

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.¹ 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«,² das durchgeführt wurde, weil »das mit feierlichem Gepränge veranstaltete langsame Verbrennen mehrerer Menschen ein unfehlbares Mittel zur Verhütung von Erdbeben sei«,³ 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.«⁴ 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 unverwundlich 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 Aufforderung, 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 hat⁵ – und die Voltaire sich zur Zielscheibe nehmen musste, so wenig er selbst am Fortschritt der Menschheit zu zweifeln vermochte.

Ähnlich 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 Spitze gegen die Sozialdemokratie, dass Ökonomismus den »Willen zur Praxis«⁶ 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]«. ⁷ Eine Konzeption des Marxismus, die diesen als »Automatismus«⁸ 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.«⁹ 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 abschaffe, – 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.«¹⁰ 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.«¹¹ Und Paulus hatte weiter ausgeführt: »Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht?«¹² 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.«¹³ Dies ist freilich analog der Bloch'schen These, dass der Marxismus Anweisung zum Handeln sei. Auch den Antizipationsgedanken, 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.«¹⁴ 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.«¹⁵ 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.«¹⁶ 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.

Verfügbar wird die Zukunft nur in *Entwürfen*.¹⁷ Deren fikionalisierte Form wird deshalb regelmäßig zum Ort der Verhandlung strategischer Konzepte und damit unserer Analyse zugänglich. Die fiktionale Gattung, die solche fikionalisierten Zukunftsentwürfe heute paradigmatisch entwickelt, ist die *Science Fiction*.¹⁸ Wir waren bereits mehrfach – etwa bei Habermas¹⁹ – 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*²⁰ – 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 Planet – 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‹.²¹

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 pfllegt. 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 durch-exerziert 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‹.²² 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*²³ von 1962 auffinden, in der

er die Entstehung einer bürgerlichen Öffentlichkeit aus Praktiken der Literaturrezeption und -diskussion im 18. und 19. Jahrhundert zeichnet. Ihm schwebt 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 »rasonierende« 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-öffentlich rasonierenden Spezialisten und in die große Masse von öffentlich rezipierenden Konsumenten gespalten.«²⁴ 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 – Kommunikationssituation 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 nostalgischen Strategie erinnern. Die Idealisierung wird merklich in der sonderbaren Parallelität von Habermas' Anmerkung, dass Öffentlichkeit bereits aufhöre, Öffentlichkeit zu sein, wo sie »angebbare Gruppen«²⁵ systematisch ausschließe, und seiner Betonung der bildungsbürgerlichen Struktur seiner modellhaften Öffentlichkeit, die »als Publikum [...] bereits unter dem unausgesprochenen Gesetz einer Parität der Gebildeten«²⁶ stünde, das die »Kriterien von Generalität und Abstraktheit, die die Gesetzesnorm auszeichnen«,²⁷ 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«²⁸ – doch unterliegen sie freilich andererseits Habermas' Bildungspostulat. Die »Kraft des besseren Arguments«²⁹ 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 ›massenhafte‹ strukturierten Öffentlichkeit, nur mehr in die Vergangenheit projizieren, freilich durchaus mit der Intention, ihre schiele *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 halbwegs 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.³⁰ Habermas basiert seine Theorie auf einer Dichotomie, die in verschiedenen Gestalten auftritt: der zwischen instrumenteller und kommunikativer Rationalität,³¹ zwischen teleologischem (oder: strategischem) und kommunikativem Handeln³² oder – auf gesellschaftlicher Ebene – zwischen System und Lebenswelt.³³ Er verweist darauf, dass eine Analyse der gesellschaftlichen Rationalität, die diese wie Max Weber als bloße Zweckrationalität deute, sie verkürze,³⁴ und möchte dann »sprachliche Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination in den Mittelpunkt des Interesses [rücken]«. ³⁵ 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.]«³⁶ beruht. Deren rationale Begründung wiederum wird nach Habermas erst möglich vor dem Hintergrund einer geteilten *Lebenswelt*:³⁷ »Akteure 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.«³⁸ 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.«³⁹ 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.«⁴⁰ Analoges gilt für die Ebene der Gesellschaft und des Persönlichkeitssystems.⁴¹ 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.⁴² 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.«⁴³ 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.«⁴⁴ Vielmehr bilden diese für einen Teilnehmer an moralischen Argumentationen einen Hintergrund, der in der Argumentation seinen unhinterfragbaren Status verliert. Die »auf Distanz gebrachte Lebenswelt«⁴⁵ 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.«⁴⁶ 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 transzendierenden – eigenen Vorstellungen des guten Lebens wird in solchen Diskursen differenziert zwischen dem, »was aus Prinzipien gerechtfertigt werden kann«,⁴⁷ und dem, »was nur noch faktisch gilt.«⁴⁸ Die Materialität entstammt so der Lebenswelt und die Universalität der diskursiven Prüfung, ob der »überlieferte Bestand an Normen«⁴⁹ 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 rechtfertigt, selbst ein historisch kontingentes Phänomen ist:⁵⁰ Die Umstellung auf das, was Habermas ein ›postkonventionelles‹ Modell nennt, muss hierfür bereits sich 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 Hintergrundwis-

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 geteilter 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 Begriffes der Kultur eine Reaktion nicht nur auf die Industrialisierung, sondern vor allem auch auf die *Demokratie* war.⁵¹ 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.«⁵² 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.«⁵³ 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«,⁵⁴ und Williams geißelt sie einerseits als Verunstaltung der Sprache⁵⁵ und weist aber darüber hinaus darauf hin, dass sie dort nicht mehr funktionieren wird, wo sie nicht auf eine »confused uncertainty«,⁵⁶ sondern auf eine »considered and formulated experience«⁵⁷ trifft, da Menschen durch ihre gesamte Erfahrung (*their whole experience*) geformt werden.⁵⁸ 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,⁵⁹ 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.⁶⁰ 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.«⁶¹ 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 könne, 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 Rason umkennzeichnete. Dies wurde nicht zuletzt nötig, da die zuvor ergriffene Maßnahme der breiten ›Massenkommunikation‹ ihr Ziel trotz initialer Erfolge zu verfehlen 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 nunmehr 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.⁶² 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.⁶³

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 imstande, 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 Defätismus. 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.

