zu denen eines ›Volkes‹ zusammenschließt, was Laclau als die Bildung einer Kette von Äquivalenzen bezeichnet. Daraus ergibt sich eine weitere interessante Konsequenz: wenn dieser organisierende Signifikant › leer‹ ist, so kann er – als »failed totality«<sup>111</sup> – auch nie ›erreicht‹ werden: es ließe sich nie ein Kriterium angeben, anhand dessen sich entscheiden ließe, ob die Ziele einer populistischen Bewegung bereits erreicht worden sind, zumal ja, wie Laclau hervorhebt, die zu einer Äquivalenz-Kette organisierten *demands* sehr wahrscheinlich nicht alle in gleichem Maße verwirklicht werden können, was auch zu einer Spannung innerhalb des konstituierten ›Volkes‹ führen kann.<sup>112</sup>

Was Laclau so als das Wesen des Populismus beschreibt, lässt sich fassen als die *Produktion eines Antagonismus*. Laclau hebt hervor, dass – anders als in den Freund-Feind-Theorien der 20er-Jahre – »the resistance of the antagonized force cannot be logically derived from the form of the antagonizing one«.<sup>113</sup> Wer die Antagonisten einer antagonistischen Auseinandersetzung sein werden, lässt sich nicht anhand ihrer vorgängigen Identitäten voraussagen – vielmehr sind diese Identitäten selbst das Resultat einer signifikanten Operation, die geeignet ist, eine antagonistische Situation entlang der Grenzen eines *leeren* Signifikanten zu schaffen. Dies radikaliert die Gramscianische Hegemonie insofern, als das von Laclau und Mouffe beklagte ökonomische Residuum hier völlig zu Gunsten einer eigengesetzlichen signifikanten Praxis beseitigt wird, und trägt der Strategie des FMK insofern Rechnung, als Laclau den konstituierten Antagonismus von vornherein auf einen ›leeren‹ und sogar ›flottierenden‹ – d.i. in einem ständigen Verschiebungsprozess sich befindlichen – Signifikanten basiert.

Der Ortega-Gramscianische Vorbehalt der Rationalität der Massen erfährt dabei eine Neuinterpretation. Laclau hebt hervor, dass die meisten Theorien des Populismus diesem Vagheit zuschreiben und ihn als ›bloße Rhetorik‹ gegen die Logik ratio-

naler Agenten stellen.<sup>114</sup> Laclau begegnet diesem Vorwurf mittels einer logischen Inversion: die Vagheit des Populismus könnte sich als eine Konsequenz der Vagheit der sozialen Realität<sup>115</sup> herausstellen und ebenso könnte sich erweisen, dass »the field of logic fails to constitute itself as a closed order, and rhetorical devices are necessary to bring about that closure«.<sup>116</sup> Der Populismus wäre damit weit entfernt davon, eine Verfallsform sozialer Auseinandersetzung zu sein, vielmehr machte er deren genuine Wirkmechanismen nur explizit. Die ›Vereinfachungen‹ des Populismus, argumentiert Laclau, seien notwendige Voraussetzung jeder politischen Handlung. Die klassische Vorstellung von den logisch-rationalen Agenten, die der aufklärerisch-demokratische Gedanke implizit oder explizit stets voraussetzte, wird damit sehr weitgehend in Frage gestellt, und diese Rationalität wird rekonzeptualisiert als Auswirkung hegemonialer Operationen, als deren Wirkprinzip sich emblematisch der ›leere Signifikant‹ begreifen lässt.

Diese Modifikation resultiert schwerlich überraschend darin, dass Laclau in seiner Herleitung des Populismus nicht auf Ortega, sondern auf Freud rekurriert – und dabei theoretische Purzelbäume schlägt, um zu zeigen, dass sich die Freud'sche Masse auch ohne Führer denken lässt, da bereits Freud erwähnt hatte, dass die Masse ›auf der Suche nach‹ einem Führer oft bereits mit jemandem zufrieden sei, der die *eigenen Qualitäten* in besonders prägnanter Ausprägung besitze, woraus Laclau die Möglichkeit eines *primus inter pares* ableitet.<sup>117</sup> Ebenso wenig überraschend füttert Laclau die signifikante Ebene mit einem prinzipiellen *affektiven* Bestandteil an, den er vorgibt Saussure zu entnehmen,<sup>118</sup> der sich aber letztlich in seiner Darstellung Saussures erneut erst durch Rekurs auf Freud seine psychoanalytisch-unbewusste Ebene erheischt.<sup>119</sup>

Chantal Mouffe ihrerseits hat nachfolgend vornehmlich die Kategorie der ›radikalen Negativität‹<sup>120</sup> betont und ist nicht müde geworden, nahezu jedem lebenden Sozialtheoretiker vorzuhalten, er habe das Wesen des Politischen nicht verstanden. Sie schließt an Laclaus These an, dass die beiden antagonistischen Pole nicht »dem-selben Repräsentationsraum an[gehören]«,<sup>121</sup> was wir oben in Form der These kennengelernt hatten, dass der organisierende leere Signifikant nichts als das ›Außen‹ bezeichne. Daraus folgt nun, dass die ›Auseinandersetzung zwischen miteinander im Widerspruch stehenden hegemonialen Projekten, die darauf abzielen, ihre jeweilige Sichtweise des Gemeinwohls als die ›wahre‹ Inkarnation des Universellen darzustellen, [...] niemals enden [wird]«.<sup>122</sup> Man kann die zugrundeliegende These der ›radikalen Negativität‹, die sich bei Laclau in der Form findet, dass »there is no totalization without exclusion«,<sup>123</sup> als eine Rekapitulation des uns bereits bekannten Arguments gegen jede universale Identität lesen: diese könnte sich nicht konstituieren, weil sie sich von nichts *anderem* unterschiede. Jedes ›hegemoniale Projekt‹ und jede *totalization* in Form einer Konstitution eines Volkes beruht auf der Differenzierung zu einem Anderen und kann daher nie zu einer Universalität gelangen, die den Antagonismus beseitigen könnte.

Daraus folgt für Mouffe nun die Notwendigkeit, diesen essentiellen Antagonismus nicht in offene Feindschaft umschlagen zu lassen, sondern in so geregelte Bahnen zu lenken, dass ein zivilisierter ›Wettkampf‹ zwischen den verschiedenen Positionen möglich bleibt, den sie »Agonismus«<sup>124</sup> nennt. Nur so könne »die für jedwede Politik konstitutive Unterscheidung zwischen ›uns‹ und ›denen‹ so gestaltet werden [...], dass sie mit der Anerkennung des Pluralismus vereinbar ist.«<sup>125</sup>

Weiterhin hat Mouffe vorgeschlagen, aus der Irreduzibilität der antagonistischen Situation die Konsequenzen zu ziehen und den aktuellen ›populistischen Moment‹ produktiv zur Bildung einer linkspopulistischen Allianz zu nutzen, der sich den Thatcherismus zum Beispiel nehmen könnte,<sup>126</sup> um »eine Mehrheit des Volkes hinter sich zu scharen, um an die Macht zu kommen und eine progressive Hegemonie aufzubauen«.<sup>127</sup> Der Ansatz ist freilich nach der Rekonzeptualisierung der rationalen Komponente der Massenidee und dem Postulat der prinzipiellen Unendlichkeit antagonistischer Situationen aufgrund der ontologischen Dimension radikaler Negativität und insbesondere nach der Konzeptualisierung der *Produzierbarkeit* antagonistischer Pole durch Äquivalenzketten nur konsequent, wiewohl der zynische Klang abzuschrecken vermag.

Freilich mag es sein, dass diese Strategie der Zeit nur angemessen ist. Colin Crouch hat in einer bekannten Arbeit postuliert, der »demokratische Moment« sei längst vorbei – tatsächlich habe er wohl in der Mitte des 20. Jahrhunderts stattgefunden, und wir befänden uns heute bereits im Stadium der *Post-Demokratie*. Crouch's Analysen sind sicherlich nachvollziehbar und beschreiben, was sich in jedem Wahlkampf derzeit besonders prägnant beobachten lässt und dem Beobachter stets ein unheimliches Gefühl einflößt. Nach dem Verschwinden der herkömmlichen Milieus – in Crouch's Darstellung insbesondere der traditionellen Arbeiterklasse – ähneln politische Parteien und deren Vertreter immer stärker Verkäufern: »more resembling shopkeepers than rulers, anxiously seeking to discover what their ›customers‹ want in order to stay in business.«<sup>128</sup> Da die Forderungen der Wählerschaft nicht mehr durch die jeweiligen Milieus stabilisiert werden, sind sie sehr viel variabler und zugleich schwerer zu beobachten, was dazu führt, dass politische Parteien zu Mitteln der *Marktforschung* greifen, um ihr Wahlprogramm an die Wünsche der Wähler anzupassen. Eine klassische Vorstellung der Demokratie wird dabei invertiert: die Parteien entstehen nicht mehr als »parliamentary arm«<sup>129</sup> einer sozialen Bewegung, als Repräsentation einer bereits existierenden sozialen Gruppe, die deren Interessen vertritt, sondern sie existiert vielmehr vorgängig und sucht sich eine Wählerschaft. Crouch betont, dass diese post-demokratische Politik durchaus nicht anti-demokratisch ist, es aber zur selben Zeit schwierig sei, sie überhaupt als Demokratie zu bezeichnen, »because so many citizens have been reduced to the role of manipulated, passive, rare participants.«<sup>130</sup>

Man kann sich nun durchaus fragen, ob nicht die Idee der Demokratie in gewisser Weise all diese Konsequenzen immer bereits in sich trug. Sie beruhte in ih-

rer aufklärerischen Form auf einem Bild freier und rationaler Individuen, die wenn nicht zu einem Konsens, dann doch zu einem Kompromiss gelangen wollten. Ob nun aber in der Geschichte der Demokratie alle wahlberechtigten Individuen stets alle Fragestellungen, über die sie abstimmen durften, überhaupt *verstanden* und in ihren Implikationen durchdrungen hatten, darf man getrost in Frage stellen. Stabilisierend wirkte sich die Existenz sozialer Milieus aus, die zwar nicht zwangsläufig das Verständnis oder die Rationalität der Individuen mehrten, jedoch imstande waren, sie darüber zu informieren, welche Haltungen zu konkreten politischen Fragen von ihnen erwartet wurden. Gramsci beschrieb dieses Phänomen einmal als eines von Komplexitätsreduktion via Delegation: man könne ja nicht von jedem Einzelnen erwarten, seine politische Meinung auch vertreten zu können, es sei genug zu wissen, dass es jemanden innerhalb seiner Gruppe gebe, der es könne.<sup>131</sup> Nun entfällt jedoch dieser Stabilisierungsmechanismus mit dem Verschwinden traditioneller Milieus im selben Maße, in dem die Fluktuation sozialer Identitäten zunimmt. Darauf antworten die heutigen ›Volksparteien‹ dadurch, dass sie die Forderungen nahezu beliebiger Wählergruppen in ihr Profil inkorporieren, um anderen Parteien keinen *unique selling point* zu überlassen. Die Wähler geraten dabei, wie Crouch zutreffend festgestellt hat, immer mehr in die Rolle der manipulierbaren und manipulierten *Masse*, die die Massentheorien des 20. Jahrhunderts noch für eine Verfallserscheinung der Öffentlichkeit gehalten hatten. In vieler Hinsicht erscheint jedoch zugleich diese ›Post-Demokratie‹ als die reinste Form von Demokratie, die es bislang gegeben hat, da sie tatsächlich die individuelle Meinungsbildung jedes Einzelnen verlangt und nicht eine repräsentative Form eines Konfliktes sozialer Gruppen darstellt. Sie stößt dabei auf das Problem aller Aufklärung: die Rationalität freier Individuen kann nicht produziert werden – und dies legt im Umkehrschluss die Konzeption der parasitären Strategie nahe, dann lieber die Rationalität der Effizienz zu opfern, und die Menschen, wenn man sie schon logisch nicht zum freien Denken erziehen kann, sie dann wenigstens zum ›richtigen‹ Denken zu erziehen.

## § 16 Kommunikationsguerilla

Die Strategie der Produktion antagonistischer Pole beruht nicht zuletzt auf der – sicher nicht völlig kontrafaktischen – Beobachtung, dass taktisch geschickte Kommunikationsakte geeignet sind, die Meinung der Kommunikationspartner zu beeinflussen. Die alltäglichsten Instanzen solcher taktischen Kommunikation nennt man *Werbung*, doch existieren unzählige weitere solcher Taktiken. Deren Kanäle wiederum nennt man *Medien* und bekanntlich haben diese in den letzten hundert Jahren eine Vervielfältigung erfahren, die sich zu keinem Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte irgendjemand auch nur hätte erträumen können.

Marshall McLuhan gilt gemeinhin als der erste wichtige Analyst dieses Phänomens, wohl nicht zuletzt aufgrund seiner Begabung dafür, Schlagworte mit hohem Wiedererkennungswert zu ersinnen. Seine These vom globalen Dorf, das auf die Gutenberg-Galaxis folgte, zusammen mit der Parole, das Medium sei die Botschaft, entwerfen insbesondere im Zusammenhang mit dem Ortega-Gramscianischen Theorem von der Herrschaft der öffentlichen Meinung ein Problemfeld, das sich durch das Aufkommen des Internets in diesem Jahrtausend radikalisiert.

McLuhans legt zunächst nahe, dass völlig unabhängig vom Inhalt des Mediums dieses selbst bereits eine Botschaft sei,<sup>132</sup> da jedes Medium als ›Prothese‹ des Menschen diesen durch seine bloße Existenz verändere. McLuhans Vision der Medien als künstlicher Erweiterungen der menschlichen Konstitution gewinnt vor dem Hintergrund der heutigen Nutzung von Smartphones eine Plausibilität, die sie in den 1960er Jahren noch kaum haben konnte. McLuhan postuliert nun, dass das Aufkommen neuer Medien nicht vorhersagbare kulturelle Auswirkungen haben müsse. Auch diese These gewinnt im Zeitalter ›sozialer Medien‹ eine neue Valenz.

Dass damit die modernen Medien prädestiniert sind, zu einem Werkzeug der Produktion von Identitäten als antagonistischen Polen zu werden, liegt nahe. Insbesondere wirft etwa die Figur der Werbung, wie sie auch Crouch begriff, sehr prägnant Fragen nach der faktischen Freiheit und Vernunft ihrer Adressaten auf. Diese Fragestellung wird durch das neuerliche Auftreten von ›Influencern‹ verschärft. Konstituieren, so lässt sich fragen, ebenso Werbung wie die werbehähnlichen Formen, die die meisten Varianten öffentlicher Kommunikation angenommen haben, das Publikum nicht als ein Subjekt, dessen hauptsächliches Merkmal erneut die Suggestibilität zu sein scheint?

Umberto Eco hat als Antwort auf diese Fragestellung eine Taktik skizziert, die diese Konstitution zu destabilisieren geeignet sein soll. Eco, der zunächst als Semiotiker in Erscheinung getreten war, entwickelt ein Modell, das später Stuart Hall zu enormer Bekanntheit bringen sollte. Alle zeichenhafte Kommunikation, so lautet das Argument, beruht auf einem doppelten Codierungsprozess: zunächst selegiert der ›Sender‹ einer Nachricht deren Botschaft und anschließend encodiert er diese gemäß einem öffentlichen Code, der es dem Empfänger ermöglichen soll, sie anschließend wieder zu dekodieren. Ein prominenter Code ist die Sprache, doch gelingt Kommunikation einer Nachricht ebenso durch Straßenschilder, die das Überholen verbieten. Nun ist jedoch, damit Kommunikation ›gelingt‹, auch auf der anderen Seite, der des Empfängers ein (De-)kodierungsakt notwendig – und niemand kann garantieren, dass Empfänger und Sender denselben Code verwenden. An dieser Stelle konvergiert die Eco-/Hall'sche Theorie partiell mit Derridas – durchaus tiefgreifendem – Modell: ein bestimmtes Verständnis einer Nachricht durch den Empfänger, so die Moral der Geschichte, kann nicht durch den Sender garantiert werden.

Auf diesem semiotischen Modell aufbauend rekapituliert Eco nun die Thesen McLuhans und verweist darauf, dass »[w]enn einer jeden Tag so viele Nachrichten, wie der verfügbare Raum erlaubt, so abfassen muß, daß sie für ein breites, über ein ganzes Land verstreutes Publikum von unterschiedlicher Klassen-, Interessen- und Bildungslage verständlich sind, [...] es um die Freiheit des Schreibenden schon geschehen [ist]: Die Inhalte der Nachrichten hängen nicht mehr vom Autor ab, sondern von den technischen und sozialen Determinanten des Mediums.«<sup>133</sup> Dies greift McLuhans These von den kulturellen Auswirkungen der Präsenz des Mediums und auch die Möglichkeit der negativen Konsequenzen daraus auf die Freiheit explizit auf, verkehrt jedoch letztere: es ist die Freiheit des *Autors* und nicht etwa des Rezipienten, die durch die Medien tatsächlich negiert wird. Wer für die Bild-Zeitung schreibt, dem wird sich die Möglichkeit philosophische Betrachtungen zu verfassen nur in seiner Freizeit eröffnen.

Dagegen stellt Eco heraus, dass aus dem semiotischen Modell umgekehrt ein irreduzibler »Rest von Freiheit«<sup>134</sup> folgt, der auf Seiten des Empfängers verbleibt: »nämlich [die Botschaft] anders zu lesen [Herv. i. O.].«<sup>135</sup> Wie wir gesehen hatten, lässt sich das Verständnis einer Nachricht nicht unter eine Regel bringen, da ihr Inhalt völlig vom Code abhängt, den der Interpret verwendet. Eco führt das Beispiel des Satzes »No more« an und verweist darauf, dass für einen Italiener der Satz keineswegs »nie mehr« bedeute, sondern »keine Brombeeren« oder auch »nein, ich ziehe Brombeeren vor«.<sup>136</sup>

Dieses Beispiel mag humoristisch erscheinen, doch illustriert es prägnant den fundamentalen Sachverhalt, dass die bloße Präsenz von Zeichen nicht geeignet ist, den Adressaten zu irgendeinem Verständnis zu zwingen – oder gar dazu, sich die Botschaft zu eigen zu machen. Damit ist nicht gesagt, dass die ›Massenmedien‹ nicht geeignet seien, die ›Massen‹ zu beeinflussen, doch sehr wohl, dass sie letztlich ihren eigenen Erfolg nicht garantieren können.

Eco leitet nun aus dieser Situation die Möglichkeit einer ›Guerillataktik‹ ab, die man gegen die Strategie der Politiker, Erzieher und Kommunikationswissenschaftler stellen könne. Diese seien der Meinung, »um die Macht der Medien zu kontrollieren, müsse man zwei Momente der Kommunikationskette unter Kontrolle bekommen, nämlich die Quelle und den Kanal«.<sup>137</sup> Diese ›Strategie‹ ist freilich nach dem semiologischen Modell von vornherein falsch gedacht, da sie das entscheidende Moment der Kommunikation nicht kontrollieren kann: die Dekodierung durch den Rezipienten. Die Guerillataktik, die Eco dagegen aufbieten möchte, zielt auf den Rezipienten ab: »Die Schlacht ums Überleben des Menschen als verantwortlichem Wesen im Zeitalter der Massenkommunikation gewinnt man nicht am Ausgangspunkt dieser Kommunikation, sondern an ihrem Ziel.«<sup>138</sup> Eco skizziert nun eine ›ergänzende‹ Kommunikation, die darauf beruht, mit jedem »Mitglied [des] weltweiten Publikums [...] über die Botschaft im Augenblick ihrer Ankunft zu diskutieren, im Licht einer Konfrontation der Empfängercodes mit denen des Senders.«<sup>139</sup> Er hebt

hervor, dass das Ziel dieser Diskussion keineswegs »eine neue und noch viel schlimmere Form von Kontrolle der öffentlichen Meinung« sei, sondern »ein Handeln, das die Adressaten der Medien dazu bewegt, die Botschaft und ihre vielfachen Interpretationsmöglichkeiten zu kontrollieren.«<sup>140</sup> Freilich stellt sich hier unmittelbar die Frage, ob Eco nicht eben jene Erziehung zur Vernunft anvisiert, an deren Konzeption die Aufklärung so oft gescheitert war, doch steht hier etwas anderes auf dem Spiel. Was Ecos Ansatz von dieser unterscheidet, ist, dass er mit der Freiheit des Rezipienten beginnt: Es ist eben diese irreduzible Freiheit, die erst die Möglichkeit einer Kommunikationsguerilla eröffnet, und deren Ziel ist nicht etwa die Produktion eines bestimmten ›vernünftigen‹ Verständnisses, sondern sie kann allein eines leisten: »zeigen, daß sich die Botschaft sehr verschieden interpretieren läßt.«<sup>141</sup> Damit wäre Aufgabe solcher Kommunikationsguerilla letztlich der *Erhalt* der individuellen Freiheit durch Aufweis ihrer Unzerstörbarkeit: es gilt, dem Rezipienten zu zeigen, dass jede Nachricht ein schier unerschöpfliches Reservoir an Interpretationsmöglichkeiten mit sich trägt, – und ihm damit seine Freiheit zu *bewahren*, die durch seine reziproke Beziehung zum Sender bedroht wird, welcher selbst seiner Freiheit durch das Aufkommen der Massenmedien beraubt wurde. Freilich lässt sich durch diese Taktik niemals ›Vernunft‹ produzieren, doch immerhin der Erhalt einer Freiheit wird so konzipierbar, die die Aufklärung noch für unveräußerlich gehalten und die modernen Massentheorien für nichtig erklärt hatten. Doch stößt Eco auf logistische Schwierigkeiten, da schlicht nicht klar ist, wie eine solche ›Aufklärung‹ über die Uneindeutigkeit von Botschaften gelingen könnte, und seine vagen Anspielungen auf die Studentenbewegungen, die zum Ausgangspunkt einer Entwicklung neuer Kommunikationsformen werden könnten,<sup>142</sup> sind dabei kaum hilfreich. Doch ist die Idee der Kommunikationsguerilla deswegen bemerkenswert, weil sie sich als die finale Form des Dilemmas aller Aufklärung begreifen lässt. Es bleibt dabei: Vernunft kann nur als freie sein, daher kann sie nicht gelehrt werden – doch bedarf noch diese gedankliche Freiheit selbst der Verteidigung, und möglicherweise ist umgekehrt ihre Mehrung die einzige Form der Förderung der Vernunft, die logisch möglich ist. Ist dies der Fall, gewinnt Ecos Idee der Kommunikationsguerilla tatsächlich die Valenz eines Mittels in der »Schlacht ums Überleben des Menschen als verantwortlichem Wesen im Zeitalter der Massenkommunikation«,<sup>143</sup> und dann bedarf sie einer weiterführenden Ausarbeitung, da die logistischen Schwierigkeiten der Methode systematischen Charakter anzunehmen scheinen, stellt man sich vor, man wollte mit den Menschen Diskussionen über den Interpretationsspielraum jeder öffentlich übermittelten Botschaft beginnen. Man scheiterte erst zuletzt an der Masse der Botschaften und schon zuvor an der Freiheit der Menschen, die ihnen erlaubt, dieses Diskussionsangebot dankend abzulehnen – und spätestens hier stieße man wieder auf das alte aufklärerische Dilemma.

Ein erster interessanter Hinweis stammt hier – durchaus überraschend – von Jean Baudrillard. Dessen ganz persönliche Dystopie präsupponiert bekanntlich die

Ersetzung der Referenz aller Zeichen durch einen semiotischen Modus von Simulation und liest sich oft wie eine Eulenspiegelei auf Derrida'schen Gedanken. Was bei Derrida die systematische Uneinlösbarkeit der Signifikanz war, wird für Baudrillard zu einem geschichtsphilosophischen Prozess der Ablösung der Signifikanten von der Realität und der Erschaffung einer postmodernen Spiegelwelt, an deren Radikalität McLuhan sicherlich seine Freude gehabt hätte.

Diese Dystopie liegt auch Baudrillards Aufsatz »Kool Killer« zugrunde, der die Stadt – der 1970er Jahre – ebenso verwandelt begreift: sie sei nicht mehr »von roten Gürteln aus Fabriken und an der Peripherie gelegenen Arbeitersiedlungen [umgeben]«<sup>144</sup> und sei nicht mehr der Raum des Klassenkampfes, sondern vielmehr »ein Vieleck aus Zeichen, Medien und Codes«,<sup>145</sup> das »Ghetto des Fernsehens und der Werbung«.<sup>146</sup> Interessant ist nun allerdings Baudrillards Interpretation des Phänomens der New Yorker Graffitis. Diese begreift er als eine Attacke auf »die Medien in ihrer Form selbst [...], also in ihrer Produktions- und Verteilungsweise. Und zwar eben deshalb, weil die Graffiti keinen Inhalt, keine Botschaft haben. Es ist diese Leere, die ihre Kraft ausmacht.«<sup>147</sup> Die schiere grafische Kraft der Graffiti tritt in dieser Sichtweise zurück hinter ihre offenkundige Bedeutungslosigkeit. Charakteristischerweise verpasst Baudrillard hier seine eigene Pointe, wenn er auf die »Produktions- und Verteilungsweise« der Medien hinweist, gegen die sich die leeren Signifikanten wenden – denn, was die ›Leere‹ der Graffitis ausmacht, erhalten diese ja erst durch die Rezeption oder besser: Unrezipierbarkeit. Vor dem Hintergrund der Eco'schen Überlegungen hingegen gewinnen Baudrillards Beobachtungen eine systematische Valenz: die Graffiti, die auf eine geradezu schreiende Art und Weise nichts sagen, scheinen eine Form von Kommunikation darzustellen, die den Rezipienten zumindest auf eine defiziente Form eben des Zusammenhangs hinweisen, den Eco durch Diskussion der verstandenen Botschaft aufzeigen möchte: dass das Graffiti *nicht* verstanden wird, zeigt, dass es nicht eindeutig verstanden wird, seine Opazität ist eine Form von Polysemie. Immerhin lassen sich die Signifikanten der Graffitis auf unendlich viele Arten interpretieren – und darin wird ihre Weigerung, eine Botschaft zu übermitteln, zu einer Form der Kommunikationsguerilla, wie sie Eco skizziert hat. Sie trägt hierin allerdings noch einen Makel mit sich: das Aufzeigen der Polysemie gelingt hier nur um den Preis der totalen Unterbrechung der Kommunikation. Man kann den Eindruck gewinnen, dass sich hier erneut das Dilemma der Aufklärung rächt: die totale Freiheit ist die totale Unbestimmtheit. Nichtsdestoweniger scheint die Baudrillard'sche Beobachtung zumindest die Möglichkeit einer Form von Kommunikation nachzuweisen, die den Rezipienten auf deren eigene Mechanismen verweist und ihn damit in seiner Freiheit stärkt. Freilich ist es gerade die Radikalität dieser Form von Kommunikation, die sie leicht in Schweigen umschlagen lassen kann – nichts ist leichter, als die Graffitis, die man im Vorbeifahren sieht, als bloße Farbe zu betrachten.

Es stellt sich daher die Frage, ob sich nicht eine Form von Kommunikation konzipieren ließe, die einen ähnlichen Effekt zu erzielen geeignet ist, ohne dabei Gefahr zu laufen, den eigenen Charakter als Kommunikationsakt zu verwirken. Vielversprechende Kandidaten solcher Kommunikation scheinen einige letztthin neu erstarkte Formen von Satire darzustellen. Ein in Deutschland in den sozialen Medien sehr beliebtes Format wird etwa durch die Artikel der Online-»Zeitung« *Der Postillon* repräsentiert. Diese Artikel werden in täuschend echter Aufmachung als Zeitungsartikel verbreitet und von den Lesern regelmäßig für bare Münze genommen. Der Inhalt ist in vielen Fällen durchaus traditionell humoristisch, es mischen sich darunter jedoch Meldungen wie diese vom 26. April 2021:

»1986: Tschernobyl-Leugner demonstrieren gegen Strahlensexistenz und Kohl-Diktatur

*Anlässlich des 35. Jahrestag der Reaktorkatastrophe von Tschernobyl präsentieren wir eine Archivmeldung aus dem Postillon (bzw. Westillon) vom 4. Mai 1986 [Herv. i. O.].*

Bonn (dpo) – Acht Tage nach der Reaktorkatastrophe in Tschernobyl sind heute insgesamt 150 Demonstranten in der Bundeshauptstadt auf die Straße gegangen, um gegen die aus ihrer Sicht völlig überzogene Panik vor nuklearer Verstrahlung zu protestieren. Sie forderten lautstark, alle Strahlenschutzmaßnahmen sofort aufzuheben. [...] Andere wie Helga Röhmbach leugnen die Reaktorkatastrophe in Tschernobyl komplett: »Wer weiß, ob das überhaupt stimmt, dass da ein Atomkraftwerk explodiert ist! Ich kenne niemanden, der dabei war und das bestätigen kann«, beschwert sie sich. [...] Andere Demonstranten behaupten, dass Jod-tabletten, die mancherorts gegen radioaktive Strahlung verteilt werden, Mikro-Disketten enthielten, mit denen die geheime Weltregierung die Kontrolle über den Körper übernehmen könne.«<sup>148</sup>

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive sind hier sicherlich die Auswirkungen des Barthes'schen *effet de réel* zu betonen, der sowohl durch die Struktur des Textes – etwa die Ortsangabe »Bonn«, das minimal abgewandelte Agenturkürzel oder die charakteristischen Wendungen journalistischen Schreibens – als auch durch Signifikanten wie den Namen »Helga Röhmbach« erzeugt werden.

Seine spezifische Semantik gewinnt der Text freilich hauptsächlich aus seinem historischen Erscheinungskontext und seiner Imitation gängiger Verschwörungstheorien zu Zeiten der Covid-19-Krise. Hierin liegt nun auch seine Valenz als Beitrag zur Kommunikationsguerilla: die schiere Übermacht der Parallelen ist geeignet in der Rezeption zunächst eine unwiderstehliche komparative Operation zu evozieren, um sodann in der minimalen Übersteigerung der Absurdität der fiktiven Vergleichsmomente ein Stutzen zu erzeugen. Die Vorstellung etwa, dass in den 1980er-Jahren die Idee von »Mikro-Disketten« Überzeugungskraft gehabt haben könnte, scheint so unwahrscheinlich, dass sie die Plausibilität des gesamten Textes verdächtig macht. Was zunächst als ein kurioser Fall von historischer Parallelität erscheint,

wird zur suspekten Konstruktion, was sich in Leserbriefen äußert, die den Wahrheitsgehalt in Frage stellen. Dies ist die erste Ebene, auf der der Text operiert: er ist eine Übung in sogenannter ›Medienkompetenz‹, indem er noch sehr naiven Lesern die Diskussion geradezu aufzwingt, die Eco imaginierte: im Herstellen des Verdachtsmoments erzeugt er eine Rezeptionssituation, in der der Rezipient sich seiner Rezeptionsfreiheit vergewissern kann, und man kann hoffen, dass dieser Moment Generalisierungspotential hat.

Auf einer zweiten Ebene versucht der Text etwa durch den impliziten Vergleich der Aussagen, man kenne keinen Fall von Corona auch nur aus zweiter Hand und man kenne keinen Augenzeugen der Tschernobyl-Katastrophe, erstere als vergleichbar irrational zu markieren. Die diskursive Macht dieser Taktik muss man wohl als vergleichsweise gering einschätzen, da ihr die implizite Gewalt der ersten Ebene fehlt, die erst durch die unwillkürliche Komplizenschaft mit dem Rezipienten entsteht. Den Guerilla-Charakter der Kommunikation wahrzunehmen kann der Rezipient kaum umhin – wiewohl selbst dies Einigen gelingt – und liegt sogar in seinem eigenen Interesse. Den Vergleich der zweiten Ebene nachzuvollziehen mag er noch gezwungen sein, doch dessen Rationalitätsmaßstab zu übernehmen, kann er sich guten Gewissens weigern. Die zweite Ebene verliert in ihrer Plumpheit die revolutionäre Schärfe. Das Beispiel zeigt jedoch, dass – wiewohl Rationalität weiterhin unter keine Regel zu bringen ist – bestimmte Akte von Kommunikationsguerilla einen Erfolg in der Mehrung der Freiheit der Rezipienten zeitigen können.

Der Konvergenzpunkt des zurückliegenden Kapitels ist sicherlich die Figur der Kreuzung von Freiheit und Rationalität, die in einem unauflösbaren Verhältnis zueinander stehen: Rationalität soll seit der Aufklärung als Agieren eines freien Individuums gedacht werden, doch bedingt dies, dass sie weder erzwungen noch unter eine Regel gebracht werden kann. Die Idee der Massen verkehrte davon ausgehend das aufklärerische Dogma in sein Gegenteil und postulierte als inversen Konvergenzpunkt die Kreuzung von Irrationalität und Suggestibilität, was die Strategie der Produktion von Bewusstsein zu ganz neuer Bedeutung gelangen ließ. Nun legt die aufklärerische Idee natürlich beides nahe: die schiere Möglichkeit dieser Strategie wie auch ihre Unfähigkeit, die eigenen Ergebnisse zu garantieren. An diesem Punkt setzen die oben besprochenen Guerilla-Taktiken zur Mehrung der Freiheit an, die freilich an der zugrundeliegenden strategischen Situation nichts ändern können, wenn anders das aufklärerische Dogma halten soll, dass Rationalität frei sein muss, will sie sich nicht selbst verlieren.

## IV. Schweigen

---

In seinem 1995 erschienenen Buch *Das Unvernehmene* hat Jacques Rancière einen Begriff von Politik skizziert, den man im Kontext unserer Untersuchung als ein *Differential* des Antagonismus beschreiben könnte. Er kontrastiert dabei die Politik der ›Polizei‹ und möchte unter dieser fassen, was man gemeinhin sich häufig unter Politik vorstellt: die »Gesamtheit der Vorgänge, durch welche sich die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung vollzieht.«<sup>1</sup> Diese eigenwillige Umbenennung ergibt sich aus dem Umstand, dass Rancière neben dieser ›Verteilung der Mächte‹ unter den Parteien eine weitere »[Logik] des menschlichen Zusammenseins«<sup>2</sup> kennt: jene, der er den Namen ›Politik‹ vorbehalten will. Diese definiert sich geradezu über die Polizei, sie sei nämlich »diejenige [Tätigkeit], die die sinnliche Gestaltung zerbricht, wo die Teile, Anteile und die Abwesenheiten der Anteile sich durch eine Annahme definieren, die darin *per definitionem* [Herv. i. O.] keinen Platz hat: die eines Anteils der Anteillosen.«<sup>3</sup> Dieser ›Anteil der Anteillosen‹ ist für Rancière geradezu der Ursprung der Politik als solcher und er versucht zu zeigen, dass die griechische Idee der Demokratie eben diese Geltendmachung eines Anteils der Anteillosen darstellte: die Figur des *demos* sei die Aussage, dass eben jene, die keinen Anteil haben – die weder reich (*oligoi*) noch die ›Besten‹ (*aristoi*) sind – doch einen Anteil haben, und zwar die Gleichheit. Und da die Aussage ja nicht ist, dass nur die gleich sind, die nicht im Orwell'schen Sinne gleicher sind, sondern dass *alle gleich* sind, kann Rancière formulieren, dass »dieser Teil, der keiner ist, [...] seinen Namen – den Namen der unterschiedslosen Masse der Männer ohne Eigenschaften – mit den Namen der Gemeinschaft selbst gleich[setzt]«.<sup>4</sup> Die Demokratie ist die eigentliche Form der Politik in ihrer Reklamierung eines Anteils der Anteillosen und der Gleichsetzung des Volkes mit der ganzen Gemeinschaft »im Namen des Unrechts, das ihm von den anderen Teilen angetan wird«.<sup>5</sup> Die Figur des Anteils der Anteillosen wird so paradigmatisch exemplifiziert in der griechischen Idee des *demos* ist aber für Rancière letztlich die Gestalt der Politik selbst. Politik geschieht dort, wo die bestehende ›Aufteilung der Anteile‹ an sich in Frage gestellt wird. Diese wiederum begreift Rancière durchaus nicht ausschließlich ökonomisch oder als Anteile an ›Macht‹. Die Natur der Anteile, in deren

Reklamation die Politik geschieht, wird klar, wenn er beispielsweise ausführt, dass »[d]ie Politik [...] zuerst der Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne, über das Dasein und die Eigenschaft derer, die auf ihr gegenwärtig sind«,<sup>6</sup> sei. Im Anschluss an eine aufklärerischen Reinterpretation der Fabel des Menenius Agripa legt Rancière nahe, dass die Pointe des legendären Geschehens sei, dass die Fabel vom Bauch und den Gliedern, die ja angelegt war, eine Ungleichartigkeit von Patriziern und Plebejern zu suggerieren, performativ ihre Absicht verfehlten musste, da »der notwendige Sinn, diese Aufteilung zu verstehen, eine gleichheitliche Aufteilung voraus[setze], die die erste ruiniert.«<sup>7</sup> Die Erzählung der Fabel habe aus den Aufständischen, die bis dahin im Grunde noch den Status von Tieren hatten, gleichwertige Gesprächspartner gemacht, die man nicht mehr mit Knüppeln vertreiben konnte, sondern mit denen man argumentieren musste. Hier wird klar, welcher Art der Anteil der Anteillosen ist, den die Politik reklamiert: es ist die Eigenschaft, überhaupt ein Gesprächspartner zu sein. Mehr noch: »Jeder gesellschaftlichen Diskussion, in der es tatsächlich etwas zu diskutieren gibt, ist diese Struktur implizit, [...] wo der Ort, der Gegenstand und die Subjekte der Diskussion selbst strittig sind und zuerst bewiesen werden müssen. [...] Denn die Idee, dass die sprechenden Wesen auf Grund ihrer gemeinsamen Fähigkeit zu sprechen gleich sind, ist eine vernünftige/unvernünftige Idee, unvernünftig in Bezug auf die Art, wie sich die Gesellschaften strukturieren, von den alten heiligen Königreichen bis zu den modernen Expertengesellschaften.«<sup>8</sup> Kurz: bevor eine Diskussion stattfinden kann, muss klar sein, worüber diskutiert wird und wer ihre Teilnehmer sind. Die Politik ist die Erfordnung einer Änderung der Zusammensetzung und des Ziels der Gesprächssituation als solcher.

In der bislang verwendeten Terminologie, ließe sich Rancières ›Polizei‹ als antagonistische Situation beschreiben, als die Auseinandersetzung bereits vorgängig definierter Identitäten in einem statischen Feld. In einer *Kombination* der Elemente der Transzendenz des konkreten Antagonismus und der Produzierbarkeit von Identitäten postuliert Rancière die Existenz einer weitergreifenden Strategie, die geeignet ist, eine gegebene antagonistische Situation in einer Weise zu verändern, die einen neuen ›Anteil der Anteillosen‹ reklamiert und damit einen neuen Gesprächspartner in die Auseinandersetzung induziert. Diese Strategie, der Rancière den Namen Politik vorbehält und die genau da wirkt, wo der Antagonismus auf eine neu zusammengesetzte – weiterhin antagonistische – Situation hin überschritten wird,<sup>9</sup> lässt sich prägnant als das Differential des Antagonismus bezeichnen: als der kurze Moment der Veränderung einer statischen Situation in eine andere. Nun folgt daraus freilich, wie Rancière selbst betont, dass diese im eigentlichen Sinne politischen Momente zum Verschwinden tendieren: »Das bedeutet, dass es nicht immer Politik gibt. Es gibt sie sogar wenig und selten.«<sup>10</sup> Wann immer ein stabiler Antagonismus als Auseinandersetzung von bereits konstituierten Identitäten stattfindet, gibt es keine Politik, sondern nur Polizei. Politik als der Moment der Transzendierung die-

ser stabilen antagonistischen Formation wird dementsprechend nur selten stattfinden und kann sogar völlig ausbleiben. Konsequenterweise analysiert Rancière die zeitgenössische ‚politische‘ Situation, die er statt unter dem Namen der »konsensuellen Demokratie« unter dem der »Post-Demokratie«<sup>11</sup> fassen möchte, als das »Verschwinden der Politik«.<sup>12</sup> Seine Analyse ist der gleichnamigen Formel Crouchs nicht unähnlich, etwa in der These, dass »[a]ls Herrschaft der *Meinung* [Herv. i. O.] [...] die Post-Demokratie zur Aufgabe [hat], die verstörte und verstörende Erscheinung des Volkes und seiner immer falschen Zählung, hinter dem Verfahren einer allumfassenden Vergegenwärtigung des Volks und seiner Teile [...] zum Verschwinden zu bringen.«<sup>13</sup> Die Reduktion der Politik auf Meinungsforschung wird für Rancière so zum Verschwinden der Politik überhaupt, da ihr eigentlicher Prozess, die Konstitution neuer Teilnehmer der Auseinandersetzung in der restlosen Repräsentation des Einzelnen, in der Identifizierung des Volks mit der »Summe seiner Teile«<sup>14</sup> aufgeht.

Die Verortung der ›eigentlichen‹ politischen Auseinandersetzung gerade im Differential des Antagonismus bedingt Möglichkeit des und Tendenz zum Verschwinden der Auseinandersetzung überhaupt. Eine solche Figur des Verstummens der Auseinandersetzung wollen wir nachfolgend als *Schweigen* bezeichnen und zeigen, dass diese Figur eine weitere Strategie – im bekannten Sinne – bildet, die bei Rancière noch als bloßer Grenzwert seiner eigenen Konzeption erscheint, jedoch auch zum Kern einer Konzeption von Auseinandersetzung zu werden geeignet war.

## § 17 Das Ende des Historismus

Der Begriff ›Historismus‹ hat im Deutschen eine bezeichnende Ambiguität, die für den Zusammenhang dieses Kapitels systematische Valenz zu erlangen scheint. Zwei Bedeutungen des Begriffes scheinen nachgerade entgegengesetzte Extreme zu bilden und einander so gründlich auszuschließen, dass es verblüfft, dass ein Wort auf beide Arten verstanden werden konnte. Dies mag wohl der Grund sein, warum die Debatten über den Historismus kaum abreißen wollen und zu so unterschiedlichen Ergebnissen geführt haben. Nun ist es bisweilen schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, dass die extreme Ambiguität nicht einfach zwei Lesarten einer Lautgestalt, sondern vielmehr Ausdruck einer inhärenten Ambiguität des Historismus selbst sein könnten.

Historismus kann einerseits eine Form von historischem Relativismus meinen, die Hayden White gerne mit der Position Carlyles unter dem Schlagwort des »Chaos des Seins«<sup>15</sup> identifiziert und die ebenso eng mit dem romantischen Verständnis der Hermeneutik als Einfühlung in einen Ausdruck fremder Individualität verbunden ist, das Gadamer so wirkungsmächtig kritisiert hat.<sup>16</sup> Die Romantik nahm sich zum Kern eine Vorstellung einer irreduziblen Individualität, die sich sowohl auf Ebene der Person als auch auf der Ebene des ›Volksgeistes‹ etwa finden ließ. Für die ro-

mantische Konzeption der Geschichte musste dies bedeuten, dass die Geschichte in eine Sukzession inkommensurabler historischer Identitäten verfiel, die nurmehr der ›Divination‹ Schleiermachers zugängig waren. Diese Position implizierte stets einen historischen Relativismus, da jede Epoche als Ausdruck von Individualität ihr eigenes Recht reklamieren konnte und es schlechthin keine Warte gab, von der aus man Epochen miteinander vergleichen oder gar miteinander vermitteln hätte können. Die romantische Auffassung der Geschichte lässt sich begreifen als ein historisiertes Nebeneinander individueller Identitäten, die durch ihre radikale Trennung in der Zeit keine antagonistische Situation aufkommen lassen können. Der Fortschrittsgedanke der Aufklärung muss einer solchen Konzeption notwendig fremd bleiben und ebenso suspendiert sie jede Form von universaler Identität, die für die Aufklärung zu so einem zentralen Problem geworden war, von vornherein.

Eine Lesart von Historismus, die der ersten diametral entgegengesetzt ist, besteht in der Idee eines Sinns der Geschichte an sich, die diese mit einer teleologischen Perspektive verknüpft, wie sie sich insbesondere bei Hegel findet.<sup>17</sup> Für diesen war bekanntlich die Geschichte nur oberflächlich eine Auseinandersetzung von »Individualitäten«,<sup>18</sup> welche tatsächlich die »allgemeine Idee«<sup>19</sup> für sich wirken lässt. Die Geschichte stellt sich dar als Auseinandersetzung von Epochen und Nationen, während sie *an sich* die Entfaltung der Begriffe des Weltgeistes auf dem Weg zu sich selbst ist. Die Konzeption lässt sich an der Oberfläche als antagonistisch beschreiben, doch löst Hegel das Problem der universalen Identität durch die Identifizierung der gesamten Geschichte mit der Figur des überindividuellen Geistes selbst.

Der Begriff Historismus changiert damit zwischen zwei entgegengesetzten Lesarten, die wir einerseits als antagonistisch, andererseits als jede Auseinandersetzung suspendierend beschrieben haben. Letztere Lesart verzichtet zudem auf die Idee der universalen Identität *toto coelo*, während erstere sie nur noch in idealistischen Konzeptionen des Weltgeistes verorten kann.

Nun lässt sich diese komplizierte Ambiguität gewissermaßen ›realisiert‹ im historischen Denkens Leopold v. Rankes auffinden, den man nicht zufällig als einen der wichtigsten Vertreter des Historismus zu bezeichnen pflegt. Ranxes Verständnis der Geschichte ist nicht leicht auf einen Nenner zu bringen. Sehr häufig wird es durch das Diktum paraphrasiert, jede Epoche sei unmittelbar zu Gott,<sup>20</sup> was eine prinzipielle Gleichwertigkeit aller historischen Epochen und damit einen starken historischen Relativismus zu implizieren scheint. Zugleich hat aber White darauf hingewiesen, dass Ranke historische Entwicklungen wie den Nationalstaat oder die Religion als »von Gott gegründet«<sup>21</sup> begreift, was zumindest eine gewisse Form von Teleologie bereits nahezulegen scheint, und sich daher für Ranke »der Zustand selbstregierter Nationalstaaten, die in einer umfassenderen Gemeinschaft ebensolcher Machtverhältnisse vereint sind, offenbar als Ende der Geschichte dar[stellt], wie man sie bis zur damaligen Zeit gekannt hatte [Herv. i. O.]. Die Geschichte hört in seiner Gegenwart praktisch auf.«<sup>22</sup> Gadamer hat seinerseits formuliert, dass Rankes

Geschichtsverständnis die Struktur einer ‚Teleologie ohne Telos‘ aufweise und zwar in seiner Orientierung hin auf das Ideal der Universalgeschichte.<sup>23</sup> Ranke hatte sich vehement gegen Hegels idealistische Konzeption der Geschichte als Oberflächenerscheinung der Entwicklung des Weltgeistes gewandt, doch ist umgekehrt trotz aller Sympathie für die romantische Hermeneutik seine Vorstellung von Geschichte nicht die eines unvermittelten Nebeneinanders historisch-individueller Identitäten. Vielmehr sind diese historisch sukzedierenden Identitäten hingeordnet auf den Vermittlungszusammenhang der Universalgeschichte, die bei Ranke die letzte Instanz der universalen Identität darstellt. Die Schnittpunkte zwischen den Epochen sind weiterhin antagonistische Momente, in denen historische Identitäten in Auseinandersetzung eintreten. Solche »Szenen der Freiheit«<sup>24</sup> sind der Ort, an den die Auseinandersetzung in Rankes Konzeption verlagert wird. So schildert er beispielsweise die Ermordung Caesars zunächst als ein historisches Einzelereignis, fasst anschließend jedoch zusammen, er könne in dem Ereignis nur den objektiven Konflikt der großen Interessen sehen. »Der republikanische Gedanke, der in den Geschichten der vergangenen Zeiten wurzelte, erhob sich gegen den monarchischen, der eben in seiner Bildung begriffen war und den Anforderungen der Gegenwart entsprach.«<sup>25</sup> Rankes Historismus ist so ein Balanceakt zwischen dem historischen Relativismus der Romantik und der Teleologie Hegels, der die universale Identität in der Figur der Universalgeschichte aufheben kann, indem er den Antagonismus nicht völlig suspendiert, sondern in die Bruchstellen zwischen den Epochen verfrachtet. Diese Konzeption ähnelt der Rancières sehr und teilt ihre Fragilität. In beiden Konstruktionen findet die Auseinandersetzung – historischer – Identitäten nur noch in Ausnahmefällen statt, während der Rest der Geschichte zu einer statischen Struktur gefriert. Das Ausbleiben neuer ›Szenen der Freiheit‹ ist daher prinzipiell nur eine Frage der Zeit und dies korrespondiert sowohl dem von White konstatierten Ende der Geschichte bei Ranke in dessen eigener Zeit wie auch der Post-Demokratie Rancières, der die Geschichte gewissermaßen 150 Jahre später, in seiner eigenen Zeit nämlich, enden lassen will.

Es ist illustrativ, in diesem Zusammenhang einen Blick auf eine Analyse zu werfen, die einmal mehr unserem historischen Hauptbezugspunkt in den 1920er-Jahren zumindest sehr nahesteht. Benedetto Croce hielt nämlich im September 1930 auf dem Internationalen Philosophenkongress einen Vortrag, der den Titel »Antihistorismus«<sup>26</sup> trug. Croce führte aus, es sei »heute«, d.i. 1930, ein »gewisser Zerfall des historischen Sinnes zu beobachten, wo nicht gar eine ausgesprochen antihistorische Haltung«.<sup>27</sup> Diese wiederum existiere in zwei Ausprägungen, dem Futurismus, der um eines »sprunghaften Fortschritt[s]«<sup>28</sup> willen die Vergangenheit vergessen wolle, und in einer zweiten Variante, die »nach dem Absoluten, Festen, Einigen, nach Erlösung aus der Geschichte«<sup>29</sup> trachte und dazu entweder eine neue Gesellschaftsordnung ersinnen oder eine Restauration anderer Zeiten herbeiführen wolle. Beides bedeutet für Croce »die unmittelbarste Negation der Geschichte, de-

ren eigenste Logik sich den Restaurierungen widersetzt und keine beliebigen Stücke aus sich herausschneiden und ihrem organischen Ablauf entfremden lässt«.<sup>30</sup> Beide Formen also, den Futurismus wie die Restaurierung, betrachtet Croce als Instanzen des ›Antihistorismus‹, was nicht überraschen kann, da beide die Ranke'sche Lösung aufzuheben drängen; ja man kann sogar versucht sein, sie als Tendenzen zu den beiden Extrempolen des Historismus zu betrachten, da der Futurismus Croces antagonistische Züge trägt, während seine Skizze einer restaurativen Position, die sich zum Ziel ein ›absolutes, festes, einiges‹ nimmt, an die Schwärmerei der Romantik für einen hypostasierten Urzustand gemahnt.<sup>31</sup> In jedem Fall illustriert Croces Analyse die Fragilität der historistischen Lösung des Problems der universalen Identität. Wir hatten bereits beobachtet, dass die 1920er-Jahre einen Aufschwung der antagonistischen Konzeption gesehen hatten, die diese zu einer Radikalität erhob, die sie bis dahin nicht gekannt hatte und die sich kaum mit der historistischen Konzeption mehr vereinbaren lassen konnte, die den Antagonismus nur als Differential der Geschichte kannte. Umgekehrt legt Croces Text die Vermutung nahe, dass auch der romantisch inspirierte Gegenpol nach dem Auseinanderbrechen der historistischen Brückenkonstruktion wieder eine historische Eigenvalenz gewinnen musste. Die zugehörige Strategie ist eine, die die Auseinandersetzung restlos suspendiert, und die theoretischen Konstruktionen, die sich dieser Strategie bedienen, werden wir nachfolgend betrachten.

Welche Valenz dieses Auseinanderbrechen des Historismus für die 20er-Jahre hatte, kann man allerdings kaum genug betonen. Ernst Troeltsch hält etwa 1922 fest, dass

»Rankes Hauptwerke und eigentliches Denken [...] in der halkyonischen Stille des Vormärz [entstanden] und so mochte er rasch über die Wertprobleme seines eigenen Standortes in der Kontemplation hinausgehen. [...] In der Gegenwart vollends haben sich die praktischen Kulturprobleme des Momentes fortwährend neu gesteigert und entwickelt. [...] Wir müssen klar und scharf die Bedeutung des Wertproblems, seinen Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Standort, seine Aufstellung und Lösung aus dem historischen Kontext heraus in den Vordergrund stellen und die universalhistorische Kontemplation kann sich erst von da aus als darin mitenthalten und gefordert entwickeln.«<sup>32</sup>

Troeltschs ausführliche Analysen des Historismus gipfeln dementsprechend in einer idiosynkratischen Variante der Wertphilosophie und einer Konzeption von »Kultursynthese«.<sup>33</sup> Die universalhistorische Balance zwischen Romantik und Hegel, die Ranke verwandt hatte, um die Figur der universalen Identität zu erhalten, gibt er dabei auf bezeichnende Art auf. Er bestimmt als zentralen Begriff der Wertlehre den der »Individualität in dem Sinne einer Vereinigung von Fakti-

schem und Idealem«<sup>34</sup> und hält fest, dass darin eine ›grundätzliche Wertrelativität‹ beschlossen sei.

›Wertrelativität ist nun aber nicht Relativismus, Anarchie, Zufall, Willkür, sondern bedeutet das stets bewegliche und neuschöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende Ineinander des Faktischen und Seinsollenden. Dieses kann und muß jedesmal erst, sei es an der volkhaften und kulturgemeinschaftlichen Kollektivindividualität, durch Selbstbesinnung und Selbstvertiefung wie durch Erkenntnis und Besinnung der Lage und geschichtlichen Bedingtheit ergriffen werden.‹<sup>35</sup>

Man erkennt unschwer bereits hier das Brüchigwerden der historistischen Konzeption, das folgerichtig jede Form von universaler Identität – und sei es als Universalgeschichte – suspendiert. Die Rolle der Antagonisten übernehmen bei Troeltsch historische ›Individualitäten‹ und in Anklang an die Scheler'sche Lösung werden diese bereits mit einem ›Sein-Sollen‹ verbunden. Dass die Universalhistorie dabei hinter das ›Wertproblem‹ zurücktritt und sich gar als ›darin mitenthalten‹ begreifen soll, ist bezeichnend: Troeltsch distanziert sich klar von der Ranke'schen Idee der Universalgeschichte und erklärt, dass »Sinneinheit und Sinnbeziehung«<sup>36</sup> die aller Universalgeschichte unentbehrlich seien, »aus rein historischer Kontemplation nicht zu finden«<sup>37</sup> seien, und folgert daraus, dass die letzte Möglichkeit einer solchen Sinnkonstruktion die »Illustration der Humanität«<sup>38</sup> sein könne. »Aber das hat für eine in schweren sozialen Krisen und geistig-religiösen Nöten lebende Welt den Reiz verloren. Sie kennt und liebt das allgemeine Menschtum nicht mehr«.<sup>39</sup> Die Idee der Universalgeschichte verliert für Troeltsch zusammen mit der Idee der Humanität als Kategorie universaler Identität ihren Wert. Eine zukünftige Universalgeschichte möchte er nur mehr begreifen als eine, »die organisiert ist von der Idee einer gegenwärtigen Kultursynthese aus«.<sup>40</sup> Die wiederholte Wendung gegen die ›Kontemplation‹, die Betonung der aktiven Schaffung von Kultur und ihren ›Synthesen‹ illustriert in Verbindung mit der Kategorie der ›Individualität‹ Troeltschs Kampf mit der Ranke'schen Lösung: die Geschichte kann für ihn nicht mehr zum Ort werden, an dem die antagonistischen Situationen aufgehoben werden, um letztlich einen integrativen Minimalzusammenhang universaler Identität zu ermöglichen. Vielmehr ist Troeltschs Geschichtsbegriff in seiner unverkennbaren Sympathie für den romantischen Individualitätsbegriff einerseits und für den relativ-normativen Wertbegriff, wie er für die antagonistischen Strategien der 20er-Jahre so charakteristisch war, andererseits eine Destabilisierung des Historismus durch Belastung beider seiner Extreme.

Man kann den Historismus begreifen als den letzten großen Versuch des 19. Jahrhunderts, die nach der Aufklärung unmöglich gewordene Kategorie universaler Identität in die Geschichte zu retten. Ist dies wahr, wird die Situation der 1920er-

Jahre verständlich als der Moment, in dem diese letzte Konstruktion ihre Überzeugungskraft verlor und die beiden Extreme, die der Historismus hatte ausbalancieren wollen, – der Antagonismus und was wir Silentismus nennen wollen – als eigenständige Strategien erfasst wurden, die beide die Idee universaler Identität letztlich aufgaben. Wir hatten im ersten Kapitel gesehen, dass im unmittelbaren Anschluss die antagonistische Strategie geradezu zum Charakteristikum der 1920er-Jahre wurde. Die silente Strategie wiederum war als Wiederaufgriff der romantischen Tradition stets möglich, gelangte jedoch erst in den 1940er-Jahren zu einer vergleichbar expliziten Form.

## § 18 Levinas

Es wird schwerlich überraschen, dass als prominentester Vertreter der letzten großen Klasse von Konzeptionen von Auseinandersetzung Emmanuel Levinas figurieren wird. Levinas' Konzeption des *Anderen* ist offenkundig einschlägig für unseren Kontext und stellt darüber hinaus eine Folie dar, von deren Hintergrund die Strategien, die wir im Folgenden als *silente Strategien* bezeichnen werden, eine klar erkennbare Form gewinnen.

Levinas' Werk stellt nun freilich zunächst einen Beitrag zur Ethik dar und unser Forschungsinteresse ist kein ethisches. Dass jedoch die Ethik als *Formation* selbst eine Relevanz für unseren Kontext aufweist, legt bereits Rancières These nahe, dass die Ethik »heute die letzte Form dieser Verwirklichung/Beseitigung [sc. der Politik] [sei]. [...] Die Philosophie wird also das Denken der Trauer [...] Sie schlägt vor, das Verschwinden der politischen Gestalten der Andersartigkeit mit der unendlichen Andersartigkeit des Anderen wieder gutzumachen.«<sup>41</sup> Wir hatten bereits Rancières Analyse einer völligen Suspendierung der Auseinandersetzung in der ›konsensuellen‹ Gesellschaft betrachtet. In der zitierten These verknüpft Rancière diese mit der Idee einer Ethik, die die Idee der ›unendlichen Andersartigkeit des Anderen‹ an deren Stelle setze. Er bezieht sich nicht explizit auf Levinas, doch ist der Anklang unwiderrstehlich, da die Redeweise, die eine radikale Alterität des Anderen postuliert und diese zum Ausgangspunkt der Ethik macht, im ersten Ausgang von Levinas Schule machte.

Neben diesem Kontext gibt es jedoch einen weiteren Aspekt, aus dem das Levinas'sche Denken für unseren Zusammenhang relevant ist, und das ist der Charakterzug dieses Denkens, eben nicht nur eine Ethik zu skizzieren, sondern auch deren Begründung zu liefern. Das aufklärerisch-Kantische Postulat, dass die Vernunft keine materialen Normen begründen könne, stellte die Möglichkeit einer materialen Ethik an sich in Frage. Antworten auf die Frage, wie eine Ethik an sich möglich sei, die auch Begründungen für ihre Aussagen geben könne, pflegt man als ›protoethisch‹ zu bezeichnen. Die Wirkungsmacht des Levinas'schen Denkens beruht zu

großen Teilen darauf, dass es eine neuartige Antwort auf die proto-ethische Fragestellung gab, die letztlich auf einer Rekonzeptualisierung von Auseinandersetzung in unserem bekannten Sinne beruhte und eine letzte Strategie schuf, die wir in diesem Kapitel abschließend betrachten werden. Dass dabei die Levinas'sche Konzeption in ungewöhnliche Nachbarschaft gerückt wird, ist Konsequenz der formalen Betrachtungsweise und insbesondere die Kategorisierung als »silent«, ist dabei keineswegs als Wertung zu verstehen. Sie ergibt sich aus der resultierenden Konzeption von Auseinandersetzung als solcher, wie sogleich klar werden wird.

Levinas' Denken kreist um die Idee des *Anderen* und diese Idee, die er in den 1940er-Jahren erstmals prominent präsentierte, hat sich von da an immer klarer ausgebildet. In den Jahren 1946/47 hielt Levinas Vorlesungen unter dem Titel »Le Temps et l'Autre«, die noch sehr stark von Heidegger'scher Terminologie geprägt waren. Levinas ging von der Heidegger'schen Figur der »ontologischen Differenz« – dem Unterschied von Sein und Seiendem – aus und bezeichnete das »Ereignis [...], in dem das Existierende die Existenz übernimmt«<sup>42</sup> als »Hypostase«. Diese Hypostase, die letztlich auch meine Existenz, die Existenz des »Subjekts« hervorbringt, hat zur Charakteristik, dass »[d]as Existieren [...] sich jeder Beziehung [verweigert], jeder Vielfalt. Es betrifft niemand anderen als nur das Existierende. [...] Die Einsamkeit besteht genau in der Tatsache, daß es Existierende gibt.«<sup>43</sup> Heidegger hatte diesen Sachverhalt als »Jemeinigkeit« bezeichnet: das Sein eines Seienden ist nur seines und kann nicht geteilt werden. Daraus leitet Levinas die Lizenz ab, das »es gibt« von Existierendem mit der Einsamkeit zu identifizieren. Die phänomenologischen Wurzeln seiner Analysen werden anschließend offenbar, wenn er – analog der Heidegger'schen »Faktizität« etwa auf das Phänomen der Schlaflosigkeit verweist, in dem das Seiende nun einmal faktisch es selbst ist und nicht darauf verzichten kann zu sein. Diese »Wachsamkeit«<sup>44</sup> in der Form der Ewigkeit, dem »Bewußtsein, daß es nie mehr enden wird«,<sup>45</sup> zeigt getreu der aus *Sein und Zeit* übernommenen Grundintuition auf, dass »[d]as Ereignis der Hypostase [...] die Gegenwart [ist]«.<sup>46</sup> Das Übernehmen der Existenz ist Gegenwart, da alles, das *ist* [Herv. i. O.], gegenwärtig ist. Umgekehrt ist alles, das *ist*, *nur es selbst* [Herv. i. O.] – weder kann es etwas anderes sein, noch kann etwas anderes sein Sein übernehmen. Damit kann Levinas die beiden Phänomene der Einsamkeit und der Gegenwart zusammenbinden. Der Aufbruch beider – die Transzendenz der Gegenwart wie der Einsamkeit – erfordert damit ein Ereignis, das etwas radikal neues in der einsamen Existenz darstellen muss. Heideggers Analysen hatten nahegelegt, dass dieses Ereignis die Figur des Todes sein müsse und Levinas folgt dieser Intuition zunächst, jedoch fokussiert er auf die Eigenschaft des Todes, für das Seiende unverfügbar zu sein: ein Seiendes ist nie *gegenwärtig* tot. Diese Struktur analogisiert Levinas zunächst mit der Zukunft<sup>47</sup> und hat dann alle Fäden zusammen, um zuletzt sein stärkstes Argument zu führen: wenn nämlich alles Seiende immer gegenwärtig und je seines, daher einsam ist, wenn die Figur, die diese einsame Gegenwart zu transzendieren geeignet

ist, die eines Ereignisses ist, das dem Seienden gegenüber eine absolute Unverfügbarkeit aufweist – die der Zukunft oder des Todes –, dann begegnet zuletzt in der phänomenologischen Analyse *eine* »Situation, in der das Ereignis einem Subjekt widerfährt, das es nicht übernimmt, einem Subjekt, das hinsichtlich dieses Ereignisses nichts können kann, in der es jedoch gleichwohl auf eine bestimmte Weise diesem Ereignis gegenübersteht«.<sup>48</sup> Gesucht ist also eine Situation, in der ein Ereignis sich für das Seiende ereignet, dem es zwar gegenüberstehen kann, das es aber nicht »übernehmen«, nicht sich aneignen oder verfügbar machen kann, so wie es den Tod nicht übernehmen kann – und Levinas postuliert, dieses Ereignis im »Von-Ansicht-zu-Ansicht mit dem anderen«<sup>49</sup> vorzufinden. Denn freilich – der Andere ist nie im selben Sinne verfügbar wie ein anderes Seiendes und in der *face-to-face*-Situation mit dem Anderen scheint etwas in mein Gesichtsfeld zu treten, das eine radikal andere Struktur hat als all das Seiende, über das ich verfügen kann. Levinas fährt in seinen Vorlesungen fort, diese radikale Alterität des Anderen anhand des Beispiels der Geschlechtlichkeit zu analysieren und führt bereits hier die Idee ein, dass die Fruchtbartigkeit eine Figur von Vermittlung zwischen Subjekt und Anderem sei, die allein durch die »Vaterschaft« ein »Verhältnis zu einem Fremden, der, obwohl er der andere ist, Ich ist«,<sup>50</sup> ermögliche. Man kann sich hier nicht des Eindrucks erwehren, dass Levinas' Intuition, dass der Andere und das radikal einschneidende Ereignis seines Auftretens in der sonst so homogenen Erfahrungsfeld des Subjekts das zentrale Element einer neuartigen Theorie sein könne, in diesen Vorlesungen noch nicht zur reifen Gestalt gelangt war. Die fortwährende Orientierung an den Analysen aus *Sein und Zeit* scheinen, so wichtig sie für die Entwicklung der Levinas'schen Theorie gewesen sein werden, deren eigentümliche Stoßrichtung letztlich zu konterkarieren. Doch hatten bereits diese Vorlesungen, die die neuartige Figur des *Anderen* einführten, große Wirkungsmacht. Für uns ist auch bereits hier illustrativ, wie Levinas die Heidegger'sche Figur des Mitseins, die wir im Zuge unserer Analyse der antagonistischen Strategie der 20er-Jahre betrachtet hatten, zugunsten einer neuartigen Konzeption transzendiert, die dem Anderen eine sehr viel zentralere Rolle zugesteht, als Heidegger das hatte wollen können.

Zu ausgereifter Gestalt gelangte die Levinas'sche Theorie vom Anderen in seinem ungleich häufiger rezipierten Werk *Totalität und Unendlichkeit* von 1961. Die titelgebenden Termini führen ebenso tief in das Werk hinein wie die Kategorie der Exteriorität, die der Metaphysik oder die des Anderen selbst. Levinas' Verfeinerung seiner ursprünglichen Methode der Einführung des Anderen besteht in der Kennzeichnung der Metaphysik als *der* Beschäftigung mit dem absolut anderen schlechthin. Es sei die »absolute Exteriorität des metaphysischen Terminus, die Unreduzierbarkeit der Bewegung auf ein internes Spiel, auf eine bloße Gegenwart bei sich selbst, die das transzendierende Wort behauptet, wenn nicht gar beweist.«<sup>51</sup> Die Taktik ist klar – Levinas möchte die neuartige Kategorie des Anderen einführen und verweist zu diesem Zweck darauf, dass die Metaphysik als solche bereits auf ein »absolut ande-

res« zielt, dass sie eine Figur von Transzendenz, ja sogar von »Transaszendenz«<sup>52</sup> sei. Der Übergang vom traditionellen ›anderen‹ der Metaphysik zum *Anderen* im Levinas'schen Sinn geschieht nahezu unmerklich und einmal mehr durch den Rekurs auf die Unverfügbarkeit. Mir begegnet in der Welt vieles andere – Seiende, die nicht ich sind –, doch sind diese nicht auf eine so radikale Art ›anders‹, dass sie für die Metaphysik taugten. Levinas führt diese intuitive Unterscheidung auf den Umstand zurück, dass ich all diese Dinge »besitzen«<sup>53</sup> kann – durchaus in einem weiten Sinn, denn Levinas hält fest, dass »selbst die Sterne [...] zu meiner Verfügung [sind], wenn ich nur rechne«.<sup>54</sup> In der Verfügbarkeit der Welt, sei sie theoretisch oder technisch, wird noch die scheinbare Unendlichkeit des Kosmos zu etwas mir eigenem, das Levinas als »zu Hause«<sup>55</sup> deutet. Es handle sich um einen »Umschlag der Andersheit der Welt in Identifikation des Selbst«.<sup>56</sup> Und eben diese Kategorie ist es, die, was Levinas ›Totalität‹ nennt, von der Unendlichkeit, die die Metaphysik sucht, unterscheidet. Ein transzendentes, unendliches, absolut anderes muss etwas sein, über das ich prinzipiell nicht verfügen kann – und hier fällt bei Levinas nahezu salopp die Anmerkung: »Das absolut andere ist *der* [Herv. i. O.] Andere. [...] Über ihn vermag mein Vermögen nichts.«<sup>57</sup> Damit tritt nun *der Andere*, mein Gegenüber, als Nachfolger des Gegenstands der Metaphysik – oder wohl eher als ihr ursprünglicher Gegenstand – auf. Die Begegnung mit dem Anderen ist geeignet, die totalisierende Bewegung des ›Selbst‹ zu unterbrechen:

»Das Leere, das die Totalität aufbricht, kann sich gegen das seiner Bestimmung nach totalisierende und synoptische Denken nur halten, sofern sich das Denken *im Angesicht* [Herv. i. O.] eines Anderen findet, der der Kategorie widersteht. Statt mit ihm wie mit einem Gegenstand ein Ganzes zu bilden, *besteht das Denken im Sprechen* [Herv. i. O.]. Das Band, das zwischen dem Selben und dem Anderen entsteht, schlagen wir vor, Religion zu nennen.«<sup>58</sup>

Der Andere, dessen Angesicht mir begegnet, stellt ein so radikal anderes dar, dass meine ureigene Weise ich zu sein – mir die Welt anzueignen, zu ›totalisieren‹ – fehlschlägt und damit ein ›unendliches‹ in diese injiziert. Der Andere wird zum legitimen Gegenstand der Metaphysik und sehr konsequenter Weise nennt Levinas daher das ›Band – *ligare* heißt binden – zum Anderen *Religion*. Der Andere, mein Gegenüber, tritt damit in gewisser Weise das Erbe Gottes an, der traditionell der ganz andere gewesen war, mit dem das Selbst ein religiöses Band verband.

Die Kraft, die die Levinas'sche Theorie für sich reklamieren konnte, liegt natürlich zum einen im phänomenologischen Bestand begründet – die Erfahrung, dass der Andere auf eine merkwürdige Art und Weise ein ausgezeichnetes Ding in meiner Erfahrungswelt darstellt, konnte selten einer von der Hand weisen. Andererseits eröffnet sie jedoch eine radikal neue Strategie – denn durch die metaphysische Auszeichnung des Anderen verschiebt sich das Verhältnis von Ich zu Anderem genauso.

Levinas hält fest, dass »[w]enn das Selbst sich kraft des bloßen Gegensatzes zum Anderen identifizierte, [...] es schon Teil einer das Selbe und das Andere umfassenden Totalität [wäre].<sup>59</sup> Damit lehnt er nahezu explizit die Strategie ab, die wir als antagonistische bezeichnet hatten. Dies wird noch deutlicher, wenn er ausführt, dass »[f]ür die philosophische Tradition [...] sich Konflikte zwischen dem Selben und dem Anderen in der Theorie [lösen], in der das Andere auf das Selbe reduziert wird; oder sie lösen sich konkret durch die Staatsgemeinschaft«.<sup>60</sup> Die Freund-Feind-Theorien der 20er-Jahre waren durch eine Reziprozität gekennzeichnet, die sie von Levinas' Strategie fundamental unterscheidet. Sie konzipierten die Gegenüber einer Auseinandersetzung als prinzipiell gleichartig und daraus resultierte eine symmetrische Relation von Antagonismus, die Levinas nicht ansetzen kann, da seine Beziehung zum Anderen völlig asymmetrisch ist.<sup>61</sup> Eine reziproke Auseinandersetzung mit einem *absolut* Anderen zu beginnen, scheint in sich widersinnig. »Die Idee des Unendlichen setzt die Trennung des Selben vom Anderen voraus. Aber diese Trennung kann nicht auf einer Entgegensetzung zum Anderen beruhen; die Entgegensetzung wäre bloß antithetisch. [...] Eine absolute Transzendenz muß sich in einer Weise ereignen, die sie unintegrierbar macht.«<sup>62</sup> Und ebenso wenig kann für Levinas die historistische Lösung tragen: »Eine Stellung des Ich gegenüber dem Anderen [...] kennt die Geschichte als Beziehung zwischen Menschen nicht.«<sup>63</sup>

Bezeichnenderweise fällt bei Levinas *explizit* das Wort der universalen Identität, die er ebenso charakteristisch mit dem *Ich* identifiziert: »Ich sein bedeutet, die Identität zum Inhalt zu haben [...] Die universale Identität, die das Heterogene aufzunehmen vermag, hat die Gestalt eines Subjekts, die Gestalt der ersten Person.«<sup>64</sup> Das Ich wird damit zur rein formalen universalen Identität: Ich ist das, was bei aller Veränderung gleich bleibt, damit ist es ein reines Abstraktum von allem konkreten Inhalt. Die *Materie* wiederum findet sich – an dieser Stelle kaum mehr überraschend – im Anderen:

»Schon jetzt müssen die Termini angezeigt werden, die diesen scheinbar ganz leeren Gedanken, nämlich die Idee des Unendlichen, entformalisieren oder konkretisieren. Das Unendliche im Endlichen [...] ereignet sich als Begehrten. [...] Im Gegensatz zur zeitgenössischen Ontologie bringt das Antlitz den Gedanken einer Wahrheit, die [...] ein Ausdruck [Herv. i. O.] ist: Das Seiende durchschlägt alle Hüllen, um in dieser ›Form‹ das Ganze seines ›Inhalts‹ auszubreiten, um am Ende die Unterscheidung von Form und Inhalt aufzuheben.«<sup>65</sup>

Wenn eine materiale universale Identität gesucht ist, kann Levinas sie systematisch nicht mehr bieten, da ihm bereits die Identität des Ich formal wird, während alle Materie auf der anderen Seite einer unüberwindbaren Trennung verortet zu sein scheint. Eine transpersonale Identität gar scheint ihm völlig unkonzepierbar, da der

absolut Andere »keine Mehrzahl mit mir [bildet]. [...] Ich, Du sind nicht Individuen eines gemeinsamen Begriffs.«<sup>66</sup>

Dies wirft die Frage auf, wie Levinas die Beziehung von Ich zu Du konzipiert: welche Relation kann zwischen einem Subjekt und seinem *absolut anderen* bestehen? Im obigen Zitat wurde bereits der ›Ausdruck‹ des Antlitzes thematisch und auf diesem Ausdruck gründet Levinas die Relation zwischen Selbst und Anderem: diese sei *Rede*<sup>67</sup> – »Das Antlitz spricht.«<sup>68</sup> Doch auch diese Rede kann freilich für Levinas nach dem Gesagten kein Gespräch unter Gleichen sein. Konsequenterweise analysiert er diese Rede als »eine nicht-allergische Beziehung, eine ethische Beziehung, aber diese empfangene Rede ist eine Unterweisung. [...] In der gewaltfreien Transitivität der Unterweisung ereignet sich die eigentliche Epiphanie des Antlitzes.«<sup>69</sup> Die Unterweisung Moses war strukturell von derselben Art wie jede Rede mit dem absolut anderen. Das Antlitz des Gegenübers spricht zu mir – und zwar auf eine Art und Weise, die eine Relation zwischen uns etabliert, die mein Gegenüber zum »Meister«<sup>70</sup> macht, und dies muss nach unseren Beobachtungen der Dilemmata der Aufklärung Konsequenzen haben, die Levinas prompt zieht: »Endlich stellt das Unendliche, das die Idee des Unendlichen überschreitet, die spontane Freiheit in uns in Frage. Es beherrscht sie und urteilt über sie und führt sie zu ihrer Wahrheit.«<sup>71</sup> Diese Aufgabe des aufklärerischen Freiheitsgedankens zugunsten der radikalen Alterität des Anderen, die sich mir als eine Unterweisung darstellt, stellt neben der Asymmetrie der Relation die zweite Absage an die bekannten Strategien dar. Die Konzeption von Auseinandersetzung ist eine, in der zwar zwei Gegenüber auftreten, jedoch in keiner symmetrischen Relation mehr zueinander stehen – vielmehr ist es die uneinholtbare Alterität des *Anderen*, die den Einen bindet und ihn seiner Freiheit enteignet. Daraus kann Levinas die These ableiten, dass die Moral sogar die Erste Philosophie sei.<sup>72</sup> Denn freilich: wenn Levinas' Analysen der Beziehung zum Anderen zutreffen, dann ist die Ethik nichts begründungsbedürftiges mehr, vielmehr ist die Unmittelbarkeit des Anspruchs des Anderen eine unhintergehbar Forderung, die jeder weiteren theoretischen Beobachtung vorweggeht. Die bauernschlaue These, dass jeder sich selbst der Nächste sei, ist durch ihr radikales Gegenteil ersetzt – und diese Strategie mag geeignet sein, die Ethik zu retten. Doch muss man nun darauf achten, welchen Preis Levinas' Strategie fordert.

Rekurrent in Levinas' Modell sind die Begriffe *Krieg* und *Frieden*, denen er eine nahezu dialektische Relation zuweist. Eine Konsequenz der absoluten Alterität des Anderen, die erst die Moral begründet, ist für ihn nämlich umgekehrt, dass es nur der Andere ist, »den ich kann töten wollen.«<sup>73</sup> Denn: »Die Andersheit, die sich im Antlitz ausdrückt, liefert die einzige mögliche ›Materie‹ für die totale Negation.«<sup>74</sup> Dieser Gedanke kann Hegel'sch anmuten. Wäre der Andere nicht *absolut anders*, so ließe er sich in die Totalität meiner Welt einbinden, ließe er sich ›totalisieren‹. Die Tötung in der Jagd ist kein Mord, sie ist Operieren im Wirkungsbereich des Selbst. Das Töten des absolut Anderen ist *Mord* und wird erst durch dieselbe Durchbrechung der

Totalität ermöglicht, die umgekehrt die initiale Moralität erforderte, die eine un-widerstehliche Forderung an das Selbst stellte. Diese Relation intensiviert Levinas durch die Formulierung, dass *der Krieg den Frieden voraussetze*.<sup>75</sup> Diesen Frieden definiert er als die »vorgängige und nicht-allergische Gegenwart des Anderen«.<sup>76</sup> Die schiere Möglichkeit des Krieges *setzt voraus*, dass ein absolut Anderer in meinem Gesichtskreis auftritt, dass sein Antlitz eine moralische Forderung an mich stellt. Und diese Relation lässt sich einmal mehr umkehren, wie Levinas gen Ende seines Werkes zeigt, indem er formuliert, der »Friede [könne] daher nicht ineins gesetzt werden mit dem Ende der Schlachten; die Schlachten enden aufgrund eines Mangels an Kämpfenden, dank der Niederlage der einen oder des Siegs der anderen, d.h. sie enden mit den Friedhöfen oder den künftigen universalen Reichen.«<sup>77</sup> Levinas' Friede ist damit konstitutiv abhängig von dem, was er »Pluralismus« nennt, einem Phänomen, das sich ereigne »in der Güte, die von mir zum Anderen geht«.<sup>78</sup>

So kann, wo Frieden ist, auch prinzipiell Krieg sein, und der Krieg kann nur vermieden werden durch die ›Güte‹, die absolut asymmetrische Beziehung zum Anderen, die diesen als den *absolut anderen* sein lässt.

Jacques Derrida hat 1967 in seiner Auseinandersetzung mit Levinas unter dem Titel »Gewalt und Metaphysik« darauf hingewiesen, welche fundamentale Bedeutung diese Asymmetrie für das Levinas'sche Argument hat. Der asymmetrische *Befehl*, den das Antlitz des Anderen an mich richtet, lässt sich nicht invertieren: »Die Asymmetrie, das Nicht-Licht, der Befehl wären Gewalt und Ungerechtigkeit selbst – und so werden sie auch gemeinhin verstanden –, wenn sie endliche Wesen in Beziehung zueinander setzen würden [...] Deshalb verhindert Gott allein, daß die Welt von Levinas die der schlimmsten und reinsten Gewalt, die Welt der reinen Immoralität ist.«<sup>79</sup> Wir hatten bereits gesehen, dass Levinas den Anderen quasi-theologisch konzipiert: Während das Selbst endlich ist, ist der Andere prinzipiell unendlich, er ist, was die Metaphysik stets angezielt hat. Der Derrida'sche Hinweis ist klar: Die Beziehung, in die das Selbst zum Anderen tritt, wäre eine der grausamsten Ungerechtigkeit, wäre der Andere etwas gleichartiges, wäre der Andere nicht der gottähnliche *absolut andere*. Mit einem Gleichen in eine asymmetrische Beziehung zu treten ist eine Figur von Gewalt. Doch der Levinas'sche absolut Andere kann diese gerade aufgrund seiner Gottähnlichkeit für sich reklamieren. An dieser Qualität hängt viel: »Die Strukturen der lebendigen und nackten Erfahrung, die Levinas beschreibt, sind die einer Welt, in der der Krieg wüten würde – eigentümlicher Konditionalis –, wäre das unendlich Andere nicht das Unendliche, wäre es zufällig ein nackter, endlicher und einsamer Mensch. In diesem Fall aber, würde Levinas wahrscheinlich sagen, gäbe es nicht einmal Krieg, denn es gäbe auch kein Gesicht und keine wahrhafte Asymmetrie mehr.«<sup>80</sup> Letzteren Umstand hatten wir oben gesehen: die schiere Möglichkeit des Krieges – wie des Mordes – beruht ebenso sehr auf der Anwesenheit des Antlitzes des absolut anderen wie umgekehrt der Frieden durch dieses gefordert wird. Dies bringt Derrida auf die paradoxe Formel: »Anderes ausgedrückt, in einer

Welt, in der das Gesicht vollständig geachtet würde [...], gäbe es keinen Krieg mehr. In einer Welt, in der das Gesicht absolut nicht anerkannt würde, [...] fände ebensowenig Krieg statt. Gott ist daher in den Krieg verwickelt. [...] Mit oder ohne Gott gäbe es keinen Krieg.«<sup>81</sup> Diese logische Konsequenz aus den Levinas'schen Überlegungen hat insbesondere kontrafaktische Implikationen, wie Derrida betonen muss: »denn Krieg gibt es [Herv. i. O.]«.<sup>82</sup> Und zwar gibt es ihn *genau da*, möchte man ergänzen, wo Gott – der Andere – zwar ist, aber sein Befehl missachtet wird. Konsequenterweise schließt Derrida sein Argument daher unter Verweis darauf, dass *daher* für Levinas das Von-Angesicht-zu-Angesicht »nicht als das Gegenüber zweier gleicher und aufrechter Menschen bestimmt«<sup>83</sup> sei. Die Wahrung des Friedens hängt von der Asymmetrie der Relation zum Anderen ab, von der Inauguration des Anderen als Meister, gar als Gott.

Nun stößt diese letzte Möglichkeit den Frieden zu wahren und die Gewalt zu bannen jedoch auf eine ebenso finale Schwierigkeit, einen letzten Widerspruch: Levinas hatte die Beziehung zum Anderen als *Rede* bestimmt. Derrida weist nun daraufhin, dass Levinas damit im Kampf gegen die Präsenzmetaphysik »schon seine beste Waffe aus der Hand gegeben [habe]: die Verachtung des Diskurses.«<sup>84</sup> Darin liegt natürlich einerseits der Vorhalt, Levinas habe eben nicht bereits den Derrida'schen Gedanken der Dekonstruktion vorweggenommen. Doch lässt sich Derridas Argument auch inhärent nachvollziehen: er verweist darauf, dass etwa die negative Theologie »sich in einer Rede aus[drückte], die sie als gefallen, endlich und minderwertig gegenüber dem Logos als der Vernunft Gottes wußte. Insbesondere war hier nicht die Rede von einem Diskurs mit Gott von Angesicht zu Angesicht und in einem Atem zweier Reden, die trotz der Unterwürfigkeit und Höhe frei sind, den Austausch zu unterbrechen oder anheben zu lassen.«<sup>85</sup> Die negative Theologie, die die Möglichkeit bestritten hatte, *irgendwelche* zutreffenden Aussagen über Gott auszusprechen, da dieser sich durch die endliche Sprache schlicht nicht erfassen ließ, ist eine relevante Referenzfolie für die Levinas'sche Konstruktion der Anderen. Denn freilich: wenn der Andere absolut anders ist, wenn er gar *unendlich* ist, so lässt er sich nicht durch die endliche Rede erfassen, sodass zumindest Aussagen über ihn unmöglich werden, ihm niemals gerecht werden können. Doch auch die Rede zu dem Anderen wird dadurch tangiert: »Wenn der Diskurs allein, wie Levinas sagt, gerecht sein kann [...], und wenn andererseits jeder Diskurs wesentlich den Raum wie auch das Selbst in sich zurückbehält, heißt das nicht, daß der Diskurs ursprünglich gewaltsam ist? [...] Die Unterscheidung zwischen Diskurs und Gewalt wäre stets ein unerreichbarer Horizont. Die Gewaltlosigkeit wäre das Telos, nicht aber das Wesen des Diskurses.«<sup>86</sup> Man kann das nachvollziehen: in der Rede zum Anderen wird stets die endliche Sprache und wird stets mein endliches Selbst enthalten sein. Es ist unklar, wie auf dieser Grundlage eine Relation zum Anderen erhalten bleiben kann, die diesen als den theologisiert *absolut* anderen erhält. Wird nicht mein endliches Vokabular, werden nicht meine Konzeptionen, werden nicht meine Selektion aus der

Möglichkeit von zu Sagendem stets eine Form von Endlichkeit induzieren, die die Absolutheit des Anderen in Frage stellt? Droe ich nicht, in jedem Moment der Rede den Anderen als ein zumindest gleiches Gegenüber zu setzen – und ist dies nicht nach Levinas' eigener Konstruktion der Moment, in dem die Gewalt die Oberhand gewinnt? Aus Derridas erster These, man könne den Anderen nie zum Thema machen, »einzig und allein zum Fremden sprechen, ihn im Vokativ anrufen, der keine Kategorie und kein *Kasus* der Sprache, sondern das Hervortreten, die Erhöhung der Sprache selbst ist«,<sup>87</sup> wird damit noch eine radikalere Aussage. Ließ bereits die absolute Alterität des Anderen vermuten, dass kein Reden *über ihn* möglich sei, nur mehr der Vokativ bliebe, so legt Derridas zweites Argument nahe, dass die Gewaltlosigkeit als Telos des Diskurses selbst nur »nicht-diskursiv« sein könne: »der Frieden als eine gewisse [Herv. i. O.] Stille, ein gewisses Jenseits des gesprochenen Wortes, eine gewisse Möglichkeit, ein gewisser stiller Horizont der Rede. [...] Krieg gibt es nur mit der Eröffnung des Diskurses; er erlöscht nur mit seinem Ende. Der Frieden, wie das Schweigen ebenfalls, ist die eigentümliche Vokation einer durch sich außer sich gerufenen Sprache.«<sup>88</sup> Damit ist der Frieden letztlich in eine Form der Rede verlagert, die diese negiert: Frieden ist Rede, wo sie schweigt.

Man muss nicht Derridas eigenwilliger Argumentationsweise und zugrundeliegender Theorie folgen. Doch bleibt sein Argument valide: wenn der Andere zu konzipieren ist als der *absolut andere*, der unendlich andere, und gerade aus dieser Bestimmung die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht ihre moralische Forderung bezieht; wenn ich den Anderen *qua Anderen* niemals einfach als meinesgleichen, als endlichen Anderen begreifen darf, wie ist dann meine Rede zu ihm noch zu konzipieren? Wahr ist sicher, dass ich nicht über ihn sprechen kann, dass keine meiner Prädikationen ihm je gerecht werden können – doch folgt daraus nicht, dass auch unsere Rede zueinander, in der ja doch keiner von uns ›aus seiner Haut kann‹, eine gewaltsame Struktur behalten wird? Die Relation, die Levinas zwischen dem Selbst und dem Anderen postuliert, mag geeignet sein, die Ethik final zu bewahren, doch scheint sie ebenfalls zu implizieren, dass die Auseinandersetzung mit dem Anderen notgedrungen verstummen, in *Schweigen* enden muss. Die Inkommensurabilität des Anderen mit mir stellt moralische Forderungen an mich, doch ist es auch diese Inkommensurabilität, die jede *Kommunikation* zwischen ihm und mir durch Negation alles *Gemeinsamen* in Frage stellen muss. Levinas kann die Forderung, auf metaphysische Bestimmungen wie auf Definitionen von Identität zu verzichten, moralisch begründen, doch um den Preis, dass dabei die Möglichkeit der Auseinandersetzung selbst negiert wird. Levinas' Konzeption von Auseinandersetzung ist eine, in der jede Setzung von Identität durch das Selbst durch die vorgängige Relation zu einem absolut anderen verunmöglich wird, und dies scheint letztlich die Auseinandersetzung selbst zu eliminieren. Ich kann keinen Kampf mit Gott führen. Hat freilich dieses Ende der Auseinandersetzung den *Frieden* zu Folge, so mag das Schweigen kein zu hoher Preis sein. Doch scheint bereits Levinas' eigene Dia-

lektik nahezulegen, dass der Frieden höchstens als Ziel vorstellbar ist, keineswegs als ein reales ›Ende der Schlachten‹, denn gerade da, wo keine Auseinandersetzung mehr denkbar ist, da ist für Levinas auch die Möglichkeit des Friedens vergangen. Der Pluralismus Levinas' erscheint so als eine Strategie der silenten Kopräsenz der Gegenüber, die die Auseinandersetzung um des Friedens willen suspendiert haben und doch stets im Begriffe sind, in eine Welt zurück zu fallen, deren Existenz erst den Frieden ermöglicht: die von Gewalt und Krieg.

Diese silente Strategie ist von Zygmunt Bauman als die Grundlage der ›postmodernen Ethik‹ herausgearbeitet worden. Post-modern sei diese Ethik insofern, als sie auf die Illusion der Moderne verzichte, universale ethische Regeln ausarbeiten zu können, die den Individuen als Leitlinie gegen ihre ureigenen unmoralischen Tendenzen dienen könnten.<sup>89</sup> Sie präsentiert sich so in unserer Terminologie als der Verzicht auf die Vision einer universalen Identität, sei sie materialer oder formaler Natur. Bauman geht explizit von Levinas' Konzeption einer ursprünglichen Moralität aus, die er als die der »moral party of two«<sup>90</sup> bezeichnet. Über Levinas weit hinaus geht dabei jedoch seine Analyse der Formen, die in der Postmoderne gewissermaßen ›Auswege‹ aus der ursprünglichen moralischen Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht darstellen. Er unterteilt diese in die Kategorien der »socialisation« und der »sociality«, die man verstehen kann als das Aufgehen der Von-Angesicht-zu-Angesicht-Situationen in staatliche Strukturen und die ›gegenstrukturellen‹ spontanen *Massen*: »Socialisation floats responsibility off the agenda of the decision-maker. Sociality of the crowd disposes of responsibility together with the agenda and the decision-making.«<sup>91</sup> Dabei scheint die Figur der *socialisation* für ihn ein Überbleibsel der Moderne darzustellen, während die *sociality of the crowd* gewissermaßen deren postmodernes Äquivalent ausbilde: »The mass [...] seems to have an inner tendency to assemble (and to disassemble again) local quasi-structures. [...] The short-lived, restless products of such spontaneous structuration are the neo-tribes.«<sup>92</sup> Und diese *neo-tribes*, die postmodernen Nachfolger der Nationalstaaten, figurieren nachfolgend geradezu als die Kehrseite der Levinas'schen Grundkonzeption:

»Postmodernity has two faces: the ›dissolution of the obligatory in the optional‹ has two apparently opposite, yet closely related effects. On the one hand, the sectarian fury of neotribal self-assertion, the resurgence of violence as the principal instrument of order-building, the feverish search for home truths hope to fill the void of the deserted *agora* [Herv. i. O.]. On the other, the refusal by yesterday's rhetors of the *agora* [Herv. i. O.] to judge, discriminate, choose between choices: every choice goes, providing it is a choice.«<sup>93</sup>

Diese einmal mehr geradezu unheimlich vertraute Schilderung zeitgenössischer Phänomene suggeriert einen Zusammenhang der silenten Strategie und ihrer

Ablehnung nicht nur jeder Figur universaler Identität, sondern noch der Aus-einandersetzung selbst, mit einer Kehrseite, die der Levinas'schen Konzeption fundamental zu widersprechen scheint und doch bereits in Derridas Analyse als ihr silentes *negatum* aufschien: Sublimierungen von und Limiten zu Gewalt.<sup>94</sup>

## § 19 Ironie und Lebensform

Ein in mehrfacher Hinsicht einschlägiges Phänomen ist die *Ironie*. Man kann, um deren Einschlägigkeit zu demonstrieren, zunächst auf deren ›Vermischung mit der Erkenntnis‹ hinweisen, wie Jankélévitch es getan hat, und wird hier unweigerlich auf Sokrates verwiesen werden. Doch ist wichtig zu sehen, dass es zwei Formen dieser Ironie gibt, die sich ähneln und doch unterschiedlicher kaum sein könnten. Zunächst steht freilich ohnehin in Frage, ob oder ob nicht die ›Sokratische Ironie‹ vielmehr ernst gemeint gewesen sein könnte, doch ist diese Frage müßig. Das Platonische Konzept zumindest zielt auf eine Form von Ironie, die man verstehen kann als einen Versuch, eine Antwort auf das Dilemma der Aufklärung zu finden. Es ist diese Form, die sich so treffend durch die Spoerl'sche Phrase des ›Da stelle mer uns janz dumm. Also wat is en Dampfmaschin?‹ erfassen lässt. Die Platonische Interpretation legte stets nahe, dass sein Sokrates selbst sehr wohl um die Antworten gewusst habe, zu deren ›selbstständiger‹ Entdeckung er das Gegenüber im Dialog erst leiten wollte. Nun steht und fällt die Ergebnisoffenheit des maieutischen Gesprächs und damit seine Fähigkeit, die Freiheit des Anderen zu erhalten, mit der Ernsthaftigkeit der Sokratischen Ironie. Garantiert sie ihre eigenen Ergebnisse, so wird der Ironiker zum verkappten Lehrmeister, der sich nur einstweilen ›janz dumm‹ stellt. Es ist diese Form der Ironie, die das Gegenüber in Wahrheit noch weiter erniedrigt, als sie vorgibt es sich selbst gegenüber zu tun. Die Maieutik als Unterrichtsform erweckt die Illusion, das Dilemma von Aufklärung zu umgehen, und negiert dabei die Freiheit des Unterrichteten restloser als die meisten solcher Formen.

Nimmt man freilich die Ironie beim Wort, so fällt man, wie es nun einmal das Wesen von Dilemmata ist, dem gegenteiligen Lemma zum Opfer. Man wird die Freiheit des Anderen erhalten, doch wird man einen Preis zu zahlen haben. Die sicherlich reflektierteste Form solcher Ironie ist die, die Richard Rorty in einem vielzitierten Beitrag 1989 skizziert hat.<sup>95</sup> Er kontrastiert die Ironie explizit der sokratischen Frageweise: »Wer sokratische Fragen stellt, ist natürlich noch keine Ironikerin in dem Sinn, in dem ich den Begriff brauche. Dadurch wird man erst Metaphysiker in dem Wortsinn, den ich von Heidegger übernehme.«<sup>96</sup> Metaphysik nach Rorty ist eine Art von Verabsolutierung des gesunden Menschenverstandes. Der Metaphysiker reagiert auf ›Herausforderungen des gesunden Menschenverstandes‹ durch Definitionen, die die Frage »»was ist X?««<sup>97</sup> abschließend beantworten sollen. Er sucht nach ›Essenz‹ und gelangt zu dem, was Rorty ein »abschließendes Vokabular«<sup>98</sup> nennt.

»[Der Metaphysiker] setzt voraus, daß das Vorhandensein eines Begriffes in seinem eigenen abschließenden Vokabular die Sicherheit dafür bietet, daß er sich auf etwas bezieht, das eine reale Essenz *hat* [Herv. i. O.].«<sup>99</sup> Diese inzwischen bekannte Charakterisierung von Metaphysik begreift diese als Bildung von Begriffen, die den unerlösbaren Anspruch erheben, die Realität »widerzuspiegeln«.<sup>100</sup> Die unumgängliche Konsequenz dieser Widerspiegelungsrelation ist, was Rorty als »Abschluss« des Vokabulars diskutiert: wenn ein Komplex von Begriffen eine Widerspiegelung der Realität ist, so lässt sich schwerlich über ihre Angemessenheit und Finalität verhandeln. Das Antworten auf die ›Was ist X?‹-Fragen erstarren so zu einem Konstrukt von Begriffen, das eine letzte Antwort auf jede weitere Frage zu geben erlaubt und selbst nicht mehr hinterfragbar ist. Der Glaube an die Existenz *eines* – des ›richtigen‹ – Vokabulars ist aus Rortys Perspektive die Charakteristik des Metaphysikers, der darin nur eine Tendenz des ›gesunden Menschenverstandes‹ gewissermaßen zu Ende denkt.

Gegen diese Haltung möchte Rorty seine Figur der »Ironikerin«<sup>101</sup> positionieren. Diese sei »im Gegensatz dazu Nominalistin und Historistin. Sie meint, nichts habe eine immanente Natur, eine reale Essenz.«<sup>102</sup> Diese Haltung macht freilich die Ironikerin nicht glücklicher: Sie »bringt ihre Zeit damit zu, sich besorgt zu fragen, ob sie vielleicht im falschen Stamm Aufnahme gefunden hat, das falsche Sprachspiel zu spielen gelernt habe. [...] Aber Maßstäbe, an denen das Falsche erkennbar wäre, hat sie nicht zu bieten.«<sup>103</sup> Die Ironikerin ist das Resultat des Verzichts auf die Tendenz des gesunden Menschenverstandes, daran zu glauben, dass es eine ›Wahrheit‹ über die Welt und eine ›Essenz‹ der Vokabeln gebe. Sie kann selbst nicht daran glauben, ein finales Vokabular gefunden zu haben oder je finden zu können, das es erlaubte, die Welt endgültig zu enträtselfn, das Wesen der Dinge zu begreifen oder eine abschließende Konzeption dessen zu finden, was gut und richtig ist. Dies hat eine unmittelbare Konsequenz für ihre Strategie. Rorty rekurriert regelmäßig auf ein Diktum Shklars, dass Liberale Menschen seien, »für die [...] es nichts schlimmeres gibt, als grausam zu sein«.<sup>104</sup> Eine Konsequenz eines abschließenden Vokabular ist, dass es das Potential hat zu demütigen. Für Rortys Liberale »verlangt der Teil meines abschließenden Vokabulars, der für solches [sc. öffentliches] Handeln Bedeutung hat, daß ich erkenne, auf wie viele verschiedene Weisen andere Menschen, auf die mein Handeln sich vielleicht auswirkt, gedemütigt werden können.«<sup>105</sup> Er skizziert eine ›liberale Utopie‹, deren Bürger »Sinn für die Kontingenz der Sprache ihrer Überlegungen zur Moral und damit ihres Gewissens hätten.«<sup>106</sup> Kurz: eine Ironikerin ist für Rorty jemand, der die metaphysische Vorstellung einer Widerspiegelungsrelation von Vokabular und Realität aufgegeben hat und daraus die Kontingenz des eigenen Vokabulars abgeleitet hat. Ein *Liberaler* ist für Rorty jemand, der nicht grausam sein möchte und sich bewusst ist, dass jedes abschließende Vokabular das Potential mit sich trägt, andere Menschen grausam zu demütigen. Aus der Verbindung beider Momente ergibt sich eine Strategie, die die eigene Weltsicht stets zu hinter-

fragen bereit ist, die »nie ganz dazu in der Lage [ist], sich selbst ernst zu nehmen«<sup>107</sup> und deren höchstes Ziel es ist, nicht den Anderen aufgrund eines Vokabulars zu verletzen, dessen Kontingenz ja bereits Prämisse ist. In dieser Forderung, niemals das eigene Vokabular über die Person des Anderen zu stellen, liegt viel der Levinas'schen Konzeption des Anderen, die Rortys Ironismus in eine liberale Gesellschaftsform überführt. Rorty betont, dass sein Begriff von Liberalismus mit dem gängigen politiktheoretischen Begriff nicht inkompatibel ist.<sup>108</sup>

Für unseren Kontext von größerer Bedeutung als diese Parallele ist jedoch eine Schwierigkeit, auf die Rorty in seiner Argumentation stößt: dass sich nämlich entgegen lässt, dass ja ein nicht unerhebliches Element von Grausamkeit darin liegt, den Menschen die Möglichkeit zu nehmen, sich in ihrem eigenen Vokabular zu beschreiben. Rortys Konzeption birgt einen Zielkonflikt: seine liberale Utopie setzt einen so weitgehenden Verzicht auf die Vokabulare voraus, die ja doch gerade ausmachen, wie die Menschen sich selbst und die Welt und alles, was ihnen darin lieb ist, konzipieren, dass sie unwillkürlich ein ‚herzzerreißendes‘ Schiller'sche Bilds evolviert: »ich riss sie blutend aus dem wunden Herzen. Und weinte laut und gab sie ihr.«<sup>109</sup> Doch ist die Grausamkeit, die darin liegt, nicht anders geartet als die, die zu vermeiden der liberalen Ironikerin höchstes Ziel sein soll: »die wirksamste Weise, Menschen anhaltenden Schmerz zuzufügen, besteht darin, sie zu demütigen, indem man alles, was ihnen besonders wichtig schien, vergeblich, veraltet, ohnmächtig erscheinen lässt. Man stelle sich vor, was geschieht, wenn die geliebten Schätze eines Kindes [...] auf einmal als Müll neubeschrieben und weggeworfen werden.«<sup>110</sup> Den Menschen ihre ideellen Schätze zu nehmen – und darin mündet Rortys Forderung zum mindesten an deren ›öffentlichen‹ Vokabular –, hat etwas ungemein grausames, wie er selbst einräumt. Der Verzicht auf materiale Identität kann als ein Prozess von Selbstaufgabe konzeptualisiert werden. Rortys Antwort darauf ist zunächst ein simples *tu quoque*, denn er verweist darauf, dass sich dieses Problem ja dem Metaphysiker in gleicher Weise stelle.<sup>111</sup> Nur die Antwort unterscheide sich:

»Der liberale Metaphysiker möchte unseren *Wunsch, freundlich zu sein* [Herv. i. O.], durch ein Argument gestützt sehen, das eine Selbstbeschreibung enthält; diese Selbstbeschreibung soll ein Glanzlicht auf ein allen Menschen gemeinsames Wesentliches werfen, das mehr ist als die uns gemeinsame Fähigkeit, Demütigung zu erleiden. Die liberale Ironikerin möchte nur, daß unsere *Chancen, freundlich zu sein* [Herv. i. O.] und die Demütigung anderer zu vermeiden, durch Neubeschreibung erhöht werden.«<sup>112</sup>

Der Metaphysiker wünscht sich ein geteiltes Gemeinsames aller Menschen, das Solidarität begründet – in unserem ›Vokabular‹: materiale universale Identität –, während die Ironikerin die materialen Vokabulare in den privaten Bereich bannt, um im öffentlichen Bereich die ironische Haltung fordern zu können, die einzig die Grau-

samkeit vermeiden kann. Dementsprechend zieht Rorty zuletzt die Konsequenz, »einen Unterschied [zu] machen zwischen der Solidarität als Identifikation mit der ›Menschheit als solcher‹ und der Solidarität, die als Selbstzweifel während der letzten Jahrhunderte allmählich den Bewohnern demokratischer Staaten eingeimpft wurde«.<sup>113</sup> Die Vorstellung von Solidarität als Identifikation hält Rorty für »unmöglich«,<sup>114</sup> während die Figur des Selbstzweifels sein offenkundiges Wohlwollen genießt: sie ist es, die es erst ermöglicht, zwischen dem privaten und dem öffentlichen, der eigenen materialen Identität und der quasi-universalen Figur des Liberalismus zu unterscheiden. Er skizziert eine »Fähigkeit, zu unterscheiden zwischen der Frage, ob du und ich dasselbe Vokabular haben, und der anderen, ob du Schmerzen hast.«<sup>115</sup> Die Rücksicht auf den Anderen, der Verzicht auf jede Grausamkeit im Öffentlichen, die keiner Letztbegündung bedarf, ist die einzige Form von Universalismus, die Rorty zugestehen möchte, während die materiale Identität zur privaten Frage wird, um nicht auf Kollisionskurs mit dem liberalen Wunsch, nicht grausam zu sein, zu geraten. Die Ironie wird zum Katalysator einer Strategie, die die Kategorie der *universalen* materialen Identität völlig suspendiert, indem sie *jede* materiale Identität in einen abgekapselten Raum des Privaten verlagert, in dem sie nicht schaden kann, während im öffentlichen Bereich eine neue negative Form von Auseinandersetzung verlangt wird, die im fortwährenden Hinterfragen jedes sich für abschließend gebenden Vokabulars jeden Antagonismus apriorisch ausschließt. Der unhintergehbar Wunsch, den Anderen nicht zu verletzen, der eine Levinas'sche Parallele bildet, verdrängt die Identität des Einzelnen in ein Paralleluniversum, und schafft im ›Öffentlichen‹ eine neuartige Form von ›Toleranz‹, die nicht einmal mehr auf einer formalen Identität aufbaut, sondern in der progressiven Dissolution aller abschließenden Vokabulare in der Ironie ein konfliktfreies Zusammenleben ermöglicht, das an Leibniz' prästabilisierte Harmonie fensterloser Monaden erinnert: die Freiheit jedes Einzelnen, sich und die Welt im Privaten zu konzipieren, ist gewahrt, doch um den Preis eines weitgehenden Abbruchs aller Auseinandersetzung im Öffentlichen. Was bleibt, ist eine Folge von ›Neubeschreibungen‹, die um Übernahme buhlen und die einzige verbleibende Form der Kritik bilden,<sup>116</sup> und eine daraus resultierende Inthronisierung der *Literaturkritik*, deren »Aufstieg an die führende Stelle in der demokratischen Hochkultur«<sup>117</sup> 1989 womöglich noch plausibler erscheinen konnte als dreißig Jahre später. Rortys These, dass es gerade die Rezeption von Literatur und daraus resultierende kanonerweiternde Neubeschreibungen sind, die »in der Sicht der Ironikerin an die Stelle [tritt], die vorher die Moralphilosopen besetzt hielt«,<sup>118</sup> ist sicher ein Grund für seine anhaltende Beliebtheit bei Literaturwissenschaftlern, doch stellt sie umgekehrt einen nahezu ohnmächtig scheinenden Versuch dar, ein Defizit seiner sonst so beeindruckenden Theorie auszugleichen, das an die Probleme erinnert, denen wir im Kontext der Toleranz begegnet waren, und die im Kontext ähnlicher Spät-Wittgenstein'sch inspirierter Theorien regelmäßig begegnen: die Implikation einer Unmöglichkeit, Kritik noch

zu begründen. Rortys unmerklicher Lesartenübergang von der ›Kritik‹ einer Person, gar einer Kultur, zur Literaturkritik<sup>119</sup> ist Signal eben des Verzichts noch auf jede Kategorie von ›Rationalität‹, der ihn auch zu der These zwingt, dass »[e]ine Gesellschaft [...] dann liberal [sei], wenn sie sich damit zufriedengibt, das ›wahr‹ zu nennen, was sich als Ergebnis solcher [sc. freier und offener] Kämpfe herausstellt [Herv. i. O.]«<sup>120</sup> Es ist sicherlich diese Konsequenz der ironischen Strategie, die so oft deren Ablehnung als ein »besonderes [Herv. i. O.] Ärgernis«<sup>121</sup> evoziert.

Die Spät-Wittgenstein'sche Verwandtschaft der Theorie Rortys zeigte sich oben bereits in seiner Verwendung des Begriffs des ›Sprachspiels‹. Als deren fundierenden Kontext begreift Wittgenstein bekanntlich die *Lebensform*.<sup>122</sup> Dieser Begriff, der so sehr geeignet war, die dezentralisierenden Tendenzen der Sprach- wie der Sozialphilosophie des späten 20. Jahrhunderts einzufangen, hat ungeahnte Konjunktur gemacht. Fasst die Sprache nicht mehr eine transzendentale Bedeutung, so wird ihr Funktionieren zum *explicandum* und diese Explikation leistet der Wittgenstein'sche Begriff sehr analog der pragmatischen Tradition Peirces und Deweys und auch der Derrida'schen ›Spur‹. Was dabei systematisch entfällt, ist das Maß, an dem zwei konkurrierende Formen *kommensurabel* würden. Die zugrundeliegende Stoßrichtung ließ sich sozialphilosophisch generalisieren und mündete in der Konzeption der Lebensform als der unhintergeharen Grundlage aller normativen Elemente einer Gesellschaft. Dies trug einerseits der enormen faktischen Vielfalt existierender Kulturen und ihrer divergierenden normativen Muster Rechnung. Andererseits entwarf es eine tragfähige kategoriale Basis für Theorien der liberalen Gesellschaft wie der Rortys. Zum Problem wird dabei regelmäßig, wie wir bereits zuvor sahen, die untragbar erscheinende Konsequenz der Zentrierung des Begriffs der Lebensform, dass *konkurrierende* Lebensformen nicht mehr anhand eines objektiven Maßstabes beurteilt werden können. Die ironische Strategie ist den meisten Theorien, die den Begriff der Lebensform verwenden, darin strukturanalog, dass sie aus dieser Aporie die normative Konsequenz zieht, sich der Kritik nach *eigenen Maßstäben* enthalten zu müssen. Nichtsdestoweniger kann der vollständige Verzicht auf eine Kritik etwa des Schlagens von Kindern, gehörte dieser zu einer Lebensform, moralisch nicht vertretbar erscheinen, was eine *Restriktion* des Absolutionsrechtes einer Lebensform nahelegt, – etwa die Unterscheidung von Moral und Ethik. Rahel Jaeggi hat darauf hingewiesen, dass noch diese Unterscheidung ethischen Charakter trägt, und damit letztlich theoretisch unbegründbar bleibt: »Noch vor fünfzig Jahren galt (auch innerhalb ›unserer Kultur‹) vielen Menschen die körperliche Züchtigung von Kindern nicht nur als moralisch unbedenklich, ja, sogar geboten, sondern darüber hinaus als Privatangelegenheit. Heute halten die meisten von uns sie für grausam und ein Einschreiten für berechtigt.«<sup>123</sup> Diese historische – und ethische – Variabilität der Grenze von Ethik und Moral ist nur ein Symptom der grundlegenden Schwierigkeit, die Konsequenzen der ironischen Strategie zu tragen. Rortys private und öffentliche Identität tendieren dazu, gerade in den Fragen, die den Kern der privaten

Identität betreffen, in Konflikt miteinander zu geraten. Jaeggi möchte daher gerne die Möglichkeit einer *Kritik* von Lebensformen erhalten, ohne die zugrundeliegende Prämisse zu weit zu verschieben. Dies erfordert einmal mehr den Rückgriff auf die pragmatische Tradition, der im Umfeld der Frankfurter Schule zu einem so beliebten taktischen Element geworden ist. Denn freilich: begreift man Lebensformen im Anschluss an Dewey als eine Form von *Problemlösung*,<sup>124</sup> so lässt sich ein Boden gewinnen, auf dem zumindest potentiell nachweisbar wird, dass eine Lebensform ihr eigenes Ziel, das anvisierte Problem zu lösen, nicht erreicht, und diese Form von Kritik verbliebe als letzte Zuflucht einer Konzeption von Auseinandersetzung, die den Ironismus Rortys nicht übernehmen will und seine liberalen Hoffnungen nicht teilt. Insbesondere lässt sich so die Kategorie der (Ir-)Rationalität in den Begriff der Lebensform reinduzieren. Doch liegt sicherlich hierin auch die größte Schwierigkeit der Theorie: nachzuweisen, dass Lebensformen *tatsächlich* eine Form der Problemlösung darstellen, auf die die Kategorie der Rationalität anwendbar bleibt, und dass nicht umgekehrt diese Kategorie eben solch ein externer Maßstab ist, den die normative Komponente des Begriffs der Lebensform einmal hatte ausschließen wollen. Die sich hier ergebenden Fragen der praktischen Philosophie und Politiktheorie und auch die unmittelbar angrenzenden Probleme der modernen Theorien des Liberalismus sind zu verwickelt, als dass sie sich hier darstellen ließen. Sie sind in großen Teilen durchzogen von dem Ringen mit dem Ironismus: von dem Versuch, eine Balance zu finden zwischen der liberalen Selbstbeschränkung Rortys und der Intuition, dass manche Dinge dennoch *schlicht und einfach falsch* sind. Dass diese beiden Positionen einer theoretischen Vermittlung fähig sind, scheint unwahrscheinlich, doch scheint die verzweifelte Suche nach solcher Vermittlung einen Beleg dafür darzustellen, dass Rortys Trennung der privaten und der öffentlichen Identität nicht nur ein normatives Element seiner liberalen Utopie, sondern vielmehr eine inhärente Problematik der ironischen Strategie ist: die Eliminierung der privaten Identität ermöglichte eine vollständige Aufhebung der Auseinandersetzung, doch um den Preis der zeitgleichen Aufhebung aller materialen Identität – und diese scheint, wie Rorty bereits festhielt, durch das Individuum schlicht nicht geleistet werden zu können.

## § 20 Nostalgie

Eine weitere Instanz silenter Strategie ist das Phänomen der *Nostalgie*. Auf deren unerhörte Inflation ist in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt hingewiesen worden, häufig im Zusammenhang mit Analysen der sogenannten ›Postmoderne‹. Die Nostalgie ist etymologisch die temporale Version des Heimwehs. Ähnlich wie dieses hat sie eine sehnsuchtsvolle Komponente nach einem Ort, der in einem emphatischen Sinn der eigene ist, doch anders als dieses schließt sie durch die Tempora-

lisierung systematisch jede tatsächliche Heimkehr (*nostos*) aus. Dementsprechend sind nahezu obligatorische Komponenten jeder Theorie der Nostalgie Hinweise auf die idealisierende Hypostasierung der *aetas aurea* in der Nostalgie und auf die systematische Uneinholbarkeit der Bezugsepoke. Welchen strategischen Stellenwert die Nostalgie hat, wird erst klar durch Untersuchung der Funktion dieser Elemente.

Dabei fällt zunächst auf, dass das Phänomen einen enormen Brechungsfaktor aufweist. David Lowenthal hat eine schier unermessliche Menge an Beispielen zusammengetragen, die zunächst vor allem zu zeigen scheinen, dass Nostalgie kein einheitliches Phänomen darstellt und erst recht keine einheitliche Funktion aufweist. Es ist illustrativ einige dieser Beispiele zu betrachten. Er nennt etwa das Erscheinen des Lucas-Films *American Graffiti* zur Hervorhebung des Sachverhalts, dass

»[b]y 1975 ›the student anti-war demonstrations of the 1960s [were] already being sentimentalized as some great turbulent but glorious phenomenon of a dead long-ago.‹ Russell Baker found Americans focused on ›a past so recent that only an 11-year old could possibly view it as past.‹«<sup>125</sup>

Diese Beschleunigung der ›Nostalgisierung‹, der Entrückung der Vergangenheit in die *aetas aurea* ist sicherlich bemerkenswert. Sie wird begleitet von einer Infragestellung des *aurea*-Attributs, etwa wenn der Fernsehkoch Jamie Oliver feststellt, dass »[t]hings weren't so jolly back then, and by god, they shouldn't be too fun now, if only to ensure historical accuracy.«<sup>126</sup> Was dieses Zitat illustriert, ist, dass das Objekt der Nostalgie nicht einmal durch die Illusion verklärt werden muss, es sei eine ›goldene‹ Zeit gewesen – sie muss nur eine andere Zeit gewesen sein. Die Idee der ›historical accuracy‹ ist letztlich eine Kristallisierung des Prozesses der Transformation der Nostalgie von einer Sehnsucht nach dem Paradies zu einer Sehnsucht nach der schieren Vergangenheit. Dies evoziert freilich unwiderstehlich Walter Benjamins Bild vom Engel der Geschichte, den der Sturm vom Paradies hinwegfegt – und der dabei nur auf Zerstörung zurückblickt. Der »[l]oss of faith in progress«<sup>127</sup> scheint zugleich die Nostalgie zu demolieren. Im selben Maße, in dem die Utopie als Ziel des Fortschritts ihre Überzeugungskraft verliert, scheint die Nostalgie ihren utopischen Charakter zu verlieren und durch eine Form von »retro irony«<sup>128</sup> abgelöst zu werden. Nun ist aber auch dies ein ungleichzeitiges Phänomen: die Formen der utopischen Nostalgie finden sich weiterhin ebenso vor wie die ungleich komplexeren Formen, die den Balanceakt einer nostalgischen Sehnsucht nach einer Vergangenheit vollbringen, deren Defizite völlig bewusst bleiben. Der völlig unerwartete Erfolg der britischen Nostalgie-Serie *Downton Abbey* weist erstere nach, doch tritt daneben die Netflix-Produktion *The Queen's Gambit*, deren 50er-Jahre eine höchstens bedrückende Form von Nostalgie aufkommen lassen können. Geradezu einen temporalen Schmelzriegel stellt dann das Phänomen *Jurassic Park* dar, das Svetlana Boym in ihrer klassischen Studie zur Nostalgie untersucht hat: die Reproduktion des gar

prähistorischen mit den modernsten Mitteln des Fortschritts stellt jede herkömmliche Konzeption von Nostalgie sehr weitgehend in Frage: »Jurassic Park is a nostalgic version of an ultimate colonial paradise behind computer-guarded barbwire, only the colonial dream is displaced into prehistory.«<sup>129</sup>

Eine ähnlich komplexe temporale Struktur weist das Beispiel auf, das Fredric Jameson gewählt hat.<sup>130</sup> Philip K. Dicks Roman *Time Out of Joint*, in der eine Version des Vorstadt-Amerikas der 50er-Jahre in der 90er-Jahren nostalgisch reproduziert wird. Dies an sich stellt freilich keine Besonderheit dar – der temporale Clou liegt in dem extradiegetischen Umstand verborgen, dass Dicks Roman natürlich *selbst in den 50ern* geschrieben wurde. Die Projektion der eigenen Zeit in eine nostalgische Vergangenheit der Zukunft wiederholt sich in Lowenthal's treffendem Beispiel des »BBC producer of the 2000 reading of the first Harry Potter novel [who] wanted ›there to be children now who say to each other in their twenties, ›You remember that Christmas when we all listened to Harry Potter on the radio?‹«<sup>131</sup>

Jameson verweist darauf, dass »[h]istoricity is, in fact, neither a representation of the past nor a representation of the future [...]: it can first and foremost be defined as a perception of the present as history«.<sup>132</sup> Dementsprechend begreift er die ›Nostalgie nach der Gegenwart‹ als Fehlschlag eines Versuches die eigene Zeit zu identifizieren (»to identify its own present«<sup>133</sup>). Dies korrespondiert freilich seiner Charakterisierung der Postmoderne als »an attempt to think the present historically in an age that has forgotten how to think historically in the first place«.<sup>134</sup>

Das frappierende Phänomen einer ›Nostalgie nach der Gegenwart‹, das Jameson wie Lowenthal vorfinden, scheint damit einerseits auf das Ende des Historismus zu verweisen und andererseits scheint die Transformation der Nostalgie hier zu einem Höhepunkt zu gelangen: sie ist in diesen ›postmodernen‹ Formen offenkundig keine Sehnsucht nach einem goldenen Zeitalter mehr, sie ist eine Sehnsucht nach einem Zeitalter *überhaupt*: Sie ist eine Sehnsucht nach – sei es historischer – Identität.

Wir sind hier auf zwei verschiedene Dimensionen verwiesen, wenn wir nun die strategische Fragestellung betrachten: einerseits scheint die Nostalgie selbst eine strategische Funktion aufzuweisen, andererseits scheint sie selbst mit fundamentalen strategischen Fragen verzahnt zu sein. Die utopische Nostalgie erscheint so als eine Form von Nostalgie, die die Kategorie universaler Identität in die *aetas aurea* verlagert, während eine zweite Form von Nostalgie, die den utopischen Charakter verloren hat, nurmehr auf ›Historizität‹ abzielt, und eine als postmodern charakterisierte Nostalgie gar eine Sehnsucht nach Identität überhaupt darzustellen schien. Diese Struktur legt unmittelbar nahe, die Nostalgie nicht als ein einheitliches Phänomen zu begreifen, das in einer schwer fassbaren Relation zu strategischen Kategorien steht, sondern sie vielmehr als *Modifikation* dieser Strategien zu begreifen. Nostalgie wäre dann beschreibbar als Modifikation einer Konzeption von Auseinandersetzung, die die eigene Identität in die Historie transferiert. Die Funktion freilich dieser Operation bleibt weiterhin ungeklärt.

Hierbei ist es nun hilfreich, ein weiteres Mal auf Svetlana Boyms Analysen zurückzugreifen. Boym unterscheidet zwischen restaurativer und reflexiver Nostalgie: »Restorative nostalgia puts emphasis on *nostos* and proposes to rebuild the lost home and patch up the memory gaps. Reflective nostalgia dwells in *algia*, in longing and loss, the imperfect process of remembrance.«<sup>135</sup> Diese Unterscheidung verweist einmal mehr auf die Binnendifferenzierung des Phänomens. Dennoch scheinen aus strategischer Sicht die Varianten sehr analoge Konsequenzen zu haben. Die reflexive Nostalgie kennzeichnet Boym explizit als *ironisch* in ihrer Weigerung »to rebuild the mythical place called home«.<sup>136</sup> Sie entspringt der Erkenntnis, dass »affective memories do not absolve one from compassion, judgment and critical reflexion«<sup>137</sup> und ist damit eine Version des ironischen Liberalismus Rortys.

Die restaurative Nostalgie andererseits kennt nach Boym zwei hauptsächliche *plots*: Restauration des Ursprungs und Verschwörungstheorie, wobei letztere auf einem prämodernen, manichäischen Konzept eines Kampfes zwischen Gut und Böse und einer Ausradierung aller ambivalenten Komplexität beruhe.<sup>138</sup> Nun sind beide *plots* Verlagerungen einer Identität in die Vergangenheit, einmal einer antagonistischen, einmal einer universalen Identität. Diese Verlagerung hat zwei unmittelbare strategische Implikationen: zum einen stabilisiert sie die fragliche Identität. Boym formuliert diesen Sachverhalt aphoristisch: »Nevermind if it's not your home; by the time you reach it, you will have already forgotten the difference.«<sup>139</sup> Die Idee einer Restauration einer rückwärts projizierten Identität wird auf die Gegenwart wirken können, doch selten eine Restauration einer tatsächlichen vergangenen Identität sein.<sup>140</sup> Zum anderen suspendiert die temporale Projektion die Auseinandersetzung: ist die ›eigene‹ Identität eine, die zwar in der Vergangenheit existiert, doch in der Gegenwart eben erst ›restauriert‹ werden müsste, kann sie schwerlich in direkte Konkurrenz mit anderen Identitäten treten. Die Weigerung der Anhänger des ›make America great again‹, einerseits die Schattenseiten der amerikanischen Vergangenheit zur Kenntnis zu nehmen und andererseits die Inkongruenz der Leistungen der Trump'schen Regierung mit ihren Versprechen zu registrieren, illustriert beide Punkte: die Virtualität der *aetas aurea* wie die Suspension der Auseinandersetzung in der temporalen Projektion. Insbesondere letztere konnte regelmäßig auf das Argument zurückgreifen, das wiedererstarkte Amerika sei eben *noch nicht ganz da*, aber *sehr bald* werde es so weit sein. Der silente Charakter dieser strategischen Modifikation einer ursprünglich antagonistischen Konzeption von Auseinandersetzung liegt auf der Hand.

Von ähnlich illustrativer Kraft ist ein Beispiel einer nostalgischen Modifikation der klassizistischen Strategie, hier in Gestalt der universalen materialen Identität des Christentums. Der sich gerade in katholischen Kreisen weiterhin ungebrochener Beliebtheit erfreuende C. S. Lewis hatte 1943 drei Vorträge gehalten, die unter dem Titel *Die Abschaffung des Menschen* veröffentlicht worden waren. Dass Hans Urs von Balthasar es im Vorwort zur deutschen Ausgabe für nötig hielt, explizit darauf

hinzuweisen, es handle sich bei der von Lewis vorgestellten Konzeption keineswegs um eine »nostalgische Rückschau«, sondern um etwas, das »wesentlich höher« liege,<sup>141</sup> ist bereits bezeichnend. Lewis wendet sich oberflächlich in seinen Vorträgen gegen ein literaturkritisches Werk, dessen Autoren er konsequent nur mit Decknamen nennt. Diese hatten die These vertreten, ein Mann, der über einen Wasserfall sage, er sei erhaben, mache nur scheinbar eine Feststellung über den Wasserfall, in Wirklichkeit äußere er sich nur über seine eigenen Empfindungen.<sup>142</sup> Lewis scheint ihnen nun zunächst eine philosophische Spitzfindigkeiten vorhalten zu wollen, doch wird schnell klar, dass er in ihrer Argumentationsweise ein allgemeines zeitgenössisches Phänomen vorzufinden meint, gegen das er eine eigene fundamentale Kategorie positionieren möchte. Dieser Kategorie gibt der möglicherweise berühmteste Apologet des Christentums im 20. Jahrhundert kurioserweise den Namen *Tao* und er führt sie mit den Worten ein, dass er »[d]iese Einsicht in all ihren Formen, der platonischen, aristotelischen, stoischen, christlichen und orientalischen [...] von jetzt an der Kürze halber ›das Tao‹ nennen«<sup>143</sup> werde. Bereits hier wird der universale Charakter klar, den er der Kategorie des *Tao* zurechnen möchte: es handle sich um ein Gesetz, das die Griechen wie die Chinesen, die Inder wie die Briten – in Gestalt von Wordsworth – gekannt haben.<sup>144</sup> Gemeinsam sei all ihren Konzeptionen »die Lehre von einem objektiven Wert, der Glaube, daß gewisse Haltungen, bezogen auf das Wesen des Alls und auf das, was wir selber sind, wirklich wahr sind und andere wirklich falsch sind.«<sup>145</sup> Dass diese ›Haltungen‹ durchaus materialen Charakters sind, wird aus den Beispielen klar, die er in einem umfassenden Anhang gesammelt hat, etwa die »Pflichten den Kindern und den Nachkommen gegenüber«,<sup>146</sup> die etwa Epiktets Aufforderung zitiert, »[z]u heiraten und Kinder zu zeugen.«<sup>147</sup> Das *Tao* wird so zur Konzeption der universalen materialen Identität *par excellence*. Lewis' Kategorie beruht auf der These, es gebe eine fundamentale Konzeption des Guten und Richtigen, die alle Völker der Erde zumindest einmal gekannt hätten, und die allein objektive Wahrheit für sich reklamieren könne. Die Idee einer materialen Wertethik ist dabei weniger interessant als ihre historische Universalisierung. Das *Tao* wird für Lewis zur Konzeption des Menschen schlechthin, *wie er sein soll*, und er ist der Überzeugung, diese Konzeption sei den größten Teil der Menschheitsgeschichte über universal bekannt und anerkannt gewesen. Tatsächlich – und hier setzt seine Kritik an seinen ›Gegnern‹ an – hätten »[b]is vor kurzem noch [...] alle Lehrer, ja alle Menschen die Welt für so beschaffen gehalten, daß gewisse unsrer Gefühlsreaktionen ihr entweder angemessen oder unangemessen sein können.«<sup>148</sup> Diese Idee entspricht noch dem *Tao*.

»Ganz anders verhält es sich im Weltbild des *Grünen Buches* [Alias für das kritisierte Werk; C.R]. Hier ist bereits die Möglichkeit, ein Gefühl könne vernünftig – oder gar unvernünftig – sein, von vornherein ausgeschlossen. [...] So betrachtet stehen sich die Welt der Tatsachen, ohne die mindeste Spur von Werten, und die Welt der

Gefühle, ohne die geringste Spur von Wahrheit oder Irrtum, Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit gegenüber, und keinerlei Annäherung ist möglich.«<sup>149</sup>

Erneut ist hier für uns nicht der materiale Wertbegriff von Interesse, der uns an anderer Stelle begegnet war, sondern die historische Diagnose, die Lewis im weiteren Verlauf präsentiert. Aus der zunächst harmlos anmutenden These über die Erhabenheit des Wasserfalls leitet Lewis nämlich kurzerhand die notwendige »Zerstörung der Gesellschaft«<sup>150</sup> ab. Nachdem er dann in der zweiten Vorlesung dargelegt hat, dass die »Neuerer«, für die die kritisierten Autoren stellvertretend stehen, Schwierigkeiten hätten, ihre eigenen normativen Aussagen zu fundieren – was sich trivialerweise daraus ergibt, dass ja das Tao die »einzige Quelle aller Werturteile ist« und daher der »Versuch, es abzulehnen und ein neues Wertsystem an seine Stelle zu setzen, [...] ein Widerspruch in sich«<sup>151</sup> ist –, radikaliert Lewis in der dritten Vorlesung seine These ein weiteres Mal. Er diskutiert die These, ›der Mensch‹ habe zunehmend Macht über die Natur und gelangt zu der Präzisierung, in Wirklichkeit handle es sich dabei um »Macht in den Händen von Einzelnen, die andern gestatten oder nicht gestatten, davon zu profitieren«.<sup>152</sup> Die Eugenik und die ›wissenschaftliche Erziehung‹ als Machtmittel in den Händen einiger weniger ermöglichen es zukünftig den »großen Planer[n] und Konditionierer[n]«<sup>153</sup> den Menschen die Macht über ihre eigene Zukunft zu nehmen. Dabei bliebe ihnen nach Aufopferung der Kategorien der ›Pflicht‹ und des Guten<sup>154</sup> als Leitlinie nur mehr ein ›künstliches Tao‹.<sup>155</sup> Dies gipfelt in der Feststellung, dass er die Konditionierer durchaus nicht für schlechte Menschen halte: »Vielmehr sind sie überhaupt keine Menschen mehr, im alten Sinn. Sie sind, wenn man so will, wie Menschen, die ihren Anteil an der traditionellen Menschlichkeit geopfert haben, um sich der Aufgabe zu widmen, darüber zu entscheiden, was ›Menschlichkeit‹ von jetzt an heißen soll.«<sup>156</sup> Diese – titelgebende – Abschaffung des Menschen ergibt sich notwendig aus der Preisgabe der universalen materialen Kategorie des Menschen, des ›Tao‹. ›Bis vor kurzem‹ habe das Tao allgemein vorgeherrscht, doch nun habe die Menschheit allgemein beschlossen, den objektiven Begriff ihrer selbst zu verraten, und dies muss nicht nur den Kollaps der Gesellschaft, sondern logisch auch die Abschaffung des Menschen an sich nach sich ziehen. Bezeichnend ist, die Aussage, die moderne Naturwissenschaft – der Lewis freilich große Teile der unheilvollen Entwicklung anlasten will – sei »in einer unguten Nachbarschaft und zu einer unguten Stunde entstanden. Ihre Triumpfestellten sich wohl etwas zu rasch ein und waren um einen zu hohen Preis erkauf: Rückbesinnung und etwas wie Reue [eigene Kursivierung; C.R.] dürften geboten sein.«<sup>157</sup> Diese Wendung ordnet Lewis' Konzeption sehr explizit in die Boym'sche Kategorie der restaurativen Nostalgie ein. Seine in die Zeit zurückprojizierte universal-materiale Konzeption der menschlichen Identität unter dem Namen des Tao kann geradezu als Chiffre für die nostalgische Modifikation der klassizistischen Strategie *kat'exochen* stehen. Dass Lewis' defätistischer Ton die Situation des Menschen bereits ver-

loren zu geben scheint, ist eine regelmäßig anzutreffende Konsequenz der nostalgischen Operation – und entspricht letztlich deren silentem Charakter.

## § 21 Gewalt

Die ultimative Form des Verstummens ist die Gewalt. Dementsprechend muss die systematische Darstellung von Konzeptionen von Auseinandersetzung genau dort enden, will sie noch die silenten Strategien einbegreifen. In vielerlei Hinsicht stellt die Gewalt einen Grenzfall der Auseinandersetzung an sich dar, wie sie hier begriffen wurde, und dient damit gewissermaßen als natürlicher Abschluss des strategischen Körpers. Sie selbst ist intern ähnlich strukturiert: der Kollaps der Auseinandersetzung in reine Gewalt ist selbst ein Grenzphänomen eines Kontinuums steigernder Gewaltsamkeit, das sich durch die silenten Strategien erstreckt. Auffällig ist dabei, dass die Gewalt sich bisweilen so überzeugend als eine Form von Auseinandersetzung präsentiert, dass sie oft als Paradigma der Auseinandersetzung überhaupt begriffen wird. Dies scheint ihrer liminalen Struktur zuzuschreiben zu sein.

Dass die Gewalt ein Grenzphänomen der Auseinandersetzung darstellt, liegt in zwei Problemen begründet, die jede Verortung der Gewalt im strategischen Körper auf eine bezeichnende Art geprägt hat. Zum einen ist sie in ihrer brutalsten Form, der reinen körperlichen Gewalt, dem Schmerz und dem Tod, schlicht nicht mehr semantisch strukturiert. Diese Gewalt kann nicht als taktisches Mittel einer Auseinandersetzung begriffen werden, da sie nicht einmal mehr in einer metonymischen Beziehung zur Relation der Kombattanten steht. Gewalt spricht nicht, sie schweigt. Nun besteht der offensichtlichste Einwand darin, darauf hinzuweisen, dass die Gewalt in ihrem ultimaten Ziel in einer Relation zur strategischen Situation zu stehen scheint: der Auslöschung des Gegenübers. Wir hatten gesehen, dass sowohl in antagonistischen Konzeptionen wie in Levinas' Figur des Krieges als virtueller Voraussetzung des Friedens, die Idee der vollständigen Eliminierung des Gegenübers eine Aporie darstellte. Antagonismus ist nur vorstellbar, wo sich Identitäten voneinander abheben, und auch Levinas' Idee des Friedens setzt die Existenz des Anderen voraus. Will man dies auf eine vereinfachende Formel bringen, gilt wohl, dass Gewalt eine Auseinandersetzung nicht gewinnen kann, da ein Sieg die Existenz eines Unterlegenen erfordert. Dass dies mehr als ein sophistischer Winkelzug ist, wird sich an einer gemeinsamen Tendenz prominenter strategischer Verortungen der Gewalt zeigen – doch zunächst ist es illustrativ ein Grenzphänomen der Gewalt an sich zu betrachten. Judith Butler hat 1997 in einer bekannten Studie<sup>158</sup> analysiert, in welchem Sinn man davon sprechen kann, »durch Sprache verletzt worden zu sein«.<sup>159</sup> Sie geht dafür einmal mehr von der bekannten Sprechakttheorie Austins und dessen Unterscheidung von illokutionären und perlokutionären Effekten solcher Sprechakte aus. Die Frage, die sie aufwirft und die zur strategischen Verortung von ›verlet-

zender Sprache von Bedeutung ist, lautet, ob eine Beleidigung (*calling somebody names*) rein perlokutionärer oder auch illokutionärer Natur sei. Der perlokutionäre Aspekt liegt auf der Hand: ein solcher ist bereits das Gefühl des Beleidigten verletzt worden zu sein. Doch steht in Frage, ob eine Beleidigung auch einen illokutionären Effekt aufweist, wie es etwa der Sprechakt der Taufe – eine andere Form der ›Benamung‹ – tut. Butler wendet sich gegen die Theorie Catherine McKinnons, die Pornographie als einen illokutionären Sprechakt konzipiert hatte.<sup>160</sup> Nach dieser – und ähnlichen Theorien – werde »*hate speech* [Herv. i. O.] als eine Handlung verstanden, die nicht nur auf den Zuschauer einwirkt (perlokutionäre Szene), sondern auch zur gesellschaftlichen Konstitution ihres Adressaten beiträgt. In dieser Perspektive ruft ein solches Sprechen ein strukturelles Herrschaftsverhältnis wieder auf bzw. schreibt es wieder ein und bietet damit die sprachliche Möglichkeit, diese strukturelle Herrschaft zu rekonstituieren.«<sup>161</sup> Der Pornographie etwa einen illokutionären Effekt zuzuschreiben, bedeutet ihr die Macht zuzusprechen, die untergeordnete Position der Frau zu affirmieren. Pornographie wäre bereits in ihrer ›Äußerung‹ eine Erneuerung der bestehenden Machtverhältnisse. Butler wendet nun dagegen insbesondere ein, dass *hate speech* als Sprechakt verstanden durchaus nicht notwendig gelingen müsse.<sup>162</sup> Austin hatte bereits in seiner Theorie qualifizierende Bedingungen für das Gelingen von illokutionären Effekten postulieren müssen: so kann ich beispielsweise einen Menschen nur dann rechtswirksam ›verurteilen‹, wenn ich ein Richter bin, ein Verfahren anliegt und diverse formale Voraussetzungen vorliegen. Die Möglichkeit eines solchen Sprechaktes beruht damit auf zahlreichen sozialen Vorbedingungen, deren Stabilität selbst wiederum nicht garantiert werden kann. Damit ist jede Iteration eines solchen Sprechaktes, wiewohl sie eine *Affirmation* dieser Vorbedingungen sein kann, auch ein Risiko, da sein Gelingen nicht garantiert werden kann. Es stellt sich nun die Frage, was die Erfolgsbedingungen einer Beleidigung wären, möchte man diese tatsächlich als einen illokutionären Effekt eines Sprechaktes begreifen. Butlers führt das Beispiel des Wortes ›queer‹ an, dessen »Neubewertung [...] darauf hin[deute], daß man das Sprechen in anderer Form an seinen Sprecher ›zurücksenden‹ und gegen seine ursprünglichen Zielsetzungen zitieren und so eine Umkehrung der Effekte herbeiführen kann.«<sup>163</sup> Die charakteristische Betonung des Zitatcharakters aller Signifikanten soll hier einmal mehr das emanzipative Potential der Verschiebung von Signifikationseffekten verbürgen. Freilich illustriert das Beispiel, weshalb Butler die Konzeptualisierung der *hate speech* – und gar der Pornographie – als illokutionäre Sprechakte kritisiert: das Gelingen dieser Sprechakte hängt konstitutiv davon ab, dass dem beleidigenden Wort tatsächlich eine beleidigende Wirkung zugeschrieben wird – und in dem Umstand, dass diese Wirkung nicht notwendig ist, liegt die »›Eröffnung der Möglichkeit einer Handlungsmacht‹«.<sup>164</sup> Butler betont, dass »[j]e enger die Verbindung zwischen Sprechen und Verhalten gefaßt und je mehr der Unterschied zwischen ge-glückten und verunglückten Akten verdeckt wird, um so berechtigter [...] die These

[erscheint], daß Sprechen nicht nur eine Verletzung hervorruft, sondern selbst eine Verletzung ist und damit unzweideutig zu einer Form des Verhaltens wird.«<sup>165</sup> Der *hate speech* einen illokutionären Effekt zuzuschreiben heißt damit einerseits, sie der Gewalt zu assimilieren, – und andererseits hat gerade diese Assimilation die Konsequenz, dass die Möglichkeiten, die zugrundeliegende strategische Situation zu transzendieren, negiert werden. Sprachliche Gewalt als »tatsächliche« Gewalt aufzufassen scheint ihr die Macht zuzuschreiben, die strategische Situation zu perpetuieren. Denn freilich – wenn bereits die Existenz von Pornographie als solcher die Position der Frau zu zementieren geeignet ist, so bliebe nur mehr das – letztlich wirkungslose – Verbot von Pornographie, denn ihre Existenz ist konstitutives Element einer antagonistischen Situation, die Butler anderseits *transzendieren* möchte.

Für unseren Kontext ist der Befund von Interesse, dass gerade dort, wo die Sprache der Gewalt konzeptuell angenähert wird, ihr zugleich die Eigenschaft zugeschrieben wird, die strategische Situation zu perpetuieren. Es mag nun der Verdacht aufkommen, dies gelte womöglich nur für uneigentliche Grenzphänomene der Gewalt, daher ist es Zeit für eine Reprise der Auseinandersetzung Julien Bendas mit Georges Sorel, die wir bereits betrachtet hatten. Wir haben nunmehr gewissermaßen das Spektrum der Strategien des 20. Jahrhunderts durchmessen und treffen auf deren anderer Seite auf den Ausgangspunkt, aus gegensätzlicher Perspektive. Hatte Benda Sorel angegriffen, da dieser jede universale Identität ablehnte, und hatten wir dies als Element der klassizistischen Strategie Bendas begriffen, so muss man nun umgekehrt die Ideen Sorels als die konsequente Ablehnung jeder Vermittlung der Positionen begreifen. Sorel trifft auf ein Problem, das wir bereits in anderem Kontext beleuchtet hatten:<sup>166</sup> auf die Fragestellung, was vom Marxismus bliebe, wenn die Gegensätze von Kapital und Arbeiterschaft sich nicht entsprechend den Marx'schen Thesen so weit verschärfen, dass es zur Revolution käme. Der Verrat, den Luxemburg Bernstein vorhielt, fürchtet Sorel auch – doch ist seine Konsequenz drastischer. Er betont: die Marx'sche Lehre vom Übergang zum Sozialismus »versagt offenbar für den Fall, wo Bürgertum und Proletariat nicht mit aller Starrheit, deren sie fähig sind, einander die Kräfte entgegenstellen, über die sie verfügen.«<sup>167</sup> Im Bürgertum indes erlösche ein Feuer,<sup>168</sup> es sei inzwischen zu einem »Ideal konservativer Mittelmäßigkeit [Herv. i. O.]«<sup>169</sup> zurückgekehrt, das die Kräfte des Kapitalismus hemme. Kurzum: die Kapitalisten versagten darin, die Arbeiter gehörig auszubeuten – und wie dürften »diejenigen, die die marxistische Auffassung vertreten, [...] hoffen, dem Bürgertum ein Feuer wiederzugeben das erlischt?«<sup>170</sup> Sorels Antwort ist bezeichnend:

»An dieser Stelle erscheint uns die Rolle der Gewalt als einzig groß in der Geschichte: denn sie kann in mittelbarer Weise auf die Bürger einwirken, um sie zum Gefühl ihrer Klasse zurückzurufen. [...] Ich halte es auch für sehr nützlich, die Redner der Demokratie und die Vertreter der Regierung zu verprügeln, damit niemand

über die Art der Gewalttätigkeiten im unklaren bleiben kann. Diese vermögen nur dann historischen Wert zu besitzen, wenn sie *der brutale und klare Ausdruck des Klassenkampfes sind* [Herv. i. O.]; [...] die proletarische Gewalt tritt zur gleichen Zeit auf den Schauplatz, wo der soziale Friede den Anspruch erhebt, die Konflikte zu mildern.«<sup>171</sup>

Diese Thesen Sorels sind sein unkonventioneller bis absurder Beitrag zum Marxismus. Sie gipfeln in der Forderung, den Gegner gewaltsam zu *stärken*, statt zu schwächen, um den Kampf selbst zu erhalten. Wie Isaiah Berlin in einem Essay über Sorel hervorgehoben hat: »Kein ernsthafter Marxist könnte auch nur daran denken, diese These [sc. den Wunsch Sorels, dass die Bourgeoisie ›kräftige Muskeln ausbilden möge‹] zu akzeptieren [...] Sorel wendet seinen Blick von dem Nachspiel des endgültigen Siegs der Arbeiterklasse ab.«<sup>172</sup> Berlin schreibt diese Idee Sorels dessen *›idée maîtresse‹* zu: »daß der Mensch ein Schöpfer ist, nur dann befriedigt, wenn er schöpferisch tätig ist, und nicht, wenn er passiv aufnimmt oder widerstandslos mit dem Strom schwimmt.«<sup>173</sup> Diese Motivation Sorels mag es sein, die seine nietzscheanischen Parolen bedingt, doch gipfeln diese, ebenso wie seine Faszination für die Idee des Generalstreiks in einer Vision von Gewalt als der Perpetuierung der Auseinandersetzung, ohne die – getreu einem alten Argument Sallusts – alle Kraft erlahmen würden. Sorel »sorgt sich nur um die Erhaltung der heroischen Vitalität, des Muttes und der Stärke, die verfallen können, wenn ein vollkommener Sieg dem Sieger keinen Feind mehr läßt.«<sup>174</sup> Die Gewalt wird bei Sorel daher zugleich zum Mittel der Perpetuierung der Auseinandersetzung und zu deren Zweck. Er begreift Gewalt nicht als eine Methode, eine Auseinandersetzung zu *gewinnen* – vielmehr möchte er »den Feind am Leben lassen [...], aus Sorge, daß die eigenen Schwerter in ihrer Scheide verrosten könnten«.<sup>175</sup> Gewalt ist ihm nicht ein – und sei es ein ausgezeichneter – Weg, den Klassenkampf zu entscheiden, ganz im Gegenteil: sie *erhält* den Klassenkampf, und dieser muss letztlich erhalten werden, da »die proletarische Gewalt [...] das einzige Mittel darzustellen [scheint], über das die durch die Humanitätsideen abgestumpften europäischen Nationen noch verfügen, um ihre ehemalige Energie wiederzufinden.«<sup>176</sup> Dass diese »Energie« wiederum neben die »kriegerischen Eigenschaften, die [der Kapitalismus] ehedem besaß«,<sup>177</sup> tritt, zeigt, wie sehr die Gewalt für Sorel zum *Selbstzweck* wird. Die wohl prominenteste Theorie der Gewalt des 20. Jahrhunderts illustriert damit den strategischen Charakter der Gewalt: sie *perpetuiert* die Auseinandersetzung, indem sie sie *suspendiert*. Die Auseinandersetzung wird nicht gewaltsam *ausgetragen*, vielmehr werden ihre Pole in dem Maße festgeschrieben, in dem die Gewalt ihrer ureigenen Tendenz gemäß zum Selbstzweck gerät. Dies ist noch da der Fall, wo sie als Radikalisierung antagonistischer Strategie auftritt, etwa wenn Frantz Fanon zunächst betont, dass »[wahr sei], was die Eingeborenen schützt und die Ausländer verdirbt«<sup>178</sup> und dass »das Gute [...] ganz einfach das [sei], was *ihnen* [Herv. i. O.] schadet.«<sup>179</sup> Dies ist zunächst nichts als die Negation

universaler Identität, die in einer Freund-Feind-Theorie zu münden scheint. Doch fährt er später fort:

»Das Argument, das der Kolonisierte wählt, hat ihm der Kolonialherr geliefert, und durch eine ironische Umkehrung ist es jetzt der Kolonisierte, der behauptet, daß der Kolonialist *nur die Gewalt verstehe* [eigene Kursivierung; C.R.]. [...] Die Fortsetzung ist leicht zu finden.«<sup>180</sup>

Und das ist sie wirklich. Fanons Analyse ist so zynisch wie zutreffend, wenn er festhält, dass die »Gewalt der Kolonialregimes und die Gegengewalt des Kolonisierten [...] sich die Waage [halten] und [...] einander in einer außerordentlichen Homogenität [entsprechen]. [...] Die Entfaltung der Gewalt innerhalb des kolonisierten Volkes wird der Gewalt, die das bekämpfte Kolonialregime ausübt, proportional sein.«<sup>181</sup> Die positiven Effekte, die Fanon der Gewalt zuschreibt, etwa die ›Entgiftung‹ auf der individuellen Ebene,<sup>182</sup> mag man annehmen oder bezweifeln, – was Fanon vor allem zeigt, ist, dass eine Auseinandersetzung, die in Gewalt umschlägt, kein Ziel mehr kennen kann als die völlige Vernichtung des Gegners.<sup>183</sup> »In den bewaffneten Kämpfen gibt es einen Punkt, von dem aus kein Zurück mehr möglich ist.«<sup>184</sup> Der Übergang vom Antagonismus zu Fanon's »Manichäismus«<sup>185</sup> ist die Transformation der antagonistischen zur silenten Strategie. Die während des Kalten Krieges so omnipräsente Vorstellung der vollständigen Auslöschung der Menschheit gewinnt ihre Überzeugungskraft vor allem aus ihrer zwingenden Logik als Ziel und Ende aller Gewalt. Entsteht Auseinandersetzung aus der Negation universaler Identität, so ist Gewalt ihr Limes deswegen, weil sie noch die Negation der Auseinandersetzung selbst in Aussicht stellt.

Die merkwürdige Beziehung der Gewalt zur Kategorie universaler Identität liegt zuletzt auch Walter Benjamins bekannten Überlegungen zugrunde, die zu klären suchten, ob es eine *gerechte Gewalt* geben könne.<sup>186</sup> Bezeichnend scheint ihm die augenscheinliche Beziehung der Gewalt zum *Recht* – das eben nicht schon selbst Gerechtigkeit ist. An Sorels Überlegungen zum Generalstreik zeigt er auf, dass im Streikrecht »der Staat eine Gewalt anerkenn[e], deren Zwecken er als Naturzwecken bisweilen indifferent, im Ernstfall (des revolutionären Generalstreiks) aber feindlich gegenübersteh[e].«<sup>187</sup> Daraus – und aus der »kriegerischen Gewalt« – leitet Benjamin die Feststellung ab, dass die Gewalt »imstande [sei], Rechtsverhältnisse zu begründen und zu modifizieren, wie sehr das Gerechtigkeitsgefühl sich auch dadurch beleidigt fühlen möge.«<sup>188</sup> Und in einer weiteren Radikalisierung dieser These hält er fest, dass alle Gewalt als Mittel »entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend«<sup>189</sup> sei und damit niemals von der »schweren Problematik jeder Rechtsgewalt frei«<sup>190</sup> sei. Wo Gewalt Mittel zum Zweck ist, wird sie stets in der »zweideutige[n] sittliche[n] Beleuchtung«<sup>191</sup> des Rechtes stehen – und damit eben nicht *gerecht*, sondern vielmehr ein bloßes Instrument des Rechtes sein, das diese

letztlich zur Selbsterhaltung noch gegen die gerechtesten Zwecke einsetzen wird. Diese rechtsetzende Gewalt charakterisiert Benjamin als die ›mythische‹ und bezeichnet sie letztlich als verwerflich.<sup>192</sup> Doch formuliert er zugleich die Vermutung, es müsse neben der mythischen auch eine »göttliche Gewalt«<sup>193</sup> geben, »die dann freilich zu jenen Zwecken nicht das berechtigte noch das unberechtigte Mittel sein könnte, sondern überhaupt nicht als Mittel zu ihnen, vielmehr irgendwie anders, sich verhalten würde«.<sup>194</sup> Eine solche Gewalt dürfte niemals Mittel zum Zweck sein, sie bleibt daher auf eine nahezu negativ-theologische Weise unbestimmt. Sie ist die Weise, in der Gewalt gerecht sein kann und ist damit das absolut Andere aller rechtsetzenden, mythischen Gewalt. »Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen.«<sup>195</sup> Oder an anderer Stelle: »Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos«.<sup>196</sup> Benjamin konzediert zugleich die praktische Notwendigkeit dieser theologischen Gewalt,<sup>197</sup> als auch umgekehrt das theoretische Skandalon, dass »nur die mythische, nicht die göttliche [...] sich als solche mit Gewissheit erkennen lassen [werde]«.<sup>198</sup> Eine Kategorie gerechter Gewalt scheint letztlich unumgänglich, doch dürfte sie kein Mittel zum Zweck sein und erst recht nicht der Erhaltung einer Ordnung dienen, da sie eben dort erneut zum Selbstzweck würde – doch wird der Ort solcher Gewalt nicht *a priori* zu erkennen sein. Dass Benjamin die Gerechtigkeit solcher Gewalt an Gott zurückbinden muss und menschlicher Erkenntnis entzieht, ist völlig folgerichtig. Es mag richtig sein, dass Gewalt zuweilen gerecht sein kann, doch wird sie ihrer Natur nach stets dazu tendieren, Partikularinteressen zu Recht zu erklären. Die Gewalt radikalisiert und perpetuiert den Antagonismus, und wo sie geeignet wäre, diesen zu überwinden, erscheint sie als der Rückgriff auf eine universale Kategorie, mit der sie so gut wie immer unvereinbar erscheint. Gerecht wäre Gewalt nur dort, wo sie nicht als Negation, sondern als Affirmation universaler Identität »walten«<sup>199</sup> kann, doch ist dieser Ort so unvorstellbar, dass Benjamin ihn Gott vorbehält. Nur solche Gewalt wäre noch der Ort einer Auseinandersetzung – und der Rest ist bekanntlich Schweigen.

## V. Zukunft

---

### § 22 Hoffnung gegen Optimismus

Die strategischen Untersuchungen der letzten Kapitel führten letztlich immer wieder auf die Kategorie *universaler materialer Identität*. Sucht man nach dem Grund für diese Tendenz, muss man beachten, dass *Auseinandersetzung* letztlich nichts anderes als die *Negation* solcher Identität ist. Konzeptionen solcher Negation haben wir als Strategien bezeichnet und sind auf wiedererkennbare Formen dieser Konzeptionen gestoßen. *Soziale Strategien sind Formen von Konzeptionen der Negation universaler materialer Identität*.

Diese stellen Antworten auf das faktische Fehlen einer solchen UMI dar. Doch existiert neben den skizzierten Strategien eine weitere Antwort auf dieses Fehlen. Diese sucht nach einer *zwar bislang noch nicht*, aber doch möglicherweise *zukünftig* existierenden universalen materialen Identität. Die Versionen dieser Antwort bilden ein Spektrum zwischen zwei Polen: zwischen Optimismus und Hoffnung.

Diese beiden Pole darf man keineswegs verwechseln, so groß die Tendenz populärer Diskurse dazu ist. Optimismus und Hoffnung haben so wenig miteinander gemein, dass man, wie Eagleton kürzlich betonte, noch den Pessimismus auf der optimistischen Seite ihrer Opposition verorten muss.<sup>1</sup> Zu sagen, man sei ein Optimist, ist sehr ähnlich der Selbsttitulierung als ›Kapitalist‹: es ist die Übernahme einer einmal pejorativ gemeinten Bezeichnung, die für manche Ohren ihren abwertenden Klang verloren hat. Der Optimist glaubt getreu einem – freilich sehr platt verstandenen – Leibniz'schen Satz, wir lebten in der besten aller möglichen Welten. Es ist das populärphilosophische Verständnis dieses Satzes, das den Spott Voltaires herausfordern musste und dies immer tun wird. Die Perspektive auf die Welt, die dieser stets noch einen heiteren Gesichtspunkt abgewinnen will, geriet zu blankem Hohn angesichts des Erdbebens von Lissabon und wird es noch heute angesichts jener Faktoren der *conditio humana*, die aller Fortschritt bislang nicht beseitigen konnte. Voltaires Candide fragt angesichts eines »prächtigen Autodafes«,<sup>2</sup> das durchgeführt wurde, weil »das mit feierlichem Gepränge veranstaltete langsame Verbrennen mehrerer Menschen ein unfehlbares Mittel zur Verhütung von Erdbeben sei«,<sup>3</sup> wie bloß die anderen Welten sein müssten, wenn diese – unsere – die beste darun-

ter sei. Diese Frage verweist auf die fatalistische – und fatale – Charakteristik des Optimismus: ist diese Welt die beste, so wird ein Wandel *zum Besseren* schlicht unvorstellbar. Dieser entscheidende Unterschied zur Hoffnung wird so klar durch das alte Bild vom halb leeren, halb vollen Glas illustriert. Während der Optimist denkt, das Glas sei halb voll, und der Pessimist meint, das Glas sei halb leer, hofft ein Dritter, es sei noch etwas in der Flasche. Der Optimismus wie der Pessimismus sind Glaubensfragen. »Die beiden Lager müssen sich auf eine zahnlose Toleranz einigen [...]. Wahre Hoffnung dagegen muss durch Gründe untermauert werden.«<sup>4</sup> Im Grunde muss man diese These Eagletons präzisieren und zwischen einer naiven und einer apodiktischen Form des Optimismus unterscheiden: der naive Optimist glaubt, es werde sicher bald alles gut – und diese These kann schlicht faktisch falsch sein, ja sie wird es sogar meist. Den apodiktischen Optimisten wiederum kann keine Entwicklung erschüttern, da er, was auch immer geschieht, noch als die bestmögliche Entwicklung – und sogar als *gut* – begreifen wird. Diesen Optimisten wird man – wie Voltaires Pangloss – nie vom Gegenteil überzeugen können, doch wäre dies auch vergebliche Liebesmüh. Das Gegenteil des Optimismus wäre wohl der Pessimismus und dieser kann ähnlich wenig Zukunftsfähigkeit für sich reklamieren. Optimismus wie Pessimismus wirken am Ende deaktivierend: sie laden zur Passivität ein. So unverwüstlich sie sind, so wenig Nutzen bringen sie.

Die Züge, die sich Optimismus und Pessimismus teilen: die deaktivierende Tendenz und die Eigenschaft, nie mit der Realität in Konflikt geraten zu können, trennt sie andererseits von der Hoffnung. Die Hoffnung besagt weder, dass alles gut (oder schlecht) sei, noch, dass sicher alles gut werde. Das mindeste, das sie sagt, ist, es sei noch keineswegs erwiesen, dass alles verloren sei – und dies ist zweierlei: es ist eine Aussage, die falsch sein kann und eine Begründung erfordert; und es ist eine Aufruforderung, ein Ansporn, den Nachweis zu erbringen, dass wir noch zu retten sind. Anders als für den Optimismus kann für die Hoffnung der Punkt kommen, an dem klar wird, dass sie trügerisch war, und an dem es keine Möglichkeit mehr gibt, an ihr festzuhalten. Freilich – der Trotz bleibt einem immer, doch ist Trotz etwas anderes als wahre Hoffnung. Und anderes als für den Optimisten kann für den Hoffenden seine Hoffnung nicht bedeuten, dass »schon alles von selbst gut werden wird«. Diese Haltung ist es, die Eagleton so beißend als »banal« bezeichnet hat<sup>5</sup> – und die Voltaire sich zur Zielscheibe nehmen musste, so wenig er selbst am Fortschritt der Menschheit zu zweifeln vermochte.

Ahnlich wie die Aufklärung in Person Voltaires den Optimismus verhöhnen musste, ohne die Hoffnung aufgeben zu können, mussten die anderen großen Formationen verfahren, deren Strategien uns beschäftigt haben. Für Marxisten ist mit der Idee der Hoffnung nahezu unauflöslich der Name Ernst Blochs verbunden, dessen *Prinzip Hoffnung* in unermüdlicher Kleinarbeit gerade das aktivierende Moment der Hoffnung immer wieder herausarbeitete. Bloch exerzierte denn auch ganz explizit das angedeutete Dilemma durch: die aktivierende Charakteristik

der Hoffnung ist unerlässlich dafür, Utopien Wirklichkeit werden zu lassen. Der Marxismus, wo er nur predigt, der Kapitalismus würde »von selbst« kollabieren, wird wirkungslos. Bloch formuliert mit deutlicher Spize gegen die Sozialdemokratie, dass Ökonomismus den »Willen zur Praxis«<sup>6</sup> erst recht schwächen könne, sogar »bewirken [können], daß der Sozialist (oder sage man genauer: der Sozialdemokrat) als völlig utopieloser Typ ein Sklave der objektiven Tendenzen [werde]«.<sup>7</sup> Eine Konzeption des Marxismus, die diesen als »Automatismus«<sup>8</sup> begreift, wird niemals dessen Vision *verwirklichen* können. Eben hier gelangt Bloch zu denselben Schlüssen wie Eagleton. »Marxismus ist Anweisung zum Handeln; wird er aber ebenso subjektlos wie zielfremd, dann entsteht fatalistischer Antimarxismus, degeneriert zur Rechtfertigung dafür, daß man nicht gehandelt hat, weil der Prozess schon von selber seinen Weg gehe.«<sup>9</sup> Die Vorstellung, der Marxismus handle von einem ökonomischen Automatismus, sodass man nur abwarten müsse, bis sich der Kapitalismus von selbst erledige, ist die optimistische Variante, die der Hoffnung fröhlich entsagt, da sie sie nicht mehr braucht – und die daher niemals zur Tat schreiten wird. Wo Optimismus an Stelle der Hoffnung tritt, wird die Praxis zur Passivität und der Entwurf zum Fatalismus – und für Bloch ist dies der Moment, an dem der Marxismus in *Anti-marxismus* umschlage. Nicht nur, dass der optimistische Fatalismus nicht zielführend ist – er konterkariert die Bewegung. Und wirklich – wenn man Marx so verstehen dürfte, dass sich der Kapitalismus ohnehin selbst abschaffte, – warum dann noch Marxist sein? Blochs Antwort zumindest lautet: weil die ökonomischen Bedingungen »niemals völlig reif oder so perfekt [sind], daß sie keinen Willen zum Handeln brauchen und keinen antizipierenden Traum im subjektiven Faktor dieses Willens.«<sup>10</sup> Und nur die Hoffnung führt zur Handlung, der Fatalismus führt von ihr weg.

Dass freilich die Hoffnung für den Katholizismus andererseits schon seit erheblich längerem ein zentrales Moment darstellte, ist nicht unbekannt. Ihre Einordnung in die »theologischen« Tugenden zeigt ihren Stellenwert. Benedikt XVI. charakterisierte sie 2007 anhand eines Paulus-Zitates, das seiner Enzyklika den Namen gab: »Spe salvi facti sumus.« – »Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung.«<sup>11</sup> Und Paulus hatte weiter ausgeführt: »Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht?«<sup>12</sup> Auch Benedikt betonte den aktivierenden Charakter dieser Hoffnung: »Das Evangelium ist nicht nur Mitteilung von Wißbarem; es ist Mitteilung, die Tatsachen wirkt und das Leben verändert. [...] Wer Hoffnung hat, lebt anders.«<sup>13</sup> Dies ist freilich analog der Bloch'schen These, dass der Marxismus Anweisung zum Handeln sei. Auch den Anticipationsgedanken, dem Bloch so zentrale Bedeutung zuerkennt, findet man in der Enzyklika wieder, etwa, wenn Benedikt betont: »Wenn der Hebräer-Brief davon redet, daß die Christen hier keine bleibende Stadt haben, sondern die künftige suchen [...], so ist dies alles andere als Vertröstung auf die Zukunft: Die gegenwärtige Gesellschaft wird von den Christen als uneigentliche Gesellschaft erkannt; sie gehö-

ren einer neuen Gesellschaft zu, zu der sie miteinander unterwegs sind und die in ihrer Wanderung antizipiert wird.«<sup>14</sup> Es ist die Hoffnung, die erst das Handlungsmoment in eine Zukunftsidee injiziert. Charles Peguy – selbst dem Sozialismus nie völlig fern – ging so weit, die Hoffnung als Gipfel der theologischen Tugenden zu betrachten. Sein Gebet-artiges Gedicht *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* lässt Gott selbst die Worte sprechen: »Aber die Hoffnung, [...] das verwundert mich wirklich./ Mich selbst./Das ist wirklich erstaunlich./Daß diese armen Kinder sehen, wie das alles zugeht, und daß sie glauben, morgen gehe es besser.«<sup>15</sup> Gott selbst durch die Hoffnung der Menschen verwundert sein zu lassen, ist ein Kunstgriff, der die sonderbare Kraft der Hoffnung auf eine prägnante Art malt. »Aber hoffen zu können, das ist das Schwere. [...] Und das Leichte ist, sich gleiten zu lassen und zu verzweifeln, und das ist die große Versuchung.«<sup>16</sup> Die Hoffnung ist gerade in ihrer Orientierung auf die Zukunft und in ihrem Bauen auf dem schieren ›Noch-nicht-ganz‹ der Katastrophe schwer – und sie verlangt ein Handeln, das selbst noch sehr viel schwerer sein mag. Es ist dieses Moment, das sich in so vielen Formationen von Aufklärung bis Marxismus findet, und das erst in seiner Opposition zum Fatalismus seine Bedeutung gewinnt: es ist Hoffnung, die die Zukunft nicht aus der Hand gibt, so wenig verfügbar sie sein mag.

Vergleichbar wird die Zukunft nur in *Entwürfen*.<sup>17</sup> Deren fiktionalisierte Form wird deshalb regelmäßig zum Ort der Verhandlung strategischer Konzepte und damit unserer Analyse zugänglich. Die fiktionale Gattung, die solche fiktionalisierten Zukunftsentwürfe heute paradigmatisch entwickelt, ist die *Science Fiction*.<sup>18</sup> Wir waren bereits mehrfach – etwa bei Habermas<sup>19</sup> – auf die Figur der materialen Identität der Welt in einer imaginierten Differenzierung zu außerirdischen Kulturen gestoßen: die differentielle Logik von Identität schien eine universale Identität nur durch Einführung eines völlig heterogenen, weiteren Bezugsrahmens konzipierbar zu machen. In der Science Fiction wird ein solcher Bezugsrahmen konkret – und wird gerade darin zu einem Ort der Konzeption von Auseinandersetzung. Wie sehr dabei die Strategie des Autors in projektiver Version wirksam wird, illustriert etwa C. S. Lewis' wenig bekannte *Space Trilogy*. Wir hatten Lewis' silent-nostalgische Strategie analysiert, in der die klassizistische Konzeption in der Zeit zurück projiziert wurde, um dort eine UMI zu konstruieren. Lewis' Zukunftsvision stellt eine bezeichnende Umkehrung dieser Figur dar. Der erste Band seiner Trilogie trägt den Titel *Out of the Silent Planet*<sup>20</sup> – und der Kalauer, der sich aus der Analogie zu unserer strategischen Analyse ergibt, ist unwiderstehlich. Getreu dem inzwischen traditionellen Motiv der Science Fiction schildert Lewis eine Reise zu einem fremden Planeten – zum Mars, wie sich herausstellt. Dieser ist, wenig überraschend, bewohnt und der Protagonist, der Lewis' eigene Leidenschaft für die Philologie teilt, ist imstande, die gemeinsame Sprache der drei intelligenten Spezies des Planeten zu erlernen. Er spekuliert dabei explizit darüber, welchen Effekt es für die Erde gehabt hätte, hätte es dort mehr als eine sprachfähige Spezies gegeben – und bereits diese Vision stellt freilich ei-

ne Alternative zu Habermas' ultimativer Differenz dar. Lewis' eigene Strategie wird jedoch erst wiedererkennbar, als Ransom, der Protagonist, erkennt, weshalb sein intradiegetischer Freund Lewis der Erzählung den Titel *Out of Silent Planet* geben wird: Ransom lernt, dass jenseits der Erde jedes intelligente Lebewesen sich der lebendigen Existenz Gottes – und seiner Engel, der *eldila* – ununterbrochen bewusst ist und nicht einmal auf die Idee käme, gegen das zu handeln, was Lewis in der *Ab-schaffung des Menschen* als das Tao bezeichnet hat. Die Erde ist aufgrund eines Ereignisses, das noch vor der Entstehung des Menschen stattfand und sehr der Erzählung vom Fall Luzifers ähnelt, der einzige Ort, der sich der Kenntnis der *eldila* entzieht, und dies ist offenkundig der Grund dafür, weshalb die Menschen die Mehrzahl der Gesetze Gottes nicht kennen und imstande sind Böses zu tun. Lewis' silente Strategie wird damit transformiert zu einer lokalen Gegebenheit; die andernorts in der Zeit zurück projizierte klassizistische Vorstellung des Tao als UMI wird nun umgekehrt in einer Science Fiction-Erzählung als zukünftige Möglichkeit greifbar. Der Silentismus, der sich für Lewis geradezu aus Resignation bei der ›Wiederherstellung‹ einer ehemaligen UMI ergibt, wird in dieser Struktur durch *Hoffnung* auf Transzendenz der desolaten Lage des *silent planet* ergänzt. So, wie Lewis die Idee des Tao als ehemalige UMI in die Zeit zurück projiziert, verlagert *Out of Silent Planet* sie in das Weltall und macht sie damit einer Zukunftshoffnung zugänglich. Es wird gerade in seinem hoffnungsvollen Entwurf klar, dass Lewis' Silentismus schlicht die Kehrseite eines resignierenden Klassizismus ist, – und ebenso wird klar, in welcher Weise strategische Konzeptionen gerade in Science Fiction-Erzählungen in einer hoffnungsvollen Transformation wiederkehren können.

Betrachtet man weitere klassische Beispiele der Science Fiction, stößt man auf analoge Transformationen von Strategien, die wir zuvor aufgefunden hatten. Der Film *The day the earth stood still* von 1951 steht geradezu paradigmatisch für die Suche nach einer fehlenden UMI in der Science Fiction. Der außerirdische Besucher, der in diesem Film zur Erde kommt, möchte mit der Menschheit als ganzer verhandeln, um ihr seine Warnung zu übermitteln. Freilich ist eine solche Identität der Erde – gerade vor dem Hintergrund des beginnenden Kalten Krieges – nicht konzipierbar und selbst wenn sich eine Repräsentation der Menschheit finden ließe, so wäre diese kaum (ver-)handlungsfähig, da sie keine materialen Gehalte repräsentierte. Doch ist es gerade diese fehlende UMI, die allein die Welt vor der Zerstörung durch die Außerirdischen bewahren könnte: nur eine Menschheit, die eine gemeinsame und nachhaltige Vision ihrer selbst erschaffen könnte, würde – so die These des Films – nicht ihrer eigenen Zerstörung zusteuern. Die Drohung durch die Außerirdischen, dieser Zerstörung zuvorzukommen, transformiert eine Dystopie in ein Ultimatum: nimmt die Menschheit die Warnung ernst, so könnte sie noch gerettet werden – und darin liegt ein Moment von Hoffnung. Dass das Remake des Films von 2008 die Motivation der Außerirdischen dahingehend ändert, dass diese den *Planeten* vor

der Menschheit retten wollen, ist schlicht eine Anpassung an die veränderte Bedrohungslage und gewinnt, wie man so schön sagt, noch an ›Aktualität‹.<sup>21</sup>

Beide Filme – das Original wie das Remake – formulieren die Hoffnung auf eine UMI der Menschheit angesichts der Begegnung mit einer nicht-menschlichen Identität. Diese wird dabei nun sehr auffällig als zumindest weit überlegen, wahrscheinlich als nachgerade im Besitz der *Wahrheit* verstanden. Die Ähnlichkeiten Klaatus mit einem Messias, der vor dem Weltgericht warnt, ist augenscheinlich. Die hier erhoffte UMI lässt sich als eine klassizistisch verstandene ausgezeichnete Identität lesen, die der Menschheit nur durch die Begegnung mit Außerirdischen vermittelt werden muss. Die Science Fiction-Erzählung dient zur Projektion einer ausgezeichneten, sogar missionierenden Identität und macht diese in einer Transformation klassizistischer Strategie differenziell erfahrbar.

Völlig anders verfährt die erfolgreiche Science Fiction-Serie *Star Trek*. In dieser ist zwar die Menschheit in der Zukunft zu einer UMI gelangt – und hat in diesem Zuge offenbar den Kapitalismus abgeschafft –, doch besteht ein zentrales Erzählelement in der sogenannten *Prime Directive*, die der ›Sternenflotte‹ zu untersagen scheint, sich in die Entwicklung der Bevölkerung anderer Planeten einzumischen. Regelmäßig entstehen daher Konfliktsituationen, in denen die Protagonisten zwar imstande wären, in Verhältnisse anderer Welten einzugreifen, die nach den eigenen Maßstäben als ›Missstände‹ erscheinen, doch durch die *Prime Directive* daran gehindert werden. Zwar setzen sich Figuren in diversen Folgen der Serie über diese Direktive hinweg, doch ist ihre Einführung als zentrales Element der projizierten Identität der ›Vereinigten Föderation der Planeten‹ ein krasser Gegensatz zur klassizistischen Strategie im zuletzt betrachteten Beispiel. Die aufklärerische Strategie einer durch die Inkommensurabilität von Identitäten geforderten, ubiquitären Toleranz ist nahezu das Gegenteil der Hoffnung auf eine außerirdische Identität, die die Menschheit zu ihrer eigenen Rettung missionieren könnte. Doch auch die Vision in *Star Trek* trägt entschieden hoffnungsvolle Züge, da sie immer wieder zumindest die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens der Spezies in Aussicht stellt, und die UMI der ›Vereinigten Föderation der Planeten‹ bereits eine planetenübergreifende Identität konzipiert, die stetig expandiert. Freilich entstammt viel ihres differenziellen Gehalts der Opposition zu anderen Spezies wie den ›Romulanern‹, was die Frage auf eine höhere Ebene verschiebt, was von dieser Identität bliebe, umspannte sie einmal das gesamte Universum.

Gerade in Kontrast zu dieser aufklärerischen Strategie der Serie *Star Trek* wird die Strategie in deren jüngster Kopie *The Orville* (ab 2017) interessant. Neben vielen anderen Ähnlichkeiten zum großen Vorbild, scheint es auch dort eine Version der *Prime Directive* zu geben, doch wird sie in ungleich größerem Maße problematisiert. Hatte die *Prime Directive* in *Star Trek* zwar bisweilen zu Konflikten mit den moralischen Überzeugungen der Protagonisten geführt, war sie doch stets als die gewissermaßen ›langfristig moralischste‹ Lösung erschienen. In *The Orville* wird dieser

Konflikt mit einer völlig anderen Schärfe verhandelt und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Anwendbarkeit des Toleranzgrundsatzes oft drastisch in Frage gestellt wird, so etwa in einer Folge, in der eine Spezies vorgestellt wird, die alle weiblichen Neugeborenen nach Geburt einer Geschlechtsumwandlung zu unterziehen pflegt. Das Tribunal, das über diese Praxis abgehalten wird, ist im Vergleich zu den moralischen Vexationen in *Star Trek* wenig mehr als eine Farce, und deutlich von dem Wunsch getrieben nachzuweisen, dass diese Praxis *schlicht falsch* ist. Diese Art der Beweisführung transformiert die aus *Star Trek* geerbte Strategie merklich. Insbesondere bemerkenswert ist diese Transformation, da sie nicht – wie in *The day the earth stood still* – auf einer tatsächlichen Einigkeit der außerirdischen Kulturen begründet wird, sondern vielmehr *sogar angesichts* der faktischen Uneinigkeit in moralischen Fragen die Strategie, die die Aufklärung aus einer analogen Situation abgeleitet hatte, zurückweist. Dass sie dabei von universalisierenden Annahmen ausgehen muss, wie etwa, dass geschlechterspezifische Stereotypen – wie, dass Frauen ›schwach‹ seien – sich offenbar noch auf *andere Spezies auf anderen Planeten* übertragen lassen und dementsprechend dort genauso verurteilt werden können, ist wenig überraschend.

Explizit verhandelt wird die Problematik erneut bei der Begegnung mit einer Spezies, die ein System geschaffen hat, das sehr offenkundig durch das chinesische ›Sozialkredit-System‹ inspiriert ist. Nachdem die Grausamkeit des Systems durchexerziert worden ist, wird einer Bewohnerin des Planeten der Kulturschock einer Begegnung mit dem Raumschiff Orville zuteil, wo ihr zuletzt mitgegeben wird, sie solle doch immer vor Augen behalten, dass ihre Welt noch besser werden könne. Hier tritt nun offenbar die Menschheit an die Stelle Klaatus und warnt die Bevölkerung anderer Planeten vor den Folgen ihrer Taten. Dieser Positionswechsel ist durchaus bemerkenswert, nicht zuletzt weil die gar nicht so unterschwellige Implikation die westliche Demokratie mit der UMI der Menschheit identifiziert.

Interessant ist hier zuletzt, dass das System des fremden Planeten als eine »absolute unstrukturierte Demokratie« bezeichnet wird, die durch eine nicht inkonsistente Theorie gestützt wird, die auf der Forderung beruht, dass ›jeder doch eine Stimme haben müsse‹.<sup>22</sup> Dass eine solche Vision einer absoluten Demokratie, die durch die sozialen Medien und deren ›Likes‹ und ›Dislikes‹ gesteuert wird, zur Dystopie gerät, kommt nicht von ungefähr und speist sich letztlich noch aus der Idee der *Massen*.

Dass das bloße Abstimmen zwar zu Entscheidungen, aber nicht zur Konstruktion einer gemeinsamen Identität geeignet ist, ist bekannt. Dies freilich wirft die Frage auf, wie jenseits der parasitären Strategien der ›Beeinflussung der Massen‹ eine Konstruktion einer UMI vor einem demokratischen Hintergrund konzipierbar werden kann. Den einflussreichsten Versuch einer Antwort auf diese Frage stellt das Lebenswerk Jürgen Habermas' dar. Man kann diese Frage bereits in dessen Habilitationsschrift zum *Strukturwandel der Öffentlichkeit*<sup>23</sup> von 1962 auffinden, in der

er die Entstehung einer bürgerlichen Öffentlichkeit aus Praktiken der Literaturrezeption und -diskussion im 18. und 19. Jahrhundert zeichnet. Ihm schwiebt dabei das Bild einer bildungsbürgerlichen Salonkultur vor, in der literarische Neuerscheinungen diskutiert, Musenalmanache rezipiert werden und in druckreifen Briefen miteinander kommuniziert wird. Diese Art der öffentlichen Kommunikation begreift Habermas als modellbildend für die bürgerliche Öffentlichkeit, die später eine zentrale politische Rolle über die Idee der *public opinion* gewinnt. So wie die literarische Kommunikation imstande war, eine Form von Meinungsbildung zu leisten, so ist es die analog dazu ›räsonierende‹ politische Diskussion später. Dabei ist der Umstand, dass Habermas regelmäßig betont, dass es sich dabei um *Raisonnement* handelt, durchaus zentral, was merklich wird, wenn er den titelgebenden Strukturwandel beschreibt: In diesem sei die Kommunikationssituation der bürgerlichen Öffentlichkeit insbesondere unter den Bedingungen der modernen Massenmedien einer Perversion ihrer selbst gewichen. Oder: »der Resonanzboden einer zum *öffentlichen Gebrauch des Verstandes* [eigene Kursivierung; C.R.] erzogenen Bildungsschicht ist zersprungen; das Publikum in Minderheiten von nicht-öffentlicht räsonierenden Spezialisten und in die große Masse von öffentlich rezipierenden Konsumenten gespalten.«<sup>24</sup> Man kann hier bereits eine Vorausdeutung auf eines der zentralen Themen der Forschungen Habermas' in den folgenden Jahrzehnten erkennen: In der Figur einer nahezu idealen – und sicherlich stark idealisierten – Kommunikations situation einer nach Kantischem Dictum »zum Gebrauch ihres Verstandes erzogenen« *aufgeklärten* Öffentlichkeit wird ihm die Möglichkeit einer rationalen Erörterung eines Sachverhaltes jenseits bloß der spezialisierten sozialen Gruppen, *die Gesamtgesellschaft einbeziehend*, konzipierbar. Freilich krankt diese Konzeption an zwei bekannten Gebrechen: an ihrem idealisierenden Charakter und an ihrer Vergangenheitsform, die in ihrer Kombination unmittelbar an unsere Analysen der nostalgi schen Strategie erinnern. Die Idealisierung wird merklich in der sonderbaren Parallelität von Habermas' Anmerkung, dass Öffentlichkeit bereits aufhöre, Öffentlichkeit zu sein, wo sie »angebbare Gruppen«<sup>25</sup> systematisch ausschließe, und seiner Be tonung der bildungsbürgerlichen Struktur seiner modellhaften Öffentlichkeit, die »als Publikum [...] bereits unter dem unausgesprochenen Gesetz einer Parität der Gebildeten«<sup>26</sup> stünde, das die »Kriterien von Generalität und Abstraktheit, die die Gesetzesnorm auszeichnen«,<sup>27</sup> so evident gemacht habe. Der literarischen Öffentlichkeit seien die aufklärerischen Grundsätze bereits aufgrund ihrer Kommunikationssituation völlig natürlich erschienen – die Gleichheit der Französischen Revolution wird eingelöst als eine Kongenialität gebildeter Korrespondenten. Diese kommunizieren »im Prinzip unter Absehung von allen sozial und politisch präformierten Rängen«<sup>28</sup> – doch unterliegen sie freilich andererseits Habermas' Bildungs postulat. Die »Kraft des besseren Arguments«<sup>29</sup> kann nur ausüben, wer die Regeln des Raisonnements beherrscht. Habermas erreicht freilich über seine Konstruktion der Öffentlichkeit, dass ihr eine Tendenz zur Vernunft bereits eingeschrieben ist, doch

nur um den Preis, dass sie nach seinem eigenen Postulat bereits keine Öffentlichkeit im eigentlichen Sinne mehr sein kann. Dass umgekehrt gerade der Moment, in dem die Öffentlichkeit sich über die ›Massenmedien‹ zu einer faktischen Allgemeinheit erweitert, sich ihm als ein Verfallsprozess darstellt, kann nicht überraschen: die vernünftig strukturierte Öffentlichkeit muss ihm zur *Masse* geraten, da die resultierende Kommunikationssituation keineswegs mehr den Maßstäben gerecht wird, die Habermas aus seinem Bild der literarischen Öffentlichkeit destilliert. Was wir eingangs als die Dislozierung des Intellekts bezeichnet hatten und was Ausgangspunkt für die Bildung der parasitären Strategien war, ist Habermas in seinem frühen Werk noch Anlass für eine idealisierende Nostalgie: die ideale Kommunikationssituation, in der eine UMI in der Diskussion gleicher und freier und gebildeter Teilnehmer sich durch die Kraft des besseren Arguments bildet, kann er vorerst, angesichts der Faktizität einer ›massenhaft‹ strukturierten Öffentlichkeit, nur mehr in die Vergangenheit projizieren, freilich durchaus mit der Intention, ihre schiere Möglichkeit zu erweisen. Auch sollte er bei dieser Projektion keineswegs stehenbleiben, zu stark war sein Ekel vor der Resignation, als dass sie ihm hätte genügen können. Die Intuition einer Möglichkeit der skizzierten idealen Gesprächssituation blieb, doch musste Habermas seine Strategie verändern, um der Tendenz zur halbwegen larmoyanten Nostalgie den Garaus machen zu können, die seine Frühstudie immer wieder zeichnete. Er entwickelte hierzu ab 1981 seine Theorie des *kommunikativen Handelns*. Diese verwies auf den Umstand, dass dem ›sprachlichen Handeln‹ selbst bereits eine irreduzible Rationalität innewohnt, was sich insbesondere an Argumentationsstrukturen aufweisen ließ, die in der Angabe von *Gründen* bestehen.<sup>30</sup> Habermas basiert seine Theorie auf einer Dichotomie, die in verschiedenen Gestalten auftritt: der zwischen instrumenteller und kommunikativer Rationalität,<sup>31</sup> zwischen teleologischem (oder: strategischem) und kommunikativem Handeln<sup>32</sup> oder – auf gesellschaftlicher Ebene – zwischen System und Lebenswelt.<sup>33</sup> Er verweist darauf, dass eine Analyse der gesellschaftlichen Rationalität, die diese wie Max Weber als bloße Zweckrationalität deute, sie verkürze,<sup>34</sup> und möchte dann »sprachliche Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordinierung in den Mittelpunkt des Interesses [rücken]«.<sup>35</sup> Im gesellschaftlichen Zusammenleben besteht ein gewisser Bedarf an Kommunikation, um die Aktionen der Individuen auf eine effektive Art und Weise zu koordinieren. Dies erfordert *Verständigung*, die auf »gemeinsamen Überzeugungen [Herv. i. O.]«<sup>36</sup> beruht. Deren rationale Begründung wiederum wird nach Habermas erst möglich vor dem Hintergrund einer geteilten *Lebenswelt*:<sup>37</sup> »Aktoren verhalten sich rational, solange sie Prädikate wie würzig, anziehend, fremdartig, schrecklich, ekelhaft usw. so verwenden, daß andere Angehörige ihrer Lebenswelt unter diesen Beschreibungen ihre eigenen Reaktionen auf ähnliche Situationen wiedererkennen können.«<sup>38</sup> Das über diesen gemeinsamen Hintergrund ermöglichte kommunikative Handeln tritt damit zunächst neben das rein zweckrationale Handeln und ergänzt dieses um die Möglichkeit sozialer Koordina-

tion. Dabei ist es a priori durch zwei Prämissen gekennzeichnet: es ist *rational*, da es auf der sprachlichen Argumentationsstruktur und der Angabe von Gründen ruht, und es ist seiner Tendenz nach *universalisierend*, da die »grundlegende Intuition, die wir mit Argumentationen verbinden, [...] sich unter dem Prozessaspekt am ehesten durch die Absicht kennzeichnen [lässt], ein *universales Auditorium* [Herv. i. O.] zu überzeugen und für eine Äußerung allgemeine Zustimmung zu erreichen.«<sup>39</sup> Die ideale Gesprächssituation, die Habermas im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* noch in eine Elite des 18. Jahrhunderts projiziert hatte, wird damit zumindest als regulative Idee das Telos aller sprachlichen Kommunikation und des darauf ruhenden Handelns überhaupt. Menschliches Zusammenleben ist durch kommunikatives Handeln auf eine Art und Weise integriert, die bereits strukturell eine Form von Rationalität und das Streben nach allgemeiner Zustimmungsfähigkeit verlangt. Da nun aber dieser Konsens ohne weitere Annahmen unplausibel bliebe, rekurriert Habermas in Husserl-Schütz'scher Tradition auf die Kategorie der Lebenswelt, die zumindest größere Teile der Hintergrundannahmen der Individuen konvergieren lässt. Allein in der Komplexität moderner Gesellschaften beginnt diese Lebenswelt ihren materialen Gehalt zugunsten der Formalität sozialer ›Systeme‹ einzubüßen: »Auf der kulturellen Ebene [Herv. i. O.] trennen sich die identitätverbürgenden Traditionskerne von den konkreten Inhalten, mit denen sie in mythischen Weltbildern noch eng verflochten sind. Sie schrumpfen auf formale Elemente wie Weltbegriffe, Kommunikationsvoraussetzungen, Argumentationsverfahren, abstrakte Grundwerte usw. zusammen.«<sup>40</sup> Analoges gilt für die Ebene der Gesellschaft und des Persönlichkeitsystems.<sup>41</sup> Diese Tendenz zum Formalismus in modernen Gesellschaften fasst Habermas unter seinem Begriff des Systems, der gegen den der Lebenswelt steht. Dass dabei die Lebenswelt ihre Bedeutung als Grundlage der Konvergenz von Hintergrundannahmen durchaus nicht verliert, führt zu einer merkwürdigen Spannung, die Habermas' weitere Überlegungen immer wieder prägt. Die Theorie des kommunikativen Handelns hatte nicht nur die Möglichkeit rationaler und universalisierender Kommunikation erwiesen, sondern diese sogar als Tendenz zumindest eines Modus menschlichen Handelns ausgewiesen. Die Quelle der Rationalität gerade in den Alltag, in die geteilte Lebenswelt und die ubiquitäre koordinierende Kommunikation von Individuen zu verlagern, erlaubt einen Gegenentwurf zum Konzept der *Masse*, der geeignet ist, eine UMI als Ergebnis rationaler Abwägungen vorstellbar zu machen. Freilich ist diese Universalität in hohem Maße virtuell, doch ist der Nachweis der rational-kommunikativen Struktur des alltäglichen Zusammenlebens nicht zu entkräften, und auch deren universalisierende Tendenz kann zumindest als deren regulative Idee gelten. Doch ist ihre Materialität verdächtig: schließlich hatte sich die Aufklärung durch deren Divergenz zum Rückzug in den Formalismus genötigt gesehen. Die Habermas'sche UMI kann möglicherweise noch ihren Anspruch auf Universalität rechtfertigen, doch wirft ihre formale Struktur die Frage auf, ob nicht auch Habermas das Problem lösen müsste zu erklären, wie der forma-

le Mechanismus der verständigungsorientierten Kommunikation materiale Inhalte generieren könne. Von besonderem Interesse ist diese Frage dort, wo Habermas seine Theorie zur Begründung der sogenannten *Diskursethik* verwendet, die letztlich versucht, die Kantische Ethik und das Konzept des Kategorischen Imperativs auf einer anderen theoretischen Basis neu zu begründen.<sup>42</sup> Habermas sieht freilich die Schwierigkeit und behandelt sie durch seine Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Gerechten: »der Universalisierungsgrundsatz funktioniert wie ein Messer, das einen Schnitt legt zwischen ›das Gute‹ und ›das Gerechte‹, zwischen evaluative und streng normative Aussagen.«<sup>43</sup> Er postuliert, dass kulturelle Werte und die Ideen des guten Lebens, die sich aus einer konkreten Lebensweise ergeben, »nicht von Haus aus normative Geltung im strikten Sinne beanspruchen können«.<sup>44</sup> Vielmehr bilden diese für einen Teilnehmer an moralischen Argumentationen einen Hintergrund, der in der Argumentation seinen unhinterfragbaren Status verliert. Die »auf Distanz gebrachte Lebenswelt«<sup>45</sup> stellt sich in solchen Diskursen als »Sphäre der Sittlichkeit dar. Dort sind die Pflichten derart mit konkreten Lebensgewohnheiten vernetzt, daß sie ihre Evidenz aus Hintergrundgewißheiten beziehen können. Fragen der Gerechtigkeit stellen sich dort nur innerhalb des Horizonts von *immer schon beantworteten Fragen* [Herv. i. O.] des guten Lebens.«<sup>46</sup> Die Problematik des Formalismus löst Habermas durch eine Trennung auf: de facto sind Fragen des guten Lebens in den Lebenswelten der Individuen stets bereits beantwortet – dies ist die Sphäre des ›Guten‹ – und sie müssen daher nicht in den formal strukturierten, universalisierend zielenden Diskursen beantwortet werden. Deren Domäne ist die Gerechtigkeit: in einer Form von Abstandnahme gegenüber den – nie zu transzendernden – eigenen Vorstellungen des guten Lebens wird in solchen Diskursen differenziert zwischen dem, »was aus Prinzipien gerechtfertigt werden kann«,<sup>47</sup> und dem, »was nur noch faktisch gilt«.<sup>48</sup> Die Materialität entstammt so der Lebenswelt und die Universalität der diskursiven Prüfung, ob der »überlieferte Bestand an Normen«<sup>49</sup> durch Prinzipien gerechtfertigt werden und damit Anspruch auf Universalität erheben kann. Dieser Rekurs auf eine immer schon vorgängig vorhandene Lebenswelt wird dadurch noch brisanter, dass eine Gesellschaft, die ihre Gesetzgebung durch Berufung auf rationale Begründung im abwägenden Diskurs recht fertigt, selbst ein historisch kontingentes Phänomen ist:<sup>50</sup> Die Umstellung auf das, was Habermas ein ›postkonventionelles‹ Modell nennt, muss hierfür bereits vollzogen haben und dieses muss selbst bereits selbstverständliches Element der Lebenswelt der Individuen geworden sein, um eine Diskursethik, die von Fragen des guten Lebens absieht, überhaupt plausibel zu machen. Habermas' Strategie beruht damit letztlich auf einer Trennung der materialen Grundlage von Normen und ihrer universalen Begründung, die dann wieder integriert werden durch die Kategorie der Lebenswelt. Diese dient zugleich als Garant einer mindestens residualen Rationalität jeder sprachlichen Verständigung, als Bedingung der Möglichkeit gelungener Kommunikation überhaupt vor dem Hintergrund gemeinsamen Hintergrundwissen.

sens *und* als Generator eines materialen Bestandes von Vorstellungen des guten Lebens, die dann Thema des formal strukturierten universalisierenden Diskurses werden können. Damit leistet Habermas mehrerlei: Er macht plausibel, dass ein solcher Diskurs – zumindest in einer postkonventionellen Gesellschaft – möglich ist und dort sogar zumindest prinzipiell rational ablaufen kann, und dass er eine Tendenz zur Universalisierung aufweisen wird. Durch die Trennung von Gutem und Gerechten löst er die Problematik der Abstraktionstendenz jedes universalisierenden Diskurses – freilich aber nur, indem er die Lebenswelt mit der doppelten Pflicht zur Generation materialer Werte und zur Garantie eines gemeinsamen Verständigungshintergrundes befrachtet. Leistet diese beides, kann die Diskursethik auf der vorgefundenen Grundlage im formalen Diskurs eine UMI generieren, was zuvor als Quadratur des Kreises erschienen war. Freilich steht durchaus in Frage, ob die Lebenswelt ihre Aufgabe erfüllen kann, und damit steht und fällt Habermas' Theorie. Letztlich wird gesucht nach einer *Kultur*, die nicht nur geeignet ist, einen Prozess diskursiver Begründung von Recht zu ermöglichen, sondern darüber hinaus trotz verschiedener Konzeptionen des guten Lebens einen hinreichend großen Raum gezielter Hintergrundannahmen zu schaffen, dass ein Diskurs mit universalisierender Tendenz vorstellbar wird und nicht angesichts der faktischen Diversität der Überzeugungen seiner Teilnehmer kollabiert. Habermas scheint überzeugt zu sein, dass die Lebenswelt dies leisten wird, doch steht der praktische Nachweis dieser Annahme noch aus.

Dass gerade Begriff und Phänomen der Kultur hier eine durchaus zweischneidige Rolle spielen, hat insbesondere Raymond Williams gezeigt. Dessen Studie zu *Culture and Society* von 1958, die regelmäßig als Begründung der *cultural studies* bezeichnet wird, arbeitete am historischen Material eine Tradition des Begriffes der Kultur heraus, die diese mit *Hoch-Kultur* identifizierte und insbesondere durch die künstlerische Tätigkeit in romantischer Lesart realisiert sah. Dieser Begriff von Kultur trug stets evaluative Bestandteile mit sich und zielte insbesondere auf eine Aufwertung eines (geistes-)aristokratischen *way of life* gegenüber der ›Kultur‹ der *Massen*. Williams betont, dass die Entstehung dieses Begriffs der Kultur eine Reaktion nicht nur auf die Industrialisierung, sondern vor allem auch auf die *Demokratie* war.<sup>51</sup> Der Strategie, den Intellektuellen gegen die Massen zu stellen, waren wir verschiedentlich begegnet. Die neuzeitliche Demokratie hat mit der Aussage zu kämpfen: »*Democracy would be alright [...], if it were not for the actual people.*«<sup>52</sup> Die zugrundeliegende Denunziation der Massen spricht diesen die Fähigkeit ab, informierte Entscheidungen zu treffen, und möchte diese den Eliten vorbehalten. Der Begriff der Kultur war geeignet, dieses Vorurteil in eine konzeptuelle Form zu bringen. Es wurde jedoch bereits 1958 offenkundig, dass diese Strategie sich überlebt hatte. Williams diskutiert in seinem berühmten Schlusskapitel auch Varianten der parasitären Strategie, vor allem anhand des Begriffes der *mass communication*. Er formuliert beißend: »*Where the principle of democracy is accepted, and yet its full and*

active practice feared, the mind is lulled into an acquiescence, which is yet not so complete that a fitful conscience, a defensive irony cannot visit it.«<sup>53</sup> Die sogenannte Massenkommunikation ist eine Reaktion auf die abwertende Konzeption der *Masse* als solcher, einer Konzeption »which relegates the majority of its members to mob-status«,<sup>54</sup> und Williams geißelt sie einerseits als Verunstaltung der Sprache<sup>55</sup> und weist aber darüber hinaus darauf hin, dass sie dort nicht mehr funktionieren wird, wo sie nicht auf eine »confused uncertainty«,<sup>56</sup> sondern auf eine »considered and formulated experience«<sup>57</sup> trifft, da Menschen durch ihre gesamte Erfahrung (*their whole experience*) geformt werden.<sup>58</sup> Dies ist letztlich eine Konsequenz seiner eigenen Konzeption von Kultur als *whole way of life*, die somit zu einer Form von gesellschaftlicher Widerstandskraft gerät.

Weder der klassizistische Gegenentwurf zur Demokratie, der die Kultur – und damit insinuertermaßen auch die Entscheidungskompetenz – einer elitären Schicht zuschanzen will, noch die parasitäre Strategie einer gezielten taktischen Massenkommunikation versprechen noch Erfolg angesichts einer breiten Mehrheit, die sowohl die Fähigkeit eigenständigen Denkens wie den Besitz einer Kultur für sich reklamieren kann und deren Konzeptualisierung als Masse, die stets mehr Vorurteil als Beobachtung war,<sup>59</sup> keine Plausibilität mehr aufweist. Da hier ein offenkundiger Umbruch sich vollzog – und noch vollzieht – drängte sich Williams selbst die Frage nach der Zukunft auf. Seine Antwort war der Traum von einer *common culture*: einer Kultur, an der jedes Mitglied der Gesellschaft teilhaben kann – wenngleich er betonte, dass eine solche Kultur notwendigerweise so komplex sein müsse, dass niemand je *völlig* an ihr teilhaben werde.<sup>60</sup> Gründen könne sie letztlich nur auf einem Gefühl von *Solidarität* und einem »constant effort not only to confirm and respect the skills of others, but also to confirm and deepen the community which is even larger than the skills.«<sup>61</sup> Die *common culture* als eine universale materiale Identität, die die Gesellschaft integrieren könnte, ist die große Hoffnung Williams', auf die letztlich sein gesamtes Werk ausgerichtet blieb. Unsere Analysen haben gezeigt, welche Bedeutung sie als positiver Gegenpart der skizzierten Strategien gewinnt und welche ausgezeichnete Rolle sie spielen muss, betrachtet man sie als Gegenentwurf zu demokratieskeptischen Abwehrstrategien, die eine Dislozierung des Intellekts in die ›Masse‹ nicht denken können. Die Brisanz, die diese Verhandlung aus den 50er-Jahren seitdem noch hinzugewonnen hat, ist kaum zu übertreiben.

Das nächstliegende Beispiel ist sicherlich die aktuelle Bearbeitung der Corona-Krise seit 2020 und insbesondere seit der erfolgreichen Produktion eines Impfstoffes zu Ende des Jahres 2020. In der Bundesrepublik Deutschland wurde von Beginn an nahezu durch das gesamte politische Spektrum eine allgemeine Impfpflicht ausgeschlossen. Die Motivation dieses Ausschlusses scheint durch zwei Gedanken geleitet gewesen: zum einen durch Rücksicht auf eine Minderheit von sogenannten ›Impfgegnern‹, um deren Existenz man wusste und die man durch die Ankündi-

gung einer nahenden Impfpflicht zu radikalisieren fürchtete, zum anderen durch die Überzeugung, dass ein hinreichend großer Anteil der Bevölkerung sich ohnehin freiwillig impfen lassen würde. Der Gedankengang stellt sich bei näherer Betrachtung als Kreuzungspunkt heteronomer Strategien dar. Der aufklärerische Liberalismus hatte stets von einer teils impliziten, teils expliziten Prämisse gezehrt: er präsupponierte, dass die Menschen aufgrund ihrer gemeinsamen Vernunftbegabung mittel- bis langfristig zu einer einheitlichen, vernünftigen Entscheidung gelangen würde, wo immer dies innerhalb der Schranken der Vernunft möglich war. Freilich konnte man schwerlich erwarten, dass dies für jedes einzelne Individuum gelten würde, diese Voraussetzung wäre letztlich doch zu fragil, doch war die Erwartung, dass eine Einigkeit ‚fast überall‘, wie die Mathematiker sagen, in solchen Fragen erzielt werden könnte, im Grunde eine notwendige Konsequenz der Idee der einen Vernunft. Nun stellte gewissermaßen die Frage nach der Impfbereitschaft auf faszinierende Art eine experimentelle Prüfung dieser Voraussetzung dar: es war durchaus nicht nötig, dass sich *alle Menschen* impfen ließen, um die Pandemie zu überwinden – d.i.: eine ‚Überlastung des Gesundheitswesens‘ auszuschließen –, es genügte, wenn ein hinreichend großer prozentualer Anteil der Bevölkerung dies tat – wenngleich die Höhe der relevanten Schwelle unterschiedlich geschätzt wurde und sich angesichts neuer Corona-Varianten verschob. Als der Impfstoff allgemein verfügbar gemacht worden war, wurde daher weiterhin eine Impfpflicht ausgeschlossen. Nun begann unglücklicherweise die Impfquote im Laufe des Sommers 2021 zu stagnieren und es wurde absehbar, dass die Quote, die realistisch noch bis zum Spätherbst – dem erwarteten Eintreffen der ‚vierten Welle‘ – erreichbar war, nicht ausreichen würde, um ein erneutes, womöglich sogar exponentielles Steigen der Inzidenzen zu verhindern. Von da an begann der Ton der Debatte sich zu verändern. Es wurde erneut in breiter Front über nahezu alle Parteien hinweg ein Narrativ vorbereitet, dass das Festhalten an der zuvor so vehement ausgeschlossenen Impfpflicht als bloße Sturheit brandmarkte und das Umschwenken zu einer Befürwortung jener nicht nur als entschuldbaren Meinungswandel, sondern vielmehr nachgerade als Notwendigkeit aus staatsmännischer Räson umkennzeichnete. Dies wurde nicht zuletzt nötig, da die zuvor ergriffene Maßnahme der breiten ‚Massenkommunikation‘ ihr Ziel trotz initialer Erfolge zu verfehlt schien. Die Bundeskanzlerin flehte die Republik an, sich impfen zu lassen; der Bundespräsident selbst trat als *ultima ratio* von seinem Podeste und tat es ihr gleich – letztlich erfolglos. Man begann aggressive Werbekampagnen, impfte auf Marktplätzen und vor Supermärkten – doch schien man kaum mehr Ungeimpfte anzutreffen. Die zuvor zitierte These Raymond Williams‘ bestätigt sich hier eindrucksvoll: platte parasitäre Strategien der Kommunikation mit den ‚Massen‘ sind dort zum Scheitern verurteilt, wo sie an einer bereits etablierten Kultur abprallen – wie hier einer gar nicht so marginalen Gruppe von Menschen, denen die Impfung so ungeheuer war, dass sie nahezu jedes Narrativ zu übernehmen bereit war, das einer Weigerung sich impfen zu lassen einen Anstrich

von Rationalität zu verleihen geeignet schien – etwa den Verweis auf das Fehlen eines ‚Tod-Impfstoffes‘, der trotz des martialischen Namens offenbar sympathischer anmutete als verteufelte RNA-Impfstoffe. Die Polarisierung der gesellschaftlichen Debatte schien so unumkehrbar, dass man nunmehr das Experiment, ob sich nicht die Menschen ohnehin in überwältigender Mehrheit vernünftig entscheiden würden, für gescheitert erklärte, und begann nurmehr darüber zu diskutieren, was die Gesellschaft mehr spalten würde: ein Fortdauern der Pandemie oder ein wie auch immer gearteter Zwang, sich impfen zu lassen. Die Taktik die Impfpflicht nun als das kleinere Übel zu präsentieren, ist freilich nicht neu und doch letztlich nichts anderes als eine Kapitulation bei der zugrundeliegenden Aufgabe: eine allgemeine materiale Einigung in einer Frage zu erzielen, die letztlich aus Sicht der überwältigenden Mehrheit aller mit der Materie näher Bekannten keine zwei vernünftigen Meinungen zuließ.

Von ähnlichem illustrativen Wert ist die strategische Frage, die sich die meisten Menschen während der Pandemie stellen mussten, wann immer sie nämlich mit Anderen in ihrem Bekanntenkreis konfrontiert waren, die der impfskeptischen Minderheit angehörten und die, je länger die Debatte andauerte, immer defensiver wurden und sich enger zusammenschlossen: war es besser, den Dialog immer fort zu führen – und damit womöglich die Fronten noch weiter zu verhärten; oder sollte man den Dialog an irgendeinem Punkt schlicht abbrechen mit Hinweis auf die Unmöglichkeit, noch ein vernünftiges Gespräch zu führen? Die Entscheidung war eine strategische, da sie nach dem Versagen der optimistischen Annahme einer mittelfristigen Durchsetzung der allgemeinen Vernunft zwischen Antagonismus und Silentismus wählen ließ. Sie war darüber hinaus eine unmögliche, da die antagonistische Strategie, wie wir gesehen haben, in all ihren gängigen Repräsentationen tatsächlich eine *Verschärfung* des Konfliktes bedingt, das Schweigen die Auseinandersetzung jedoch perpetuiert. Keine der Alternativen führt zum erwünschten Resultat: einer universalen, materialen Identität. Die Inkommensurabilität von Strategien wird hier merklich in der persönlichen Ratlosigkeit, der sich die Teilnehmer an dieser Auseinandersetzung ausgesetzt sahen. Welche Auswirkungen eine Impfpflicht auf die strategische Situation haben würde, ist zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser Zeilen nicht absehbar, doch würde sie schwerlich folgenlos bleiben.

Es sind solche Beispiele, an denen am klarsten wird, dass die skizzierten Strategien nicht nur tatsächlich in konkreten Auseinandersetzungen einen Unterschied machen, sondern vor allem auch zu den fundamentalsten Aporien führen. Wird eine Auseinandersetzung geführt, kann man sich in der Sache uneinig sein – und womöglich zu keiner Einigung gelangen; doch ist man sich in dem uneins, was wir Strategie genannt haben, so wird man systematisch nicht einmal *dieselbe Auseinandersetzung* führen. Dies wird etwa merklich, wenn man einen weiteren aktuellen Kampfplatz betrachtet: Die bekannte Fantasy-Autorin J. K. Rowling wurde in den letzten Jahren verschiedentlich angefeindet aufgrund von Aussagen in den sozialen

Medien, die darauf insistierten, dass Trans-Frauen keine Frauen seien.<sup>62</sup> Mitglieder der Queer-Community reagierten darauf vehement und verurteilten ihre Aussagen, regelmäßig unter Verwendung der Bezeichnung ›TERF‹ – für ›trans-exclusionary radical feminist‹. Die Auseinandersetzung, die hier zwischen Teilen von Queer-Community und bestimmten Positionen innerhalb des Feminismus ausgetragen wird, ist strategischer Natur. Der Feminismus in seiner antagonistischen Ausprägung, den Rowling vertritt, kennt eine Auseinandersetzung, die zwischen zwei Geschlechtern stattfindet. Die queere Position andererseits konzipiert strategisch nach dem Vorbild des FMK: sie möchte die vorgängige Annahme transzendieren, nach der es fixe Identitäten gibt, die dann in antagonistische Auseinandersetzungen eintreten könnten. Aus Sicht solchen Feminismus kann nun die Betonung der Rechte von Trans-Frauen, die aus ihrer Perspektive schlicht Männer sind, nicht akzeptabel sein. Aus queerer Sicht wiederum erscheint die Weigerung, Trans-Frauen ein Recht zuzugestehen, sich als Frauen zu identifizieren, und ein Festhalten an einer binären Geschlechteropposition als ein Stillstand im Projekt einer fortschreitenden Transzendenz fixierter Identitäten. Es ist nun – und das macht die Debatte so brisant – nicht nur so, dass die Teilnehmer dieser Auseinandersetzung sich taktisch nicht einig werden werden, sie werden sich darüber hinaus nicht einmal darüber einig werden, was *Ziel und Mittel* der Auseinandersetzung sein können. In Frage steht dabei durchaus, ob diese Uneinigkeit noch auf strategischer Ebene den Teilnehmern hinreichend bewusst ist. In jedem Fall wird eine Einigkeit hier nicht zu erzielen sein, was einmal mehr die Frage aufwirft, wie vor dem Hintergrund einer solchen strategischen Situation eine UMI perspektivisch möglich werden könnte. Dass unlängst Netflix in der Eigenproduktion *Star Trek: Discovery* erstmals nicht-binäre Charaktere in das Star Trek-Universum einführte, ist dabei insofern mehr als eine charmante Fußnote als die heutigen Streaming-Plattformen sicherlich noch mit dem größten Recht für sich reklamieren können, kulturelle Phänomene zu generieren, die in einer an Komplexität ständig zunehmenden und mikroskopisch zersplitterten Gesellschaft dennoch noch weitreichende Sichtbarkeit erlangen können. Das bedeutet freilich weder, dass für den Vorschlag des Personalpronomens ›they‹ für nicht-binäre Identitäten bereits allgemeine Zustimmungsfähigkeit dokumentiert wäre oder auch nur klar wäre, dass er sie erlangen könnte. Doch ist das zugrundeliegende Konzept immerhin ein *positiver* Vorschlag in der Hoffnung auf die Bildung einer allgemeinen Kultur, die anstelle der verfahrenen strategischen Lage treten kann – und wenn Williams recht hatte, wird die Kultur auch der einzige Ort sein, an dem sich eine solche Einigung ereignen wird. Der Grund hierfür liegt in dem Moment begründet, mit dem wir begonnen haben, und wir werden damit schließen: die Dislozierung des Intellekts ist ein Phänomen, das wir zunächst als rein motivierenden Anstoß betrachtet haben, der sich aber möglicherweise *ex post* als der Punkt darstellt, von dem aus die strategischen Unterscheidungen erst ihren Sinn gewinnen.<sup>63</sup>

Es liegt der Verdacht nahe, dass der Umstand, dass unsere Untersuchung mit dem Phänomen der Dislozierung des Intellekts beginnt und endet, kein Zufall ist. Tatsächlich scheinen die letzten hundert Jahre durch eine Transformation geprägt zu sein, die in zahlreichen Iterationen das Monopol einer einzelnen sozialen Gruppe auf intellektuelle Tätigkeit aufgelöst hat. Man muss dies letztlich so sehr als eine Einlösung einer Prämisse der Demokratie begreifen wie als deren Radikalisierung: Meinungsbildung findet nicht mehr in sozialen Milieus, sondern im ubiquitären Gespräch – und vor allem auch im Internet – statt. Menschen sind nicht nur imstade, sondern auch bereit, sich ihres eigenen Verstandes ohne Anleitung anderer zu bedienen. Diese Entwicklung, die Benda noch mit Schrecken sah und die sich über das Jahrhundert auf eine Weise verabsolutiert hat, die er sich niemals ausgemalt hätte, führte zu einem Wandel der Mechanismen sozialer Entscheidungsfindung, und darin lag so viel Chance wie Risiko. Die Rationalität, die die Aufklärung als die fundamentale Voraussetzung der Demokratie überhaupt betrachtet hatte und die so lange als Eigentum der ‚Intelligenz‘ gegolten hatte, wurde ebenso disloziert und dieser Prozess eröffnet die Möglichkeit einer Hoffnung auf eine Menschheit, die zu einer gemeinsamen Kultur gelangen könnte, die nicht nur durch einige wenige erdacht wurde – einer Kultur, an der *alle* partizipierten. Doch bedingt die einstweilige Absenz solcher materialer Einigkeit die Emergenz von Auseinandersetzung und deren Konzeption generierte Strategien, die heute koexistieren. Wo immer kommensurable Strategien aufeinandertreffen, ist Kampf, und wo sie inkommensurabel werden, ereignet sich etwas, das nicht einmal mehr Kampf ist. Es ist nicht absehbar, wie die strategische Situation aufgelöst werden könnte, und die Vision einer Einigkeit scheint manchen nachgerade lächerlich – doch ist es eben Eigenart der Hoffnung, sich von solchen Nebensächlichkeiten nicht einschüchtern zu lassen. Denen, die die Menschheit schon verloren geben wollen, muss man ebenso begegnen, wie denen, die das Paradies schon hinter der nächsten Biegung sehen: Optimismus ist ebenso unangebracht wie Defätmismus. Ein erster Schritt zur Entschärfung unserer Auseinandersetzungen ist, ein besseres Verständnis unserer Strategien zu gewinnen, und das war das Ziel dieser Untersuchung. Ein Ende der Auseinandersetzungen wird es nicht geben, doch vielleicht werden wir sie mit klarem Kopf führen können und uns nicht von dem, was uns eint, abbringen lassen. Alles andere zeigt die Zukunft.



# Literaturverzeichnis

---

- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M.: Fischer 2010.
- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013.
- Adorno, Theodor W.: *Noten zur Literatur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2020.
- Alexander, Jeffrey C.: *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, New York: Oxford University Press 2003, DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195160840.001.0001>. \*
- Althusser, Louis et al.: *Das Kapital lesen*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2015. \*
- Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband*, Hamburg: VSA 2019. \*
- Anscombe, Elizabeth et al.: »Symposium: The Principle of Individuation«, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 27 (1953), 69–120, DOI: <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/27.1.69>.
- Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie. Band I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976. \*
- Aristoteles, *Metaphysik*, Stuttgart: Reclam 2019. \*
- Aristoteles: *Physica*, ed. W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press 1950. \*
- Arnold, Matthew: *Culture and Anarchy*, Oxford: Oxford University Press 2009.
- Arthur, Chris: »Systematic Dialectic«, *Science & Society* 62.3 (1998), 447–459.
- Augustinus: *Epistulae (ep. 31–123)*, hg. v. A. Goldbacher, Wien: 1898 [= CSEL 34/2].
- Austin, John Langshaw: *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Stuttgart: Reclam 2002.
- Balibar, Étienne: *Gleichfreiheit. Politische Essays*, Berlin: Suhrkamp 2012.
- Barth, Hans: *Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel*, Hamburg: Rowohlt 1959. \*
- Barthes, Roland: *Am Nullpunkt der Literatur/Literatur oder Geschichte/Kritik und Wahrheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.
- Baudrillard, Jean: *Der symbolische Tausch und der Tod*, Berlin: Matthes & Seitz 2011. \*
- Baudrillard, Jean: *Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen*, Berlin: Merve 1978.
- Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell 1993.

- Bauman, Zygmunt: *Retrotopia*, Berlin: Suhrkamp 2017. \*
- Bayle, Pierre: *Toleranz. Ein philosophischer Kommentar*, Berlin: Suhrkamp 2016.
- Benda, Julien: *Der Verrat der Intellektuellen*, Mainz: VAT 2013.
- Benjamin, Walter: »Geschichtsphilosophische Thesen«, in: Ders.: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, 78–94. \*
- Benjamin, Walter: »Zur Kritik der Gewalt«, in: Ders.: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, 29–65.
- Bennington, Geoffrey/Derrida, Jacques: *Derrida. Ein Porträt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017. \*
- Berger, Peter/Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer 2012.
- Berlin, Isaiah: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt a.M.: Fischer 2006.
- Berlin, Isaiah: *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*, Frankfurt a.M.: Fischer 1994.
- Bernstein, Richard J.: *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge: Polity Press 1991. \*
- Bhabha, Homi: *The Location of Culture*, London: Routledge 1994. \*
- Bianchi, Emanuela: »Receptacle/Chōra: Figuring the Errant Feminine in Plato's Timaeus«, *Hypatia* 21.4 (2006), 124–146, DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2006.tb01131.x>. \*
- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 33–42*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- Bloch, Ernst: *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.
- Bloch, Ernst: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- Blumenberg, Hans: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: »Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts«, in: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zu Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, 344–366.
- Boym, Svetlana: *The Future of Nostalgia*, New York: Basic Books 2001.
- Brown, Wendy: »Neoliberalism and the End of Liberal Democracy«, in: Dies.: *Edge-work: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton: Princeton University Press 2005, 37–59. \*
- Burke, Edmund: *Reflections on the Revolution in France and other Writings*, New York: Everyman's Library 2015. \*
- Burke, Peter: *Reden und Schweigen. Zur Geschichte sprachlicher Identität*, Berlin: Wagenbach 1994. \*
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London: Verso 2000. \*
- Butler, Judith: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin: Suhrkamp 2006.

- Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.
- Butler, Judith: »Poststructuralism and Postmarxism«, *Diacritics* 23.4 (1993), 2–11, DOI: <https://doi.org/10.2307/465304>. \*
- Carey, John: *The Intellectuals and the Masses. Pride and Prejudice Among the Literary Intelligentsia, 1880–1939*, Chicago: Academy Chicago Publishers 2002.
- Carnap, Rudolf: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg: Meiner 1998.
- Carnap, Rudolf: »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«, *Erkenntnis* 2 (1931), 219–241, DOI: <https://doi.org/10.1007/BF02028153>.
- Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung*, Darmstadt: WBG 2003.
- Cassirer, Ernst: *Freiheit und Form*, Darmstadt: WBG 2003.
- Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990.
- Charlton, W.: »Aristotle and the Principle of Individuation«, *Phronesis* 17.3 (1972), 239–249, DOI: <https://doi.org/10.1163/156852872X00051>. \*
- Clausewitz, Carl von: *Vom Kriege*, Hamburg: Nikol 2008. \*
- Congar, Yves: *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart: Schwabenverlag 1956.
- Congar, Yves: *The Meaning of Tradition*, San Francisco: Ignatius Press 2004. \*
- Croce, Benedetto: »Antihistorismus«, *Historische Zeitschrift* 143.3 (1931), 457–466, DOI: <https://doi.org/10.1524/hzhz.1931.143.jg.457>.
- Crouch, Colin: *Post-Democracy*, Cambridge: Polity Press 2004.
- Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976.
- Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.
- Derrida, Jacques: *Grammatologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974. \*
- Derrida, Jacques: *Limited Inc*, Wien: Passagen 2001.
- Derrida, Jacques: *Psyche. Erfindung des Anderen*, Wien: Passagen 2011.
- Derrida, Jacques: *Über den Namen. Drei Essays*, Wien: Passagen 2000. \*
- Dubiel, Helmut: »Ideologiekritik versus Wissenssoziologie: Die Kritik der Mannheimschen Wissenssoziologie in der Kritischen Theorie«, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 61.2 (1975), 223–238. \*
- Eagleton, Terry: *Hoffnungsvoll, aber nicht optimistisch*, Berlin: Ullstein 2016.
- Eagleton, Terry: *Ideology. An Introduction*, London: Verso 2007.
- Eagleton, Terry: *Materialism*, New Haven: Yale University Press 2019. \*
- Eagleton, Terry: *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Blackwell Publishing 1990.
- Eco, Umberto: »Für eine semiologische Guerilla«, in: Ders.: *Über Gott und die Welt*, München: Hanser 1985, 146–156.
- Eliot, T. S.: *Notes Towards the Definition of Culture*, London: Faber & Faber 1962.
- Eliot, T. S.: *What is a Classic?*, London: Faber & Faber 1945.

- Elster, Jon: *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press 2016, DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781316494172>. \*
- Engel, Pascal: »Julien Benda's Thoughtful Europe«, *The Monist* 92.2 (2009), 315–321, DOI: <https://doi.org/10.5840/monist200992217>. \*
- Engels, Friedrich: *Dialektik der Natur*, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke* 20, Berlin: Dietz 1975.
- Engels, Friedrich: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke* 20, Berlin: Dietz 1975.
- Fabian, Johannes: *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press 2014, DOI: <https://doi.org/10.7312/fabi16926>. \*
- Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2018.
- Feenberg, Andrew: *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, London: Verso 2014.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974.
- Frege, Gottlob: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünflogische Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
- Freud, Sigmund: *Massenpsychologie und Ich-Analyse/Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt a.M.: Fischer 2015.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis: *Der antike Staat. Studie über Kultus, Recht und Einrichtungen Griechenlands und Roms*, Essen: Phaidon 1996. \*
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1990.
- Gellner, Ernest: »La trahison de la trahison des clercs«, in: Ian MacLean u.A. (Hg.): *The political responsibility of intellectuals*, Cambridge: Cambridge University Press 1990, 17–28.
- Geuss, Raymond: *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press 1981.
- Giddens, Anthony: *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Cambridge: Polity Press 1994. \*
- Gramsci, Antonio: *Gefängnishefte*, Hamburg: Argument 1991–2002.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Habermas, Jürgen: *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995. \*
- Habermas, Jürgen: *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Berlin: Suhrkamp 2022.
- Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.
- Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.

- Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992. \*
- Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990.
- Habermas, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2011.
- Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978. \*
- Habermas, Jürgen: »Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?«, in: Ders.: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976, 92–126.
- Hall, Stuart: *Ideologie, Identität, Repräsentation*, Hamburg: Argument 2004. \*
- Hartmann, Nicolai: *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart: Kohlhammer 2014.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017. \*
- Henrich, Dieter: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M.: Berlin 2019.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 2006.
- Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2017.
- Hobsbawm, Eric: »Introduction: Inventing Traditions«, in: Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hg.): *The Invention of Traditions*, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 1–14, DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781107295636.001>. \*
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.
- Honneth, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.
- Honneth, Axel: »Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie«, in: Ders.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, 28–56.
- Holloway, John: *Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, London: Pluto Press 2019, DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvdmwxv4>.
- Horkheimer, Max: »Materialismus und Metaphysik«, in: Ders.: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Fischer 2011, 7–42.

- Horkheimer, Max: »Traditionelle und kritische Theorie«, in: Ders.: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Fischer 2011, 205–259.
- Howard, Scott Alexander: »Nostalgia«, *Analysis* 72.4 (2012), 641–650, DOI: <https://doi.org/10.1093/analys/ans105>. \*
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg: Meiner 1995.
- Irigaray, Luce: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.
- Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2014.
- Jameson, Fredric: *The Political Unconscious*, New York: Routledge 1983, DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203983942>.
- Jameson, Fredric: *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press 1991, DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822378419>.
- Jankélévitch, Vladimir: *Die Ironie*, Berlin: Suhrkamp 2012.
- Joas, Hans: *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.
- Joas, Hans: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp 2019. \*
- Jullien, François: *Es gibt keine kulturelle Identität*, Berlin: Suhrkamp 2017.
- Kant, Immanuel: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: Ders.: *Werke VI*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG 2016, 51–61.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage 1787*, Berlin: de Gruyter 1968.
- Kant, Immanuel: »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen«, in: Ders.: *Werke IV*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG 2016, 635–643. \*
- Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre*, Wien: Mohr Siebeck 2017, DOI: <https://doi.org/10.1628/978-3-16-156464-2>.
- Kettler, David et al.: »Karl Mannheim und die Entmutigung der Intelligenz«, *Zeitschrift für Soziologie* 19.2 (1990), 117–130, DOI: <https://doi.org/10.1515/zfsoz-1990-0204>. \*
- Konersmann, Ralf: »Ideologie und Ungleichzeitigkeit: Eine Konfrontation der ideologietheoretischen Ansätze von Gramsci, Althusser und Bloch«, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 68.2 (1982), 200–222. \*
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen 2015.
- Laclau, Ernesto: *On Populist Reason*, London: Verso 2018.
- Le Bon, Gustave: *Psychologie der Massen*, Hamburg: Nikol 2020.
- Leavis, F. R.: *For Continuity*, Freeport: Books for Libraries Press 1968.
- Lefebvre, Henri: *Dialectical Materialism*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2009. \*
- Lévinas, Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*, Hamburg: Meiner 2003.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg: Karl Alber 1987.

- Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2018.
- Lewis, C. S.: *Die Abschaffung des Menschen*, Einsiedeln: Johannes 2012.
- Lewis, C.S.: *The Space Trilogy. Out of the Silent Planet/Perelandra/That Hideous Strength*, London: HarperCollins 2013.
- Lewis, David: *Convention*, Oxford: Blackwell 2002, DOI: <https://doi.org/10.1002/9780470693711>.
- Locke, John: *Ein Brief über Toleranz*, Hamburg: Meiner 1996.
- Lowenthal, David: *The Past is a Foreign Country. Revisited*, Cambridge: Cambridge University Press 2015, DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139024884>.
- Löwenthal, Leo: *Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017.
- Löwenthal, Leo: *Literatur und Massenkultur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990. \*
- Lubac, Henri de: *Glauben aus Liebe*, Freiburg: Johannes 1992.
- Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Bielefeld: Aisthesis 2013.
- Luxemburg, Rosa: *Sozialreform oder Revolution?*, Berlin: Manifest 2018.
- Lyotard, Jean-François: *Grabmal des Intellektuellen*, Wien: Passagen 2007.
- Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2015, DOI: <https://doi.org/10.5771/9783465142348>.
- Mannheim, Karl: *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.
- Mannheim, Karl: *Strukturen des Denkens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980. \*
- Manow, Philip: *Die Politische Ökonomie des Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2018. \*
- Marcuse, Herbert: »Repressive Toleranz«, in: Ders. et al.: *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1966, 91–128.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke 23*, Berlin: Dietz 2018.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie*, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke 3*, Berlin: Dietz 1978.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Die heilige Familie, oder: Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke 2*, Berlin: Dietz 1990.
- Marx, Karl: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke 13*, Berlin: Dietz 1961.
- McLuhan, Marshall: *Understanding Media*, London: Routledge 2001.
- Mill, John Stuart: *Über die Freiheit*, Stuttgart: Reclam 2018.
- Morgan, Prys: »From a Death to a View: The Hunt for the Welsh Past in the Romantic Period«, in: Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hg.): *The Invention of Traditions*, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 43–100, DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781107295636.003>. \*
- Mouffe, Chantal: *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin: Suhrkamp 2014.
- Mouffe, Chantal: *Für einen linken Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2018.

- Nida-Rümelin, Julian: *Philosophie und Lebensform*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009. \*
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral/Götzen-Dämmerung*, Hamburg: Meiner 2013.
- Norris, Christopher: *Against Relativism. Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*, Oxford: Blackwell 1997.
- Ortega y Gasset, José: *Der Aufstand der Massen*, München: Deutsche Verlagsanstalt 2012.
- Péguy, Charles: *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung*, Freiburg: Johannes 2007.
- Pinker, Steven: *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, New York: Viking 2018. \*
- Platon, Timaios, Stuttgart: Reclam 2009.
- Plessner, Helmuth: *Macht und menschliche Natur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019.
- Popper, Karl: *Das Elend des Historizismus*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- Popper, Karl: »What is Dialectic?«, *Mind* 49 (1940), 403–426, DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/XLIX.194.403>.
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert: *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg: Herder 1966.
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.
- Rancière, Jacques: *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*, Wien: Passagen 2018.
- Ranke, Leopold von: *Römische Geschichte. Vom Beginn bis zum Untergang*, hg. v. Helmut Werner, Hamburg: Nikol 2019.
- Ratzinger, Joseph: *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung. 2. Teilband*, Freiburg: Herder 2012.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979. \*
- Reckwitz, Andreas: *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlin: Suhrkamp 2020. \*
- Reemtsma, Jan Philipp: *Gewalt als Lebensform. Zwei Reden*, Stuttgart: Reclam 2016. \*
- Rickert, Heinrich: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Ein Vortrag*, Freiburg: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1899.
- Riesman, David et al.: *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*, Reinbek: rowohlt 1961. \*
- Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: WBG 2019 [HWPhil].
- Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2018.
- Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017.
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.

- Rudolf, Christopher Jakob: *Post-Epochen. Die soziale Kreation kultureller Phänomene anhand einer Metasilbe von Petrarcha bis Eric Dolphy*, München: Universitätsbibliothek der LMU München 2019, DOI: <https://doi.org/10.5282/oph.1>.
- Said, Edward W.: *Representations of the Intellectual*, New York: Pantheon 1994.
- Saussure, Ferdinand de: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin: de Gruyter 2001, DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110870183>.
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek: Rowohlt 2014.
- Sartre, Jean-Paul: *Was ist Literatur?*, Reinbek: Rowohlt 2006.
- Schalk, David L.: »La Trahison des clercs – 1927 and Later«, *French Historical Studies* 7.2 (1971), 242–263, DOI: <https://doi.org/10.2307/285985>. \*
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle: Max Niemeyer 1921.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier 2010.
- Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: Ders.: *Theoretische Schriften*, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag 2008.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot: Berlin 2015.
- Schmitt, Carl: *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart: Klett-Cotta 2016.
- Schnädelbach, Herbert: »Transformation der Kritischen Theorie«, *Philosophische Rundschau* 29 (1982), 161–178. \*
- Searle, John: »Reiterating the Differences: A Reply to Derrida«, *Glyph* 1 (1977), 198–208.
- Sellars, Wilfried: »Substance and Form in Aristotle«, *The Journal of Philosophy* 54.22 (1957), 688–699, DOI: <https://doi.org/10.2307/2021933>. \*
- Sen, Amartya: *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, London: Penguin 2007.
- Snow, C.P., *The Two Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press 1998. \*
- Sorel, Georges: *Über die Gewalt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
- Stock, Kathleen: *Material Girls. Why Reality Matters to Feminism*, London: Fleet 2021. \*
- Szondi, Peter: *Theorie des modernen Dramas (1880–1950)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1965.
- Tarde, Gabriel: *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017. \*
- Taylor, Charles: *Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983.
- Theunissen, Michael: *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin: de Gruyter 1969, DOI: <https://doi.org/10.1515/9783111573984>.
- Thomas von Aquin: *Über Seiendes und Wesenheit*, Hamburg: Felix Meiner 1988. \*
- Thompson, E.P.: *Customs in Common*, Pontypool: Merlin 2010. \*
- Troeltsch, Ernst: *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1922.
- Tugendhat, Ernst: *Tí katà tinós. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg: Alber 2003. \*

- Virno, Paolo: *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Los Angeles: Semiotext(e) 2004.
- Voltaire: *Candide oder Der Optimismus*, München: C. H. Beck 2006.
- Voltaire: *Über die Toleranz*, Berlin: Suhrkamp 2015.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1972.
- White, Hayden: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a.M.: Fischer 2008.
- Williams, Raymond: *Culture and Society: 1780–1950*, New York: Columbia University Press 1983.
- Williams, Raymond: *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press 2015. \*
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.
- Zhou, Xinyue et al.: »Counteracting Loneliness. On the Restorative Function of Nostalgia«, *Psychological Science* 19.10 (2008), 1023–1029, DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2008.02194.x>. \*

\* Weiterführende Literatur

# Anmerkungen

---

## Einleitung

- 1 Vgl. Habermas, Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit.
- 2 Benda, Verrat der Intellektuellen, 198.
- 3 Said, Representations of the Intellectual, besonders 86ff.
- 4 Said, a.a.O., 87.
- 5 Mannheim, Konservatismus, 49.
- 6 Mannheim, a.a.O., 47. Der Konflikt wird hier noch in Kategorien verhandelt, die Poppers bekannter Differenzierung von *context of discovery* und *context of justification* entsprechen.
- 7 Mannheim, Ideologie und Utopie, 135.
- 8 Bloch, Erbschaft dieser Zeit, 104. Vgl. auch Blochs spielerischen Entwurf einer »Riemannschen« Zeit in der *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, 129ff.
- 9 Vgl. Rudolf, Post-Epochen, 17ff.
- 10 Jameson bezeichnet diese Konzeption ein wenig eigenwillig als »meta-synchronic« (The Political Unconscious, 84).

## I. Modi von Antagonismus

- 1 Vgl. Benda, Verrat der Intellektuellen, 107 et passim.
- 2 Benda, a.a.O., 83.
- 3 Benda, a.a.O., 88.
- 4 Benda, a.a.O., 102.
- 5 Benda, a.a.O., 104.
- 6 Benda, a.a.O., 107.
- 7 Vgl. HWPhil, Lemma »Das Klassische«, 4/855.
- 8 Eliot, What is a classic, 5.
- 9 Eliot, a.a.O., 10.
- 10 Vgl. Eliot, a.a.O., 19.
- 11 Vgl. Eliot, a.a.O., 27.

- 12 Eliot, a.a.O., 27f.
- 13 Eliot, a.a.O., 27.
- 14 Eliot, a.a.O., 28.
- 15 Eliot, a.a.O., 27.
- 16 Benda, a.a.O., 123ff.
- 17 Benda, a.a.O., 132.
- 18 Benda, a.a.O., 132.
- 19 Ibidem.
- 20 Ibidem.
- 21 Vgl. Benda, a.a.O., 132.
- 22 Benda, a.a.O., 133.
- 23 Benda, a.a.O., 133.
- 24 Benda, a.a.O., 136.
- 25 Benda, a.a.O., 136f.
- 26 Cassirer, Philosophie der Aufklärung, 23.
- 27 Vgl. Cassirer, a.a.O., 171: »Man ersieht hieraus, daß die Forderung der Toleranz [Herv. i. O.], wie sie die Philosophie der Aufklärung stellt, völlig verkannt und mißverstanden wird, wenn man ihr eine rein negative Deutung gibt. Die Toleranz ist alles andere, als die Empfehlung der Laxheit und Gleichgültigkeit gegenüber den religiösen Grundfragen. [...] Das Prinzip der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist der Ausdruck einer neuen positiv religiösen Grundkraft, die für das Jahrhundert der Aufklärung bestimmend und für sie schlechthin eigentlich ist.«
- 28 Benda, a.a.O., 136.
- 29 Benda, a.a.O., 140.
- 30 Es ist darauf hingewiesen worden, dass Benda »does not offer any real vindication of a Platonic-universalist metaphysic of binding eternal values« (Gellner, La trahison de la trahison des clercs, 20). Das ist wenig überraschend, da nichts Bendas Intention weniger entsprechen könnte als diese *vindication*.
- 31 Vgl. Benda, a.a.O., 126.
- 32 Benda, a.a.O., 126.
- 33 Benda, a.a.O., 126.
- 34 Benda, a.a.O., 127.
- 35 Ibidem.
- 36 Vgl. § 17.
- 37 Vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode, 201ff.
- 38 Benda, a.a.O., 127.
- 39 Benda, a.a.O., 265 (FN 29).
- 40 Vgl. Benda, a.a.O., 140.
- 41 Benda, a.a.O., 140.

- 42 Benda, a.a.O., 140. Dass es hier tatsächlich Rezeptionszusammenhänge gegeben hat, ist verschiedentlich hervorgehoben worden. Vgl. etwa George Lichtheims Nachwort zu Sorel, Über die Gewalt.
- 43 Benda, a.a.O., 162.
- 44 Nietzsche, Genealogie der Moral.
- 45 Vgl. Sorel, Über die Gewalt, 281.
- 46 Vgl. Sorel, a.a.O., 281.
- 47 Sorel, a.a.O., 281.
- 48 Benda, a.a.O., 164f.
- 49 Benda, a.a.O., 165.
- 50 Benda, a.a.O., 167ff.
- 51 Vgl. § 21.
- 52 Vgl. Lyotard, Grabmal des Intellektuellen, 12.
- 53 Vgl. Lyotard, a.a.O., 18.
- 54 Lyotard, a.a.O., 18.
- 55 So etwa Husserl in den *Cartesianischen Meditationen*, §54.
- 56 Heidegger, Sein und Zeit, 117f.
- 57 Heidegger, a.a.O., 120.
- 58 Vgl. etwa Heidegger, a.a.O., 67f.: »welches Seiende soll Vorthema werden und als vorphänomenaler Boden festgestellt sein. Man antwortet: die Dinge. Aber mit dieser selbstverständlichen Antwort ist der gesuchte vorphänomenale Boden vielleicht schon verfehlt. Denn in diesem Ansprechen des Seienden als Ding (res) liegt eine unausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik. Die von solchem Seienden zum Sein weiterfragende Analyse trifft auf Dinglichkeit und Realität.«
- 59 Vgl. Heidegger, a.a.O., 118.
- 60 Heidegger, a.a.O., 126.
- 61 Bekanntlich führt Heideggers anschließende Analyse des defekтивen Mitseins zur berühmten Kategorie des Man. Vgl. Heidegger, a.a.O., §27.
- 62 Hegel, Phänomenologie des Geistes, 138.
- 63 Ibidem.
- 64 Vgl. Hegel, a.a.O., 139
- 65 Vgl. Hegel, a.a.O., 142f. Die Konstruktion der Gattung bereitet Hegel einige Schwierigkeiten und sie wirkt nachgerade willkürlich, wenngleich sie offenbar notwendig für das Folgende ist.
- 66 Hegel, a.a.O., 143.
- 67 Hegel, a.a.O., 147.
- 68 Vgl. Hegel, a.a.O., 148.
- 69 Hegel, a.a.O., 145.
- 70 Hegel, a.a.O., 148.
- 71 Hegel, a.a.O., 149.

- 72 Honneth, Kampf um Anerkennung, 52.
- 73 Honneth, a.a.O., 52f.
- 74 Honneth, a.a.O., 98.
- 75 Honneth, a.a.O., 256ff.
- 76 Honneth, a.a.O., 277.
- 77 Honneth, a.a.O., 277.
- 78 Mannheim, Ideologie und Utopie, 21 et passim.
- 79 Mannheim, a.a.O., 21.
- 80 Mannheim, a.a.O., 65ff. Diese Strategie sei eine Erfindung des Marxismus, die aufgrund ihres Erfolges dieser freilich nicht für sich allein beanspruchen konnte (vgl. 69).
- 81 Vgl. Mannheim, a.a.O., 20.
- 82 Mannheim, a.a.O., 20.
- 83 Vgl. Mannheim, a.a.O., 20: »Wir gehören zu einer Gruppe nicht bloß, weil wir in sie hinein geboren sind, nicht nur, weil wir behaupten, zu ihr zu gehören, noch schließlich, weil wir ihr unsere Loyalität und Anhänglichkeit schenken, sondern hauptsächlich, weil wir die Welt und bestimmte Dinge in der Welt so wie sie sehen, d.h. durch Sinngebungen der fraglichen Gruppe hindurch.«
- 84 Vgl. etwa Mannheim, a.a.O., 71ff. Man lasse hier auch einmal das obige Zitat nachklingen: dass eine Gruppe die andere Ketzer schimpft »mag wahr oder falsch sein« – was nahezulegen scheint, dass ein Ketzer zu sein, etwas anderes ist, als ein Ketzer genannt zu werden.
- 85 Vgl. Mannheim, a.a.O., 240.
- 86 Mannheim, a.a.O., 240.
- 87 Wir halten uns hier an den Text von 1932.
- 88 Schmitt, Der Begriff des Politischen, 19.
- 89 Vgl. Böckenförde, Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts, 351f.
- 90 Schmitt, a.a.O., 25.
- 91 Vgl. ibidem.
- 92 Schmitt, a.a.O., 27.
- 93 Ibidem.
- 94 Ibidem.
- 95 Vgl. Schmitt, a.a.O., 27f.
- 96 Vgl. Schmitt, a.a.O., 42.
- 97 Schmitt, a.a.O., 33.
- 98 Schmitt, a.a.O., 50.
- 99 Schmitt, a.a.O., 50.
- 100 Vgl. Schmitt, a.a.O., 51: »Ob und wann dieser Zustand der Erde und der Menschheit eintreten wird, weiß ich nicht. Vorläufig ist er nicht da.«
- 101 Schmitt, a.a.O., 51.

- 102 Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, 96.
- 103 Ibidem.
- 104 Ibidem.
- 105 Vgl. Schmitt, a.a.O., 56, Plessner, a.a.O., 141.
- 106 Vgl. Plessner, a.a.O., 139.
- 107 Plessner, a.a.O., 201.
- 108 Plessner, a.a.O., 152.
- 109 Plessner, a.a.O., 153.
- 110 Plessner, a.a.O., 154.
- 111 Plessner, a.a.O., 187.
- 112 Vgl. Plessner, a.a.O., 188.
- 113 Plessner, a.a.O., 190.
- 114 Plessner, a.a.O., 191.
- 115 Vgl. §21.
- 116 Arnold, Culture and Anarchy, 41.
- 117 Arnold, a.a.O., 40.
- 118 Vgl. ibidem.
- 119 Arnold, a.a.O., 41.
- 120 Arnold, a.a.O., 45 et passim.
- 121 Adornos beißende Kritik am »Jargon der Eigentlichkeit« ist bekannt. Letztlich kann man diesen als eine weitere Instanz der Arnold'schen Dichotomie begreifen.
- 122 Arnold, a.a.O., 75.
- 123 Arnold, a.a.O., 81.
- 124 Eliot, Notes Towards the Definition of Culture, p. 48.
- 125 Ibidem.
- 126 Vgl. Eliot, a.a.O., 35ff.
- 127 Vgl. etwa Leavis, For Continuity, 16.
- 128 Leavis, a.a.O., 45.
- 129 Leavis, a.a.O., 13.
- 130 Leavis, a.a.O., 45.
- 131 Vgl. Leavis, a.a.O., 15.
- 132 Vgl. Eliot, a.a.O., 31 et passim.
- 133 Nämlich etwa »Derby Day, Henley Regatta, Cowes, the twelfth of August, a cup final, the dog races, the pin table, the dart board, Wenleysdale cheese [...]« (Eliot, a.a.O., 31) etc.
- 134 Sartre, Das Sein und das Nichts, 96.
- 135 Ibidem.
- 136 Vgl. Sartre, Was ist Literatur, 41.
- 137 Ibidem.

- 138 Vgl. Sartre, Was ist Literatur, 55.
- 139 Sartre, Was ist Literatur, 52.
- 140 Ibidem.
- 141 Vgl. Sartre, Was ist Literatur, 52.
- 142 Sartre, Was ist Literatur, 55.
- 143 Adorno, Noten zur Literatur, 413.
- 144 Adorno, a.a.O., 412.
- 145 Adorno, a.a.O., 413.
- 146 Ibidem.
- 147 Adorno, a.a.O., 426.
- 148 Szondi, Theorie des modernen Dramas, 116.
- 149 Vgl. §13.
- 150 Vgl. klassisch Berger/Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.
- 151 Adorno, a.a.O., 418.
- 152 Vgl. vor allem Barthes, Am Nullpunkt der Literatur.
- 153 Vgl. Adorno, a.a.O., 419.
- 154 Vgl. HWPhil, Lemma »Dialektik«, 2/184.
- 155 Kant, Kritik der reinen Vernunft, 281ff.
- 156 So die Dritte Antinomie, vgl. Kant, a.a.O., 308f.
- 157 Kant, a.a.O., 365.
- 158 Taylor hat sie bestritten. Vgl. Taylor, Hegel, 307ff.
- 159 Vgl. Hegel, Logik I, 82f.
- 160 Vgl. Hegel, a.a.O., 112.
- 161 Vgl. Hegel, a.a.O., 113ff.
- 162 Hegel, a.a.O., 112 et passim.
- 163 Hegel, a.a.O., 113.
- 164 Ibidem.
- 165 Hegel, a.a.O., 115.
- 166 Und nach Hegel ist dies überall.
- 167 Henrich, Hegel im Kontext, 194f.
- 168 Vgl. Marx, Kapital, 789ff.
- 169 Marx, a.a.O., 789.
- 170 Marx, a.a.O., 790.
- 171 Marx, a.a.O., 790.
- 172 Marx, a.a.O., 791.
- 173 Marx, a.a.O., 791.
- 174 Marx, a.a.O., 791.
- 175 Arthur, Systematic Dialectic, 457.
- 176 Ibidem.
- 177 Vgl. Engels, Dialektik der Natur, 348.

- 178 Engels, *Anti-Dühring*, 125.
- 179 Vgl. Engels, *Anti-Dühring*, 125: »Selbst die formelle Logik ist vor allem Methode zum Auffinden neuer Resultate, zum Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten, und dasselbe, nur in weit einmenterem Sinne, ist die Dialektik [...].«.
- 180 Ibidem.
- 181 Vgl. Engels, a.a.O., 126.
- 182 Vgl. ibidem.
- 183 Engels, a.a.O., 127.
- 184 Aus einer derartigen Konzeption, die freilich den starken Begriff der Wahrheit zugunsten der Falsifizierbarkeit im Forschungsgeschehen als Basis aufgegeben hat, ergibt sich Poppers Kritik an der Idee der Dialektik. (Vgl. Popper, *What is Dialectic?*).
- 185 Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*.
- 186 Adorno, *Negative Dialektik*.
- 187 Habermas, *Technik und Wissenschaft*, 164.
- 188 S.o.
- 189 Vgl. Luxemburg, *Sozialreform oder Revolution?*, 58.
- 190 Luxemburg, a.a.O., 59.
- 191 Luxemburg, a.a.O., 100.
- 192 Ibidem.
- 193 Luxemburg, a.a.O., 102.
- 194 Vgl. Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, 37ff. Vgl. natürlich auch den späteren locus classicus: Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, 8f.
- 195 Luxemburg, a.a.O., 54.
- 196 Holloway, *Change the World Without Taking Power*.
- 197 Holloway, a.a.O., 1.
- 198 Ibidem.
- 199 Holloway, a.a.O., 2.
- 200 Holloway, a.a.O., 36 et passim.
- 201 Holloway, a.a.O., 36.
- 202 Holloway, a.a.O., 33.
- 203 Holloway, a.a.O., 33.
- 204 Holloway, a.a.O., 34f.
- 205 Holloway, a.a.O., 37.
- 206 Holloway, a.a.O., 140.
- 207 Holloway, a.a.O., 143.
- 208 Holloway, a.a.O., 143f.
- 209 Holloway, a.a.O., 214.
- 210 Holloway, a.a.O., 37.

- 211 Man kann dies durch den britischen Songwriter Frank Turner bestätigt sehen, der sang: »Because the only thing that punk rock should ever really mean is not sitting ›round and waiting for the lights to go green.«
- 212 Überzeugender freilich ist diese Strategie in der Konstitution der sozialen Einheit der *Familie*. Das umgekehrt diese durchaus keine Einheit in irgendeinem anderen Sinn darstellen muss, liegt auf der Hand.
- 213 Jullien, Es gibt keine kulturelle Identität, 65.
- 214 Vgl. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 38 et passim.
- 215 Vgl. Rickert, a.a.O., 45.
- 216 Rickert, a.a.O., 47.
- 217 Rickert, a.a.O., 50.
- 218 Ibidem.
- 219 Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft.
- 220 Dies widersprach freilich Rickerts Position durchaus.
- 221 Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 3.
- 222 Er formuliert: »Denn ist es gleichwohl richtig, daß das Sittengesetz für alle Vernunftwesen allgemeingültig sei, so macht doch Kant unversehens die tatsächliche Voraussetzung, es *seien* [Herv. i. O.] alle ›Menschen‹, Vernunftwesen, und dazu den weiteren Schluß, das Sittengesetz sei auch für alle Menschen gültig.« (Scheler, a.a.O., 281.)
- 223 Vgl. Scheler, a.a.O., 4: »Mit der Veränderung dieser Güterwelt würde sich Sinn und Bedeutung von gut und böse ändern; und da diese Güterwelt in fortwährender Veränderung und Bewegung in der Geschichte begriffen ist, so müßte an ihrem Schicksal auch der sittliche Wert menschlichen Wollens und Seins teilnehmen. Eine Vernichtung dieser Güterwelt würde die Idee des sittlichen Wertes selbst aufheben. [...] Der Relativismus der Ethik wäre damit ohne Weiteres gegeben.« Analog für die Zweckethik, vgl. Scheler, a.a.O., 6.
- 224 Vgl. Scheler, a.a.O., 6: »Wir unterlassen es, des weiteren auf die Bedeutung und den noch präziseren Sinn dieser großen Einsicht Kants einzugehen, zumal wir nicht fürchten, in diesen Sätzen irgendeinen Widerspruch von den Kreisen zu erfahren, an die allein wir uns hier wenden.«
- 225 Vgl. Scheler, a.a.O., 41ff.
- 226 Ibidem.
- 227 Vgl. Scheler, a.a.O., 31.
- 228 Scheler, a.a.O., 30.
- 229 Scheler, a.a.O., 314f.
- 230 Kelsen, Reine Rechtslehre, 47.
- 231 Scheler, a.a.O., 79.
- 232 Vgl. Schelers Anmerkung zur Bergpredigt: Scheler, a.a.O., 316.
- 233 Vgl. Scheler, a.a.O., 313.
- 234 S.o.

- 235 Vgl. zu einem umfassenden Überblick Joas, Die Entstehung der Werte.
- 236 Sen, Identity and Violence, 25.
- 237 Und zu zahlreichen, die das nicht sind, wie etwa den Trägern von Schuhen der Größe 8, vgl. Sen, a.a.O., 26.
- 238 Vgl. Sen, a.a.O., 19.
- 239 Vgl. etwa bereits Lockes *Brief über Toleranz* von 1685.
- 240 Voltaire, Über die Toleranz, 77.
- 241 Vgl. klassisch Mill, Über die Freiheit, 133 et passim.
- 242 Voltaire, a.a.O., 69.
- 243 Analog dazu hat bekanntlich der klassische Liberalismus stets die Grenzen der Freiheit dort gezogen, wo sie die Freiheit des Anderen limitierte.
- 244 Marcuse, Repressive Toleranz, 102.
- 245 Marcuse, a.a.O., 115.
- 246 Vgl. Marcuse, a.a.O., 105 et passim.
- 247 Vgl. Marcuse, a.a.O., 101.
- 248 Vgl. Marcuse, a.a.O., 101.
- 249 Marcuse, a.a.O., 117.
- 250 Marcuse, a.a.O., 117.
- 251 Vgl. Marcuse, a.a.O., 119.
- 252 Vgl. Marcuse, a.a.O., 120.
- 253 Honneth, Eine soziale Pathologie der Vernunft, 32.

## II. Der Form-Materie-Kollaps

- 1 Vgl. Anscombe et al., The Principle of Individuation, besonders 100ff. Ich unterschlage hier Poppers Kritik an der Lukasiewicz'schen Theorie, da sie für das Folgende wenig zur Sache tut.
- 2 Vgl. Hartmann, Neue Wege der Ontologie, 55.
- 3 Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, 354.
- 4 Lukács, a.a.O., 400.
- 5 Lukács, a.a.O., 223.
- 6 Ibidem.
- 7 Lukács, a.a.O., 291.
- 8 Lukács, a.a.O., 292.
- 9 Lukács, a.a.O., 290.
- 10 Vgl. Lukács, a.a.O., 292.
- 11 Lukács, a.a.O., 291.
- 12 Lukács, a.a.O., 292.
- 13 Vgl. Lukács, a.a.O., 294.
- 14 Lukács, a.a.O., 295.

- 15 Frege schreibt etwa, dass ein Imperativ »keine Bedeutung, sondern nur einen Sinn« (und damit keinen Wahrheitswert) habe. (Frege, Über Sinn und Bedeutung, 35). In durchaus unkonventioneller Weise hat David Lewis Überlegungen darüber angestellt, wie zumindest eine »convention of truthfulness« von Imperativen konzipiert werden könnte. Vgl. Lewis, Convention, 185.
- 16 Lukács belegt dies mit einem Zitat aus der *Kritik der praktischen Vernunft*: »Es kann«, sagt Kant, »aus dem Begriff der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden, sondern hier muß immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen.« (Lukács, a.a.O., 344).
- 17 Lukács, a.a.O., 313.
- 18 Lukács, a.a.O., 344.
- 19 Genau betrachtet wirkt die Trennung in den beiden Instanzen in jeweils umgekehrter Richtung: die Freiheit ist nicht unter ein Gesetz zu bringen, das der Erkenntnis entstammt, und *umgekehrt* ist die Materie der Erkenntnis nicht unter ein Gesetz zu bringen, das dem Begriff, und damit der Souveränität des Subjektes, entstammt.
- 20 Lukács, a.a.O., 304.  
Es muss hier noch einmal betont werden, dass keineswegs nahegelegt werden soll, Lukács habe diese Figur erfunden oder es gäbe einen irgendwie gearteten Rezeptionszusammenhang zwischen den nachfolgend dargestellten struktur-analogen Theorien. Es ist nur illustrativ, Lukács als erstes Beispiel zu verwenden, da seine eigene Terminologie – auf Objektebene – sehr nahe unserer Terminologie – auf methodischer Ebene – kommt und es daher das Verständnis des abstrakten Phänomens erleichtern mag.
- 21 Vgl. Lukács, a.a.O., 304f.
- 22 Lukács, a.a.O., 304.
- 23 Lukács, a.a.O., 343.
- 24 Lukács, a.a.O., 344.
- 25 Vgl. Lukács, a.a.O., 351f.
- 26 Lukács, a.a.O., 346.
- 27 Ibidem.
- 28 Ibidem.
- 29 Lukács, a.a.O., 366f.
- 30 Lukács, a.a.O., 330 et passim.
- 31 Denn man darf ja nicht übersehen, dass Lukács' Buch eine Abhandlung in marxistischer Theorie ist.
- 32 Lukács, a.a.O., 353.
- 33 Ibidem.
- 34 Horkheimer, Materialismus und Metaphysik, 16.
- 35 Horkheimer, a.a.O., 14.
- 36 Vgl. Horkheimer, a.a.O., 27f.

- 37 Horkheimer, a.a.O., 14.
- 38 Vgl. Horkheimer, a.a.O., 15.
- 39 Horkheimer, a.a.O., 16.
- 40 Horkheimer, a.a.O., 16f.
- 41 Vgl. auch Horkheimer, a.a.O., 29.
- 42 Vgl. Horkheimer, a.a.O., 18.
- 43 Vgl. Horkheimer, a.a.O., 21.
- 44 Ibidem.
- 45 Vgl. ibidem: »Während die idealistische Lehre ihre verschiedenen Systeme als versuchte Antworten auf die ewig gleiche Frage, das ewig gleiche Rätsel versteht, und es liebt, von dem Gespräch der Philosophen über die Jahrtausende hinweg zu reden, weil sie immer dasselbe Thema haben, gehört es zur materialistischen Ansicht, daß sie wesentlich durch die jeweils zu bewältigenden Aufgaben bestimmt ist.«
- 46 Horkheimer, a.a.O., 22f.
- 47 Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, 231.
- 48 Vgl. Horkheimer, a.a.O., 206ff.
- 49 Vgl. Horkheimer, a.a.O., 205.
- 50 Es ist bezeichnend, dass die moderne Wissenschaftstheorie, die in so vielen Bereichen erheblich reflektierter ist als sie es zu Horkheimers Zeiten war, die Orientierung an der Physik als der idealen Wissenschaft nie aufgegeben hat.
- 51 Horkheimer, a.a.O., 214.
- 52 Vgl. Honneth, Kritik der Macht, 14ff.
- 53 Horkheimer, a.a.O., 214.
- 54 Vgl. zur Genealogie dieser Konzeption Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin.
- 55 Horkheimer, a.a.O., 227.
- 56 Horkheimer, a.a.O., 233.
- 57 Horkheimer, a.a.O., 223.
- 58 Horkheimer, a.a.O., 225.
- 59 Zu einer Erörterung des Horkheimer'schen Wahrheitsbegriffes vgl. Feenberg, Philosophy of Praxis, 58.
- 60 Vgl. Horkheimer, a.a.O., 255ff.
- 61 Habermas wird später argumentieren, dass bereits der antike Begriff der Theorie einen Handlungszusammenhang intendierte. Vgl. Habermas, »Erkenntnis und Interesse« (VL), in: Technik und Wissenschaft als Ideologie, 152f. Vgl. auch Honneth, Kritik der Macht, 227ff. und kritisch Theunissen, Gesellschaft und Geschichte, 4ff.
- 62 Vgl. insbesondere zu den ersten beiden Punkten auch Geuss, The Idea of a Critical Theory und Eagleton, Ideology.
- 63 Vgl. etwa Horkheimer, a.a.O., 214.
- 64 Horkheimer, a.a.O., 225.

- 65 Honneth, a.a.O., 26.
- 66 Habermas, Erkenntnis und Interesse, 71 et passim.
- 67 Vgl. Habermas, a.a.O. 221ff.
- 68 Freilich wird auch Habermas dabei noch das psychoanalytische Paradigma beibehalten.
- 69 Vgl. de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft.
- 70 Vgl. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, und programmatisch Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.
- 71 Vgl. de Saussure, a.a.O., 138.
- 72 Vgl. Lévi-Strauss, Das wilde Denken.
- 73 Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge.
- 74 Vgl. Derrida, Psyche, 32.
- 75 Diese Unterscheidung ist freilich auch in der modernen Sprachphilosophie wie etwa bei Grice von zentraler Bedeutung gewesen.
- 76 Vgl. Derrida, Die Stimme und das Phänomen, 28ff.
- 77 Derrida, a.a.O., 56.
- 78 Vgl. Derrida, a.a.O., 102.
- 79 Derrida, a.a.O., 34ff.
- 80 Derrida, a.a.O., 35.
- 81 Derrida, a.a.O., 133.
- 82 Vgl. Derrida, a.a.O., 32.
- 83 Derrida, a.a.O., 37f.
- 84 Ich konzentriere mich im Weiteren auf diesen Aspekt der Derrida'schen Argumentation. Zu Derridas Erörterung der »in Husserls Argumentation als unwe sentlich beiseitegeschobene[n] Exteriorität des Zeichens« (205), vgl. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 191ff.
- 85 Austin, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words), 44.
- 86 Derrida, Limited Inc, 39.
- 87 Derrida, a.a.O., 40.
- 88 Derrida, a.a.O., 40f.
- 89 Derrida, a.a.O., 41.
- 90 Derrida, a.a.O., 41.
- 91 Searle, Reiterating the differences, 201.
- 92 Pun intended.
- 93 Derrida, a.a.O., 68.
- 94 Ibidem.
- 95 Ibidem.
- 96 Vgl. Derrida, a.a.O., 69.
- 97 Vgl. Derrida, a.a.O., 70f.
- 98 Vgl. Derrida, a.a.O. 72.
- 99 Derrida, a.a.O., 74.

- 100 Derrida, a.a.O., 75.
- 101 Die Spät-Wittgenstein'schen Anklänge sind hier wohl unvermeidlich.
- 102 Wir werden ein inzwischen klassisches Beispiel hierfür im nächsten Paragraphen betrachten.
- 103 Es soll hier nicht nahegelegt werden, Derrida habe diese Methode *erfunden* und im luftleeren Raum erdacht. Er ist jedoch sicherlich ihr virtuosester Anwender gewesen.
- 104 Platon, *Timaios*, 91ff.
- 105 Platon, a.a.O., 87.
- 106 S.o.
- 107 Platon, a.a.O., 87.
- 108 Ibidem.
- 109 Ibidem.
- 110 Platon, a.a.O., 91.
- 111 Platon, a.a.O., 93.
- 112 Ibidem.
- 113 Platon, a.a.O., 93ff.
- 114 Platon, a.a.O., 93.
- 115 Irigaray, *Speculum*, 432.
- 116 Irigaray, a.a.O., 435.
- 117 Butler, Körper von Gewicht, 74–77.
- 118 Butler, a.a.O., 77.
- 119 Butler, a.a.O., 78.
- 120 Ibidem.
- 121 Ibidem.
- 122 Butler, a.a.O., 79.
- 123 Ibidem.
- 124 Butler, a.a.O., 63.
- 125 Butler, a.a.O., 80.
- 126 Butler, a.a.O., 36.
- 127 Ibidem.
- 128 Ibidem.
- 129 S.o.
- 130 Butler, a.a.O., 80.
- 131 Butler, a.a.O., 81.
- 132 Vgl. Butler, a.a.O., 57.
- 133 Butler, a.a.O., 57.
- 134 Vgl. 1 Moses 12: 3.
- 135 Vgl. de Lubac, Glauben aus der Liebe, 60f. (Der Titel des Werkes ist v. Balthasars sehr gekünstelte Übersetzung des frz. *Catholicisme*).
- 136 Ratzinger, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, 963.

- 137 Ratzinger, a.a.O., 963.
- 138 Ratzinger, a.a.O., 964.
- 139 Ratzinger, a.a.O., 964.
- 140 De Lubac, a.a.O., 23.
- 141 De Lubac, a.a.O., 25.
- 142 De Lubac, a.a.O., 116f.
- 143 Lumen Gentium (zitiert nach Rahner/Vorgrimler, Konzilskompendium), 130. Nachfolgend als LG.
- 144 LG 131.
- 145 LG 131.
- 146 LG 139.
- 147 LG 140.
- 148 Vgl. LG 142f.
- 149 LG 141.
- 150 Vgl. LG 136.
- 151 Vgl. übrigens auch Cassirers umgekehrten Vorwurf an Luther, er habe gerade in der Berufung auf die *scriptura* »ein wesentliches Moment, auf dem die eigentliche revolutionierende Kraft dieses Prinzips [sc. seines religiösen Gewissheitsprinzips] ruht, preisgegeben« – nämlich die »»Freiheit« der Seele« in ihrem »Erhabensein über die Dingwelt«, zu der ja jede »Urkunde« auch zählt. (Freiheit und Form, 19) Wenn man einerseits argumentieren kann, dass die völlige Loslösung der *scriptura* von der Tradition nicht gelingen kann, so will Cassirer andererseits nahelegen, Luther hätte konsequenterweise noch die Schrift selbst verwerfen müssen.
- 152 Dei Verbum, zitiert nach Rahner/Vorgrimler, Konzilskompendium, 372 (nachfolgend DV).
- 153 *Scaturigo* und nicht *fons*.
- 154 DV 371.
- 155 Ratzinger, a.a.O., 763
- 156 Ratzinger, a.a.O., 762.
- 157 Vgl. auch – bezeichnenderweise – Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form.
- 158 Es lassen sich für diese Nähe freilich noch etliche weitere Beispiele finden. Ein weiterer einflussreicher Text, der das Vaticanum II vorbereitete, formulierte etwa ein Gegenüber von *Leben* und *Struktur*, wo jenes durch die *Laien* in der Kirche repräsentiert wird. (Vgl. Congar, Der Laie, 17). Man kann hier bereits den FMK vorgezeichnet sehen, den das Vaticanum II in der Überwindung der hierarchisch fundierten Theologie des Vaticanum I vollzog.
- 159 Vgl. Heidegger, Was ist Metaphysik?, 37.
- 160 Vgl. zu diesem Vorwurf etwa Christopher Norris' sehr differenzierte Diskussion in Norris, Against Relativism.

### III. Parasiten und Guerillas

- 1 Vgl. CSEL 34/2, Ep. 93 (p. 449): »Putas neminem debere cogi ad iustitiam, cum legas patrem familias dixisse seruis: ›Quoscumque inueneritis, cogite intrare‹«. Augustinus betont, er habe zunächst selbst gedacht, man dürfe niemanden zum Glauben zwingen, sei dann aber durch den Erfolg belehrt worden.
- 2 Bayle, Toleranz, 101.
- 3 Vgl. Bayle, a.a.O., 90.
- 4 Vgl. Bayle, a.a.O., 104.
- 5 Vgl. Bayle, a.a.O., 104: »beispielsweise sind wir sehr sicher, dass Gott uns nicht offenbaren kann, [...] dass man, um einen Boden für eine reiche Ernte gut zu bestellen, ihn nicht anrühren darf«.
- 6 Bayle, a.a.O., 102.
- 7 Bayle, a.a.O., 103.
- 8 Bayle, a.a.O., 103.
- 9 Bayle, a.a.O., 102.
- 10 Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 53.
- 11 Kant, a.a.O., 53.
- 12 Kant, a.a.O., 54.
- 13 Rancière, Der unwissende Lehrmeister, 11.
- 14 Rancière, a.a.O., 12.
- 15 Vgl. Rancière, a.a.O., 52 et passim.
- 16 Vgl. Rancière, a.a.O., 23.
- 17 Rancière, a.a.O., 22.
- 18 Cassirer, Philosophie der Aufklärung, 171.
- 19 Balibar, Gleichfreiheit.
- 20 Balibar, a.a.O., 90.
- 21 Balibar, a.a.O., 91.
- 22 Balibar, a.a.O., 94.
- 23 Balibar, a.a.O., 94.
- 24 Balibar, a.a.O., 92f.
- 25 Vgl. Berlin, Zwei Freiheitsbegriffe, 245.
- 26 Vgl. Balibar, a.a.O., 97.
- 27 Vgl. Balibar, a.a.O., 97.
- 28 Balibar, a.a.O., 100.
- 29 Balibar, a.a.O., 99.
- 30 Vgl. Balibar, a.a.O., 114.
- 31 Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 581.
- 32 Vgl. Schiller, a.a.O., 582.
- 33 Schiller, a.a.O., 560.

- 34 Schiller, a.a.O., 592.
- 35 Vgl. Schiller, a.a.O., 593.
- 36 Schiller, a.a.O., 595.
- 37 Ibidem.
- 38 Ibidem.
- 39 Ibidem.
- 40 Vgl. Schiller, a.a.O., 596: »Zur Erfüllung dieser doppelten Aufgabe [...] werden wir durch zwei entgegengesetzte Kräfte gedrungen, die man, weil sie uns antreiben ihr Objekt zu verwirklichen, ganz schicklich Triebe nennt.«
- 41 Vgl. Schiller, a.a.O., 596.
- 42 Vgl. Schiller, a.a.O., 598.
- 43 Ibidem.
- 44 Schiller, a.a.O., 606.
- 45 Ibidem.
- 46 Schiller, a.a.O., 607.
- 47 Schiller, a.a.O., 609.
- 48 Cassirer, Freiheit und Form, 313.
- 49 Terry Eagleton formulierte gar, dass »Schiller's ›aesthetic‹ is in this sense Gramsci's ›hegemony‹ in a different key.« (Eagleton, The Ideology of the Aesthetic, 106).
- 50 Vgl. Ritter, Hegel und die Französische Revolution.
- 51 Vgl. etwa Le Bon, Psychologie der Massen, 38f.
- 52 Carey, The Intellectuals and the Masses, 21.
- 53 Le Bon, a.a.O., 29.
- 54 Vgl. Le Bon, a.a.O., 29.
- 55 Le Bon, a.a.O., 30.
- 56 Le Bon, a.a.O., 30.
- 57 Le Bon, a.a.O., 28.
- 58 Ibidem.
- 59 Le Bon, a.a.O., 34.
- 60 Ibidem.
- 61 Vgl. ibidem.
- 62 Ibidem.
- 63 Ibidem.
- 64 S.o.
- 65 Vgl. Le Bon, a.a.O., 36ff. et passim.
- 66 Le Bon, a.a.O., 110.
- 67 Vgl. Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse, 56ff.
- 68 Vgl. Freud, a.a.O., 78.
- 69 Freud, a.a.O., 76.
- 70 Freud, a.a.O., 77.

- 71 Freud, a.a.O., 83.
- 72 Freud, a.a.O., 85.
- 73 Le Bon, a.a.O., 111.
- 74 Vgl. Ortega y Gasset, Aufstand der Massen, 48f. Vgl. auch Carey, The Intellectuals and the Masses, 3, der der Ansicht ist, dieses Wachstum sei »the root of his worries«.
- 75 Ortega y Gasset, a.a.O., 7.
- 76 Ortega y Gasset, a.a.O., 9.
- 77 Ortega y Gasset, a.a.O., *passim*.
- 78 Ortega y Gasset, a.a.O., 13.
- 79 Ortega y Gasset, a.a.O., 66.
- 80 Ortega y Gasset, a.a.O., 67.
- 81 Vgl. Ortega y Gasset, a.a.O., 24.
- 82 Ortega y Gasset, a.a.O., 39.
- 83 Ortega y Gasset, a.a.O., 56.
- 84 *Ibidem*.
- 85 Ortega y Gasset, a.a.O., 59.
- 86 Ortega y Gasset, a.a.O., 132.
- 87 Ortega y Gasset, a.a.O., 135
- 88 Ortega y Gasset, a.a.O., 134.
- 89 Ortega y Gasset, a.a.O., 136.
- 90 Löwenthal, Falsche Propheten, 22f.
- 91 Löwenthal, a.a.O., 29.
- 92 Löwenthal, a.a.O., 29.
- 93 Vgl. Löwenthal, a.a.O., 26f.
- 94 Löwenthal, a.a.O., 31.
- 95 Vgl. Löwenthal, a.a.O., 35.
- 96 Löwenthal, a.a.O., 36.
- 97 Löwenthal, a.a.O., 46.
- 98 Löwenthal, a.a.O., 46f.
- 99 Löwenthal, a.a.O., 103.
- 100 Vgl. Löwenthal, a.a.O., 34.
- 101 Gramsci, Gefängnishefte, *passim*, vgl. etwa 1376ff.
- 102 Gramsci, a.a.O., 1376.
- 103 Gramsci, a.a.O., 1375.
- 104 Vgl. Gramsci, a.a.O., 1500.
- 105 Gramsci, a.a.O., 1500.
- 106 *Ibidem*.
- 107 Gramsci, a.a.O., 1390.
- 108 *Ibidem*.
- 109 Laclau/Mouffe, Hegemonie und radikale Demokratie, 102.

- 110 Vgl. Laclau, *On populist reason*, 96f.
- 111 Laclau, a.a.O., 71.
- 112 Vgl. Laclau, a.a.O., 95 et passim.
- 113 Laclau, a.a.O., 150.
- 114 Vgl. Laclau, a.a.O., 12 und 18.
- 115 Vgl. Laclau, a.a.O., 17.
- 116 Vgl. Laclau, a.a.O., 12.
- 117 Vgl. Laclau, a.a.O., 58f.
- 118 Vgl. Laclau, a.a.O., 111: »Saussure's associative pole«.
- 119 Vgl. Laclau, a.a.O., 25.
- 120 Vgl. etwa Mouffe, *Agonistik*, 124.
- 121 Mouffe, a.a.O., 124.
- 122 Mouffe, a.a.O., 125.
- 123 Laclau, a.a.O., 78.
- 124 Vgl. Mouffe, a.a.O., 28 et passim.
- 125 Mouffe, a.a.O., 28.
- 126 Vgl. Mouffe, *Für einen linken Populismus*, 36ff.
- 127 Mouffe, a.a.O., 63.
- 128 Crouch, *Post-Democracy*, 21.
- 129 Crouch, a.a.O., 71.
- 130 Crouch, a.a.O., 21.
- 131 Vgl. Gramsci, a.a.O., 1389.
- 132 Vgl. McLuhan, *Understanding Media*.
- 133 Eco, *Für eine semiologische Guerilla*, 147.
- 134 Eco, a.a.O., 149.
- 135 Eco, a.a.O., 149.
- 136 Eco, a.a.O., 151.
- 137 Eco, a.a.O., 153.
- 138 Eco, a.a.O., 154.
- 139 Ibidem.
- 140 Eco, a.a.O., 155.
- 141 Ibidem.
- 142 Vgl. Eco, a.a.O., 155f. Eco merkt selbst sardonisch an: »Revolutionen verenden oft in noch pittoreskeren Formen von Integration.« (155).
- 143 S.o.
- 144 Baudrillard, *Kool Killer*, 20.
- 145 Baudrillard, a.a.O., 21.
- 146 Baudrillard, a.a.O., 21.
- 147 Baudrillard, a.a.O., 29f.
- 148 <https://www.der-postillon.com/2021/04/tschernobyl-leugner.html>; zuletzt aufgerufen am 09.05.2021.

## IV. Schweigen

- 1 Rancière, Das Unvernehmen, 39.
- 2 Rancière, a.a.O., 39.
- 3 Rancière, a.a.O., 41.
- 4 Rancière, a.a.O., 21.
- 5 Rancière, a.a.O., 22.
- 6 Rancière, a.a.O., 38.
- 7 Rancière, a.a.O., 37.
- 8 Rancière, a.a.O., 66f.
- 9 Rancière nennt dies »Subjektivierung« (a.a.O., 49).
- 10 Rancière, a.a.O., 29.
- 11 Rancière, a.a.O., 105
- 12 Rancière, a.a.O., 112.
- 13 Ibidem.
- 14 Rancière, a.a.O., 114.
- 15 Vgl. etwa White, Metahistory, 236.
- 16 Vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode.
- 17 Vgl. Beleg für diese Lesart HWPhil, Lemma »Historismus, Historizismus«, 3/1142.
- 18 Hegel, Philosophie der Geschichte, 49.
- 19 Ibidem.
- 20 Vgl. etwa Gadamer, a.a.O., 213.
- 21 White, a.a.O., 222.
- 22 White, a.a.O., 225.
- 23 Vgl. auch Gadamer, a.a.O., 214f.
- 24 Vgl. Gadamer, a.a.O., 208.
- 25 Ranke, Römische Geschichte, 316.
- 26 Vgl. Croce, Antihistorismus.
- 27 Croce, a.a.O., 457.
- 28 Ibidem.
- 29 Croce, a.a.O., 458.
- 30 Ibidem.
- 31 Interessant ist, dass Croce die Position, die die ›Organizität‹ der Geschichte ernst nehme, mit dem Liberalismus verknüpft (vgl. a.a.O., 464), während White sie bekanntlich mit dem Konservatismus verband.
- 32 Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, 115f.
- 33 Troeltsch, a.a.O., 200.
- 34 Troeltsch, a.a.O., 211
- 35 Ibidem.
- 36 Troeltsch, a.a.O., 692.

- 37 Ibidem.
- 38 Ibidem.
- 39 Ibidem.
- 40 Ibidem.
- 41 Rancière, a.a.O., 144.
- 42 Levinas, *Die Zeit und der Andere*, 21.
- 43 Levinas, a.a.O., 20f.
- 44 Levinas, a.a.O., 23.
- 45 Ibidem.
- 46 Levinas, a.a.O., 27.
- 47 Vgl. Levinas, a.a.O., 48.
- 48 Levinas, a.a.O., 50.
- 49 Ibidem.
- 50 Levinas, a.a.O., 62.
- 51 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 38f.
- 52 Levinas, a.a.O., 39.
- 53 Levinas, a.a.O., 42.
- 54 Ibidem.
- 55 Ibidem.
- 56 Ibidem.
- 57 Levinas, a.a.O., 44.
- 58 Levinas, a.a.O., 46.
- 59 Levinas, a.a.O., 43.
- 60 Levinas, a.a.O., 57.
- 61 Vgl. aber die Asymmetrie der klassizistischen Lösung, die gewissermaßen das Gegenteil zur Levinas'schen Strategie bildet.
- 62 Levinas, a.a.O., 66f.
- 63 Levinas, a.a.O., 66.
- 64 Levinas, a.a.O., 40.
- 65 Levinas, a.a.O., 63.
- 66 Levinas, a.a.O., 44.
- 67 Vgl. Levinas, a.a.O., 87 et passim.
- 68 Levinas, a.a.O., 87.
- 69 Levinas, a.a.O., 64.
- 70 Ibidem.
- 71 Ibidem.
- 72 Vgl. Levinas, a.a.O., 442.
- 73 Levinas, a.a.O., 284.
- 74 Ibidem.
- 75 Vgl. Levinas, a.a.O., 286.
- 76 Levinas, a.a.O., 286.

- 77 Levinas, a.a.O., 445.
- 78 Ibidem.
- 79 Derrida, Gewalt und Metaphysik, 163.
- 80 Ibidem.
- 81 Ibidem.
- 82 Ibidem.
- 83 Derrida, a.a.O., 164.
- 84 Derrida, a.a.O., 176.
- 85 Ibidem.
- 86 Derrida, a.a.O., 177.
- 87 Derrida, a.a.O., 158.
- 88 Derrida, a.a.O., 178.
- 89 Vgl. Bauman, Postmodern Ethics, 6 ff et passim.
- 90 Vgl. Bauman, a.a.O., 82f.
- 91 Bauman, a.a.O., 132.
- 92 Bauman, a.a.O., 141.
- 93 Bauman, a.a.O., 238.
- 94 Dass deren Auftreten keineswegs als kausale *Folge* der Levinas'schen Arbeit dargestellt werden soll, liegt auf der Hand.
- 95 Vgl. Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität.
- 96 Rorty, a.a.O., 129.
- 97 Ibidem.
- 98 Vgl. Rorty, a.a.O., passim.
- 99 Rorty, a.a.O., 129.
- 100 Vgl. auch Rorty, Der Spiegel der Natur.
- 101 Rorty, a.a.O., 129 et passim.
- 102 Rorty, a.a.O., 129.
- 103 Rorty, a.a.O., 130.
- 104 Rorty, a.a.O., 128.
- 105 Rorty, a.a.O., 157.
- 106 Rorty, a.a.O., 111.
- 107 Rorty, a.a.O., 128.
- 108 Vgl. Rorty, a.a.O., 86ff.
- 109 Schiller, »Resignation«.
- 110 Rorty, a.a.O., 153.
- 111 Vgl. Rorty, a.a.O., 154.
- 112 Rorty, a.a.O., 156.
- 113 Rorty, a.a.O., 320.
- 114 Ibidem.
- 115 Ibidem.
- 116 Vgl. Rorty, a.a.O., 138.

- 117 Rorty, a.a.O., 141.
- 118 Rorty, a.a.O., 139.
- 119 Vgl. Rorty, a.a.O., 138f.
- 120 Rorty, a.a.O., 96.
- 121 Rorty, a.a.O., 154.
- 122 Vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 26 et passim.
- 123 Jaeggi, Kritik von Lebensformen, 41.
- 124 Vgl. Jaeggi, a.a.O., insbesondere 343ff.
- 125 Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, 41.
- 126 Lowenthal, a.a.O., 40.
- 127 Lowenthal, a.a.O., 53.
- 128 Vgl. Lowenthal, a.a.O., 49ff.
- 129 Boym, *The Future of Nostalgia*, 34.
- 130 Vgl. Jameson, *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*, 279ff.
- 131 Lowenthal, a.a.O., 38.
- 132 Jameson, a.a.O., 284.
- 133 Jameson, a.a.O., 296.
- 134 Jameson, a.a.O., ix.
- 135 Boym, a.a.O., 41.
- 136 Boym, a.a.O., 50.
- 137 Ibidem.
- 138 Vgl. Boym, a.a.O., 43.
- 139 Boym, a.a.O., 44.
- 140 Man vergleiche den analog gelagerten Fall der europäischen Renaissance und deren Konzeption durch Petrarca. Vgl. Rudoll, *Post-Epochen*, 50ff.
- 141 Lewis, *Die Abschaffung des Menschen*, 12.
- 142 Vgl. Lewis, a.a.O., 14.
- 143 Lewis, a.a.O., 27.
- 144 Vgl. Lewis, a.a.O., 26f. und 91ff.
- 145 Lewis, a.a.O., 27.
- 146 Lewis, a.a.O., 97.
- 147 Ibidem.
- 148 Lewis, a.a.O., 24.
- 149 Lewis, a.a.O., 28f.
- 150 Lewis, a.a.O., 35.
- 151 Lewis, a.a.O., 49.
- 152 Lewis, a.a.O., 58.
- 153 Lewis, a.a.O., 61.
- 154 Vgl. Lewis, a.a.O., 65.
- 155 Vgl. Lewis, a.a.O., 64.
- 156 Lewis, a.a.O., 65f.

- 157 Lewis, a.a.O., 79.
- 158 Butler, Haß spricht.
- 159 Butler, a.a.O., 9.
- 160 Butler, a.a.O., 35 et passim.
- 161 Butler, a.a.O., 35.
- 162 Vgl. Butler, a.a.O., 36f.
- 163 Butler, a.a.O., 29f.
- 164 Butler, a.a.O., 31.
- 165 Butler, a.a.O., 43.
- 166 Vgl. §6.
- 167 Sorel, Über die Gewalt, 94.
- 168 Vgl. Sorel, a.a.O., 96.
- 169 Sorel, a.a.O., 95.
- 170 Sorel, a.a.O., 96.
- 171 Sorel, a.a.O., 96ff.
- 172 Berlin, Wider das Geläufige, 443.
- 173 Berlin, a.a.O., 424.
- 174 Berlin, a.a.O., 445.
- 175 Berlin, a.a.O., 444.
- 176 Sorel, a.a.O., 98.
- 177 Ibidem.
- 178 Fanon, Die Verdammten dieser Erde, 42.
- 179 Fanon, a.a.O., 42.
- 180 Fanon, a.a.O., 71.
- 181 Fanon, a.a.O., 74.
- 182 Vgl. Fanon, a.a.O., 77.
- 183 Vgl. Fanon, a.a.O., 71.
- 184 Fanon, a.a.O., 75.
- 185 Fanon, a.a.O., 42 et passim.
- 186 Vgl. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt.
- 187 Benjamin, a.a.O., 37.
- 188 Benjamin, a.a.O., 38.
- 189 Benjamin, a.a.O., 45.
- 190 Benjamin, a.a.O., 54.
- 191 Benjamin, a.a.O., 45.
- 192 Vgl. Benjamin, a.a.O., 64.
- 193 Benjamin, a.a.O., 64 et passim.
- 194 Benjamin, a.a.O., 54.
- 195 Benjamin, a.a.O., 60.
- 196 Benjamin, a.a.O., 59.
- 197 Vgl. Benjamin, a.a.O., 54.

- 198 Benjamin, a.a.O., 64.  
199 Benjamin, a.a.O., 64.

## V. Zukunft

- 1 Vgl. Eagleton, Hoffnungsvoll aber nicht optimistisch, 16.
- 2 Voltaire, Candide 31.
- 3 Ibidem.
- 4 Eagleton, a.a.O., 16.
- 5 Vgl. Eagleton, a.a.O., 30.
- 6 Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 677.
- 7 Bloch, a.a.O., 677.
- 8 Bloch, a.a.O., 678.
- 9 Bloch, a.a.O., 677f.
- 10 Bloch, a.a.O., 677.
- 11 Röm 8, 24 EÜ.
- 12 Röm 8, 24 EÜ.
- 13 Spe salvi, 2 ([https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html); 01.11.2021).
- 14 Spe salvi, 4 ([https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html); 01.11.2021).
- 15 Peguy, Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung, 9.
- 16 Peguy, a.a.O., 14.
- 17 Dies ist wohl der Grund, weshalb Cornelius Castoriadis' Werk eine so große Anziehungskraft entfalten konnte. Vgl. Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution.
- 18 Bereits der Name der Gattung verdeutlicht die transformative Kraft, die dem wissenschaftlichen Fortschritt zugeschrieben wurde.
- 19 Vgl. §3.
- 20 Lewis, Out of Silent Planet.
- 21 Während die vorliegenden Zeilen geschrieben werden, findet in Glasgow die UN-Klimakonferenz statt, in deren Kontext stetig die Hoffnung formuliert wird, noch zu weltweit einheitlichen Zielen in der Bekämpfung des Klimawandels zu gelangen. Die Botschaft der Außerirdischen ist bislang nicht zur Erde gelangt.
- 22 Dass daraus dann die These resultiert, dass »die Mehrheit die Wahrheit sei«, ist dann freilich eine erneute Steilvorlage für die Belehrung, man dürfe Meinung nicht mit Wissen verwechseln.
- 23 Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit [nachfolgend zitiert als SdÖ].
- 24 Habermas, SdÖ, 266.

- 25 Habermas, SdÖ, 156.
- 26 Habermas, SdÖ, 119.
- 27 Ibidem.
- 28 Ibidem.
- 29 Ibidem.
- 30 Vgl. etwa Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns I, 37 [nachfolgend zitiert als TkH].
- 31 Vgl. Habermas, TkH I, 28.
- 32 Vgl. Habermas, TkH I, 141f. (oder I, 446).
- 33 Vgl. insbesondere Habermas, TkH II, 220ff.
- 34 Vgl. etwa Habermas, TkH I, 365.
- 35 Habermas, TkH I, 370.
- 36 Habermas, ThK I, 387.
- 37 Vgl. etwa Habermas, TkH I, 32ff.
- 38 Habermas, TkH I, 36.
- 39 Habermas, TkH I, 49.
- 40 Habermas, ThK II, 220.
- 41 Vgl. Habermas, ThK II, 220.
- 42 Vgl. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 11ff.
- 43 Habermas, a.a.O., 35.
- 44 Ibidem.
- 45 Habermas, a.a.O., 38.
- 46 Ibidem.
- 47 Habermas, a.a.O., 38f.
- 48 Habermas, a.a.O., 39.
- 49 Habermas, a.a.O., 38.
- 50 Vgl. hierzu insbesondere auch Habermas, Faktizität und Geltung.
- 51 Vgl. Williams, Culture and Society, xviii.
- 52 Williams, a.a.O., 305.
- 53 Williams, a.a.O., 304f.
- 54 Williams, a.a.O., 304f.
- 55 Vgl. Williams, a.a.O., 305.
- 56 Williams, a.a.O., 313.
- 57 Ibidem.
- 58 Ibidem.
- 59 Vgl. Williams, a.a.O., 298ff.
- 60 Williams, a.a.O., 333.
- 61 Ibidem.
- 62 Siehe etwa [https://twitter.com/jk\\_rowling/status/1269382518362509313?s=20](https://twitter.com/jk_rowling/status/1269382518362509313?s=20) (aufgerufen am 21.12.2021).

- 63 Paolo Virno hat 2003 in einem umstrittenen Beitrag versucht, die Arbeits- und Lebensbedingungen des ›Post-Fordismus‹ mittels eines Begriffes der »Multitude« (vgl. Virno, *A Grammar of the Multitude*) zu analysieren. Er möchte diesen spinozistischen Term gegen die Hobbes'sche Idee des ›Volkes‹ stellen und betont, dass unter den Bedingungen des Post-Fordismus die Idee eines überindividuellen Subjektes, des Staates als einer »synthetic unity« (Virno, a.a.O., 22) nicht mehr die Realität treffe. Vielmehr müsse man auf den Begriff der *Multitude* zurückgreifen: »*a plurality which persists as such* [Herv. i. O.]« (Virno, a.a.O., 21). Den Grund hierfür sieht er in einer Wandlung der Form von Arbeit, die im Post-Fordismus vor allem aus kommunikativer Arbeit und damit aus *intellektueller* Virtuosität bestehe. Dies löse die alte Trennungen des Öffentlichen und Privaten, der Arbeit und der Freizeit auf und führe zu einer Wandlung dessen, was Marx den *general intellect* genannt hatte: dieser bestehe nicht mehr in den Anhäufung wissenschaftlicher Erkenntnisse durch die Spezies und ihrer Objektivierung in technischen Artefakten, vielmehr bezeichne er nun schlicht die allgemeine *Fähigkeit zu denken*: »the ›general intellect‹ is nothing but the *intellect in general* [Herv. i. O.]« (Virno, a.a.O., 66). Diese Veränderung der täglichen Arbeit im Post-Fordismus und die resultierende Verschiebung des Intellekts in die ›Multitude‹ sieht er als Auslöser einer gegenläufigen Bewegung zur Spezialisierung der Arbeitsplätze, die eine Homogenisierung der Lebenswelten der Menschen außerhalb ihrer Arbeitszeit nach sich zieht: »That is to say these workers have in common emotional tonalities, interests, mentality, expectations.« (Virno, a.a.O., 105f.) Man ist heute versucht hinzuzufügen, dass sie auch einen WhatsApp-Account haben und viele Abende damit zubringen, Netflix zu ›bingen‹. Virnos Beschreibungen mögen nur für einen Teil der Bevölkerung zutreffen – wenngleich dieser wächst –, und sie gelten sicherlich nicht für jede Gesellschaft des Planeten. Doch stellen sie eine weitere Intensivierung eines Phänomens dar, das bereits Julien Benda vor einhundert Jahren zu beobachten meinte. Virno sieht in der Situation so viele Gefahren wie Chancen. Er betrachtet den Post-Fordismus als einen ›Kommunismus des Kapitals‹ (vgl. Virno, a.a.O., 110f.) und fragt, welche sozialen Taktiken geeignet wären, den *general intellect* der *Multitude* aus seiner ›servilen‹ Rolle zu befreien und ihn einer wahrhaft ›politischen‹ Virtuosität zuzuführen (vgl. Virno, a.a.O., 66ff.). Seine Ideen von *disobedience* und *exit* sind dabei sicherlich nicht die finale Lösung, wie er selbst zugesteht (vgl. Virno, a.a.O., 71). Was jedoch Virno sehr klar gesehen hat, ist dass die Dislozierung des Intellekts auch über die Veränderung der Arbeitswelt sich vollzogen hat, und welche Chance sie als Transformation des *general intellect* bietet.

# [transcript]

## **WISSEN. GEMEINSAM. PUBLIZIEREN.**

transcript pflegt ein mehrsprachiges transdisziplinäres Programm mit Schwerpunkt in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Aktuelle Beiträge zu Forschungsdebatten werden durch einen Fokus auf Gegenwartsdiagnosen und Zukunftsthemen sowie durch innovative Bildungsmedien ergänzt. Wir ermöglichen eine Veröffentlichung in diesem Programm in modernen digitalen und offenen Publikationsformaten, die passgenau auf die individuellen Bedürfnisse unserer Publikationspartner\*innen zugeschnitten werden können.

### **UNSERE LEISTUNGEN IN KÜRZE**

- partnerschaftliche Publikationsmodelle
- Open Access-Publishing
- innovative digitale Formate: HTML, Living Handbooks etc.
- nachhaltiges digitales Publizieren durch XML
- digitale Bildungsmedien
- vielfältige Verknüpfung von Publikationen mit Social Media

Besuchen Sie uns im Internet: [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter: [www.transcript-verlag.de/vorschau-download](http://www.transcript-verlag.de/vorschau-download)

