

# sans phrase

Zeitschrift für Ideologiekritik

Heft 1, Herbst 2012

Esther Marian: Das Pfeifen im Walde. Über Kitsch, Utopie und Grauen  
Manfred Dahlmann: Autonomie und Freiheit oder: Ästhetik wozu?  
Till Gathmann: Object of Importance but Little Value  
Robert Redeker: Der neue Mensch als Überlebender der zwei Tode der Innerlichkeit  
Jean Améry: Der abgeschaffte Mensch. Blick in die Welt des Strukturalismus  
Christian Thalmaier: Actio libera in Causa oder die Liebe zum Recht  
Gerhard Scheit: Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod  
Alex Gruber: Mit Paulus gegen Griechen und Juden. Alain Badiou  
Niklaas Machunsky: Maos Denker. Von Carl Schmitt zu Alain Badiou  
Stephan Grigat: 20 Jahre Friedensprozess gegen Israel

Renate Göllner: Sansals Prosa und die Phrasen des Friedens  
Florian Markl: Arabische Aufstände und westliche Revolutionsromantik  
Manfred Dahlmann: Finanzkrise und deutsche Kriegskasse  
Joel Naber: Es steht 99 zu eins. Antikapitalistische Zahlenmagie  
Florian Ruttner: Credit Rating Agencies: Konjunkturen eines Feindbilds  
Florian Markl: Gewählter Niedergang: Außenpolitik der Obama-Administration  
Gerhard Scheit: Die wirkliche Herrschaftsstruktur in Europa  
Werner Fleischer: Forget Fear. Die Berlin Biennale 2012  
Tjark Kunstreich: Exorzismus der Reflexion. Michel Onfrays manichäische Litaneien  
Alex Gruber: Adornos „Soziologie und Philosophie“ und postmoderne Affirmation  
Carl Wiemer: Ein Volk, ein Reich, eine Familie – Martin Walser  
Birte Hewera: Zum 100. Geburtstag Jean Amérys  
Hanjo Kesting: Jean Améry, Oktober 1978



sans phrase  
Zeitschrift für Ideologiekritik

Herausgegeben von  
Manfred Dahlmann und Gerhard Scheit

Redaktion: Manfred Dahlmann, Till Gathmann,  
Renate Göllner, Alex Gruber, Joel Naber,  
Ljiljana Radonic, Gerhard Scheit

Koordination:  
Alex Gruber; [redaktion@sansphrase.org](mailto:redaktion@sansphrase.org)  
Lektorat: Elisabeth Höllerer, Karin Lederer  
Gestaltung: Till Gathmann

ISSN: 2194-8860  
[www.sansphrase.org](http://www.sansphrase.org)

Das Emblem – nach einem Stich von William Blake,  
bearbeitet von Joel Naber – zeigt die beiden bibli-  
schen Ungeheuer Behemoth und Leviathan.

Erscheinungsweise: halbjährlich  
Einzelheft: 12 Euro (exkl. Versand) über  
[info@ca-ira.net](mailto:info@ca-ira.net) – Bezahlung gegen Rechnung

Im Abonnement: 10 Euro (inkl. Versand) über  
[abo@sansphrase.org](mailto:abo@sansphrase.org) – Bezahlung per Lastschrift-  
einzug nach Erscheinen der jeweiligen Ausgabe.  
Die Kündigung des Abonnements ist jederzeit  
möglich.

Für Mitglieder des Instituts für Sozialkritik Freiburg,  
siehe: [www.isf-freiburg.org](http://www.isf-freiburg.org), ist der Bezug kostenlos.

Kontoverbindung:  
sans phrase  
BAWAG PSK, Wien  
Kontonummer: 040 1093 5844  
BLZ: 14000  
IBAN: AT95 1400 0040 1093 5844  
BIC: BAWAATWW

Medieninhaber: sans phrase – Verein zur  
Förderung der Ideologiekritik  
Wickenburggasse 16/5, A-1080 Wien

Verlag und Auslieferung:  
ca ira-Verlag,  
D-79102 Freiburg, Postfach 273;  
[info@ca-ira.net](mailto:info@ca-ira.net)

© by sans phrase

Esther Marian	Das Pfeifen im Walde. Über Kitsch, Utopie und Grauen	3
Manfred Dahlmann	Autonomie und Freiheit oder: Ästhetik wozu? Adornos ‚Vorrang des Objekts‘ als notwendige Basis vernünftigen Engagements	16
Till Gathmann	Object of Importance but Little Value. Analer Charakter und Werkkrise	31
Robert Redeker	Der neue Mensch als Überlebender der zwei Tode der Innerlichkeit	46
Jean Améry	Diskussion (Gerhard Scheit, Manfred Dahlmann) Der abgeschaffte Mensch. Blick in die Welt des Strukturalismus	57 65
Christian Thalmaier	Actio libera in Causa oder die Liebe zum Recht	79
Gerhard Scheit	Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod	86
Alex Gruber	Mit Paulus gegen Griechen und Juden. Alain Badiou postmoderner Platonismus als Verewigung von Herrschaft	107
Niklaas Machunsky	Maos Denker. Von Carl Schmitt zu Alain Badiou	129
Stephan Grigat	20 Jahre Friedensprozess gegen Israel. Von Oslo zur iranischen Bombe	147

## Parataxis

Renate Göllner	Sansals Prosa und die Phrasen des Friedens	169
Florian Markl	Gefährliche Märchen. Arabische Aufstände und westliche Revolutionsromantik	175
Manfred Dahlmann	Finanzkrise und deutsche Kriegskasse	177
Joel Naber	Es steht 99 zu eins. Antikapitalistische Zahlenmagie	187
Florian Ruttner	Credit Rating Agencies: Konjunkturen eines Feindbilds	190
Florian Markl	Gewählter Niedergang: Außenpolitik der Obama-Administration	194
Gerhard Scheit	Die wirkliche Herrschaftsstruktur in Europa und der Rechts-Linkspopulismus	199
Werner Fleischer	Forget Fear. Die Berlin Biennale 2012 und ihr Kampf gegen Israel	207
Tjark Kunstreich	Exorzismus der Reflexion. Michel Onfrays manichäische Litaneien über Freud und Camus	212
Alex Gruber	Gegen die Sinnstiftung des Sinnlosen. Theodor W. Adornos <i>Soziologie und Philosophie</i> und die postmoderne Affirmation	217
Carl Wiemer	Ein Volk, ein Reich, eine Familie – Martin Walser und seine Sippe oder: Der Hass auf den Kritiker und die Liebe zur Polizei	221
Birte Hewera	Wider die Unmoral des Zeitvergehens. Zum 100. Geburtstag Jean Améry	226
Hanjo Kesting	Die jüdische Erfahrung und der Vaterlandsleichenam: Jean Améry, Oktober 1978.	232

Vorschau Heft 2, Frühjahr 2013, siehe unter [www.sansphrase.org](http://www.sansphrase.org)

Esther Marian

## Das Pfeifen im Walde

Über Kitsch, Utopie und Grauen

*Esther Marian hatte wenige Tage vor ihrem Freitod den Veranstalter der Konferenz, Die Kunst der Freiheit. Autonomie und Engagement nach Sartre und Adorno, die vom 30. 9. - 2. 10. 2011 in Wien stattfand, folgende Ankündigung zu ihrem Vortrag zukommen lassen:*

1937 veröffentlichte Siegfried Kracauer im Exil eine Biographie über den Komponisten Jacques Offenbach, die ihm seitens Adornos den Vorwurf eintrug, alle seine früheren Überzeugungen verraten und sich konformistisch den Markterfordernissen angepasst zu haben, ohne gegenüber der Notwendigkeit des Geldverdienens noch den Zynismus aufzubringen, einer Brotarbeit die eigene emphatische Identifikation zu verweigern. Horkheimer gegenüber bezeichnete Adorno das Buch als „Warenschriftstellerei“; von den kulturindustriellen Erzeugnissen eines Emil Ludwig oder Stefan Zweig unterscheidet es sich „nur noch durch die Präention“.

Anhand der Offenbachbiographie sollen in dem Vortrag einige Thesen über das Verhältnis des Kitsches zur Utopie und zum Grauen entwickelt werden. Das Grauen, das durch den Kitsch übertönt werden soll – das des jüdischen Flüchtlings vor der drohenden Überwältigung durch den Tod – ist in dem Buch selbst fast überall präsent. In seiner Reduktion des Kitsches auf den Fetischcharakter der Ware hat Adorno damals dieses Grauen unterschätzt; dennoch sagt die Beschwörung des utopischen Scheins bei Kracauer, die in ihrer Funktionsweise in vielem den Veranstaltungen des Jüdischen Kulturbundes im nationalsozialistischen Deutschland und dem späteren hektischen Kulturbetrieb im Konzentrationslager Theresienstadt gleicht, auch über die Kulturindustrie überhaupt etwas aus.

*Esther Marian arbeitete an einer Dissertation zu dieser Frage; der folgende Vortragstext ist aus der von ihr zuletzt bearbeiteten Fassung von Tjark Kunstreich für die Konferenz zusammengestellt worden. Sicherlich entspricht er in dieser Form nicht ihrem hohen Anspruch, aber wir wissen, dass sie gewollt hat, dass ihre Arbeiten veröffentlicht werden. Sie war mit ihrem Nachdenken über Kracauer nicht zu Ende – daher der fragmentarische Charakter, der es dennoch ermöglicht, ihre Gedanken nachzuvollziehen.*

## [Das Pfeifen im Walde. Über Kitsch, Utopie und Grauen]

Siegfried Kracauers *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*, 1937 im Exil erschienen, beginnt mit einem programmatischen Vorwort, das der eigentlichen biographischen Erzählung vorangestellt ist. Die ersten Sätze lauten: „Dieses Buch gehört nicht in die Reihen jener Biographien, die sich in der Hauptsache darauf beschränken, das Leben ihres Helden zu schildern. Solche Biographien gleichen photographischen Porträts: die in ihnen porträtierte Gestalt erscheint vor einem verschwimmenden Hintergrund. Von derartigen Werken unterscheidet sich das vorliegende grundsätzlich. Es ist keine Privatbiographie Jacques Offenbachs. Es ist eine *Gesellschaftsbiographie*.“<sup>1</sup>

Die Erklärung ist herausfordernd und defensiv zugleich. Kracauer macht keinen Hehl daraus, dass er für die Mehrzahl der Biographien nichts übrig hat und sein Buch nicht in ihre Reihen eingeordnet sehen will. Er beansprucht, mit den Prämissen der bisherigen Biographik gebrochen zu haben, und mehr noch: Mit einem Werk, das *als* Biographie die Grenzen des Biographischen hin zu einer Form transzendiert, in der sich biographische Darstellung in eine der Gesellschaft auflöst; die Gattung neu zu definieren, indem er sie transformiert in etwas Neues, in „Gesellschaftsbiographie“. Das bedeutet aber noch mehr. Denn nur deshalb, weil die Frage danach, wie das Verhältnis des Individuums zu den „ungeheuren Bewegungen des allgemeinen politischen Weltlaufs“<sup>2</sup> in der Realität ungeklärt ist, weil die Aporie, dass einerseits die Individuen selbst es sind, die ihre Geschichte machen, und dass andererseits Individualität gesellschaftlich konstituiert und bis in die feinsten Verästelungen durch einen ihr vorgängigen gesellschaftlichen Zusammenhang determiniert ist, überhaupt unaufgelöst ist, ist sie es auch in der Biographie. Die Trennung von Biographie und allgemeiner Geschichtsschreibung, seit der Entstehung beider in der Antike ein Gegenstand konstanter Debatte, aufheben zu wollen, läuft darauf hinaus, nicht nur eine neue Textsorte schaffen, sondern das Rätsel lösen zu wollen, das in der gesellschaftlichen Konstitution des Verhältnisses zwischen Individuum und Allgemeinheit liegt.

Defensiv sind Kracauers programmatische Sätze, weil sie überhaupt dort stehen, denn warum sollte es nötig sein, ein avantgardistisches Werk mit einer Deklaration zu versehen, was man sich darunter vorzustellen habe? Eine Klassifikation wie „Es ist eine *Gesellschaftsbiographie*“ dementiert den avantgardistischen Anspruch im selben Atemzug, in dem er vorgetragen wird, denn wenn sich gleich eine Schublade für das findet, was sich eigentlich der Kategorisierung entziehen sollte, dann, ist man geneigt zu denken, kann es so weit nicht damit her sein. Dass das Buch mit einer Verneinung beginnt, ist ein Hinweis darauf, dass die ersten Sätze nicht zuletzt dazu dienen, vorweggenommene

1 Siegfried Kracauer: *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*. Werke. Bd. 8. Hrsg. v. Ingrid Belke. Frankfurt am Main 2005, S. 11.

2 Johann W. v. Goethe: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Erster Teil. Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 9. Hamburg 1955, S. 9.

Einwände abzuwehren – namentlich Einwände dagegen, dass Kracauer überhaupt eine Biographie publiziert hat.

Wenn Kracauer mit Widerspruch rechnete, dann waren seine Erwartungen begründet. Das Buch ist in seinem intellektuellen Freundeskreis mit einiger Bestürzung aufgenommen worden. Sowohl Theodor W. Adorno, mit dem Kracauer eine bewegte, durch wechselseitige sexuelle Anziehung bestimmte und von schmerzhaften Konflikten durchzogene Freundschaft verband,<sup>3</sup> als auch Walter Benjamin reagierten mit vehementer Ablehnung darauf, die bei Adorno so weit ging, dass er nach Rücksprache mit Benjamin zuerst mit einem langen Brief an Kracauer und dann mit einer öffentlichen, wenn auch zunächst nur einem kleinen Leserkreis zugänglichen Rezension gegen Jacques Offenbach intervenierte<sup>4</sup>. Was Adorno an dem Buch aufstieß, war nicht allein die Tatsache, dass Offenbachs Musik nicht analysiert wurde, sondern die ganze Konzeption: die Konstruktion des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Individuum, die Darstellung der französischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts und die Sprache; in unzähligen Details sah er Zeugnisse eines Ruins von Kracauers einmal brillanten Fähigkeiten als Essayist und Kritiker – einen bewussten, in krassem Gegensatz zum Anspruch des Buches stehenden Schritt hin zu einer marktkonformen Anpassung. Der Zusammenstoß – Kracauer wies die Kritik als töricht zurück – hat nicht nur die zuvor schon krisenhafte Freundschaft irreparabel beschädigt, sondern auch weitere Nachwirkungen gehabt. Er macht sich in scheinbar entlegenen Schriften beider Autoren geltend und hat nach dem Zweiten Weltkrieg die Rezeptionsgeschichte der Offenbach-Biographie bestimmt. Keine der vergleichsweise spärlichen Auseinandersetzungen mit Jacques Offenbach, die über das Herausgreifen einzelner Thesen über den Komponisten hinausgehen, ist unabhängig von dem Streit, und noch dort, wo versucht wird, ihn auszuklammern, hat er seine Spuren hinterlassen.

### [Kraus und Offenbach]

Die sprachlichen Maßstäbe beider [Kracauer und Adorno] waren an Karl Kraus geschult, der – unter Beteiligung beider – sowohl in der *Fackel* als auch in Hunderten von Aufführungen Offenbach gegen den Verfall der Operettenform zum schmalzigen „Geblödel und Geknödel“ (Kraus) in Stellung gebracht hatte. Auch Kracauer war als Redakteur der *Frankfurter Zeitung* am Rande an der Auseinandersetzung um Offenbach beteiligt gewesen, da sein Redaktionskollege Bernhard Diebold sich gegen Kraus und

3 Theodor W. Adorno; Siegfried Kracauer: Briefwechsel 1923 – 1966. Hrsg. v. Wolfgang Schopf. Frankfurt am Main 2008.

4 Theodor W. Adorno; Walter Benjamin: Briefwechsel 1928 – 1940. Hrsg. v. Henri Lonitz. Frankfurt am Main

1995, S. 240 – 253; Adorno; Kracauer: Briefwechsel (wie Anm. 3), S. 352 – 367; Theodor W. Adorno: Siegfried Kracauer, Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 19. Frankfurt am Main 2003, S. 363 – 365.

Offenbach exponierte. Die Wiederaufnahme von Offenbach als Thema bedeutete die Fortführung dieser Auseinandersetzung vom Exil aus – so wie sie auch in Deutschland selbst seitens der Nationalsozialisten fortgeführt wurde, die den Spötter und Juden Offenbach aus dem offiziellen Musik- und Theaterleben ausschlossen und zugleich die „heiteren Abende“ mit Offenbach förderten, mit denen die im Reich verbliebenen Juden die Zustände im Lachen über sie für sich erträglich zu machen versuchten. Kraus selbst hatte aus den rohen Gewaltakten der Nationalsozialisten die Konsequenz gezogen, seine Offenbach-Aufführungen einzustellen<sup>5</sup>: Seit es Hitler gebe, könne es Offenbach nicht mehr geben, „weil, was sich im Zeichen jenes abspielt, und trüge es die Satire in sich, um des Kontrastes einer verödeten und bedrohten Welt willen, das Lachen erdrosselt, wie es den Atem erstickt.“<sup>6</sup> Weiterhin Offenbach zu beschwören, wie es Kracauer tat, hieß, sich über diese Erkenntnis hinwegzusetzen. Nicht dies ist es aber, was Adorno und Benjamin einzuwenden hatten, sondern dass Kracauers Buch – in der Identifikation mit Offenbach, der ambivalenten Haltung zum Zweiten Kaiserreich und der gesamten Darstellungsform – an der sentimentalen Marktkonformität teilhat, die, von Kraus übersehen, in Offenbachs Musik vorgeprägt ist, sich im Nationalsozialismus zum Feldzug für den kulturindustriellen Kitsch und gegen die ‚entartete Musik‘ radikalisierte und sich auch gegen die kritischen und satirischen Momente bei Offenbach selbst kehrte. Dies ist auch der Grund, warum beide eine innermusikalische Analyse vermissen, deren Kracauer sich bewusst enthält.

Von der Vehemenz dieser Debatte zeugt die Wut, mit der ein nationalsozialistischer Musikschriftsteller wie Oswald Schrenk, der Verfasser einer Geschichte der Berliner Oper, 1942, als Offenbachs Werke auf regulären deutschen Bühnen längst nicht mehr aufgeführt wurden, dessen Werke verfolgt. In Schrenks Operngeschichte ist vom „Kult um Jacques Offenbach, den jüdischen Operettenkomponisten“ die Rede, der „in seinen Werken der Ironie, Spottlust und Persiflage freien Lauf läßt“. In die „gemütvolle Harmlosigkeit der bisherigen Singspiele“ habe Offenbach einen sarkastischen Ton getragen, sodass der Niedergang der Operette von nun an unabwendbar gewesen sei: „Der Sänger ist nicht mehr vonnöten. Es genügt der parodierende und witzelnde Schauspieler, der, halb sprechend, halb singend, Offenbachs politische und erotische Anzüglichkeiten dem Leser vorsetzen kann.“<sup>7</sup> Obwohl sich die Stelle auf Offenbachs Erfolge in den 1860er Jahren bezieht, scheint in ihr doch deutlich der Ärger über die Anziehungskraft durch, die Offenbach in den Krisenjahren 1929 bis 1933 auf das Berliner Publikum und auf zahlreiche Regisseure ausübte<sup>8</sup>. Mehr noch als gegen die großen Theater zielt die

5 [Anm. d. Redaktion: Kraus hat seine Offenbach-Aufführungen stark eingeschränkt, nicht jedoch eingestellt, siehe Georg Knepler: Karl Kraus liest Offenbach. Erinnerungen, Kommentare, Dokumentationen. Wien 1984.]

6 Karl Kraus: Offenbach und die Zeit. In: Die Fackel, Nr. 909–911 (1935), S. 25.

7 Oswald Schrenk: Berlinische Oper. Bilder aus ihrem Werden. Berlin 1943, S. 84 f.

8 Wenn bei Schrenk von hundert *Orpheus*-Vorstellungen die Rede ist, die das Friedrich-Wilhelmsche Theater in nur 157 Tagen gegeben habe (ebd. S. 85), dann lässt dies an die Besucherrekorde denken, die einige der vielen Offenbach-Inszenierungen der großen



Formulierung vom parodierenden, halb sprechenden und halb singenden Schauspieler gegen Karl Kraus, der als Autor und Herausgeber der *Fackel* jahrzehntelang für eine „Wiedererweckung“ Offenbachs eintrat und zwischen 1926 und 1935 insgesamt vierzehn meist weniger bekannte Bühnenstücke Offenbachs übersetzte, sie durch neue Couplets ergänzte und sie, jede Rolle selbst verkörpernd, in über 120 Aufführungen in Wien, Berlin, Essen, Düsseldorf, Köln und Prag mit Klavierbegleitung im Rahmen seines „Theaters der Dichtung“ vortrug. Kraus hielt Offenbach für den „größten satirischen Schöpfer aller Zeiten und Kulturen“.<sup>9</sup> Seine Offenbach-Vorträge waren bewusste Angriffe auf das, was bei Schrenk „gemütvolle Harmlosigkeit“ heißt und was Kraus selbst die „Gräßlichkeiten der Salonoperette“<sup>10</sup> nennt, das stumpfsinnige „Geblödel und Geknödel“<sup>11</sup>, das nach Offenbach aus der leichten Musik wurde und nicht nur in Wien die Begleitung zur Katastrophe abgab. Gegen die flache Lustigkeit der Operettenbühnen, in der sich bereits die Stimmung der Volksmusik-Hitparade ankündigt, und die in ihr sich äußernde Lebensauffassung einer Gesellschaft, die, wie es in der *Fackel* heißt, „auf ihre alten Tage Vernunft bekommen hat und dadurch ihren Schwachsinn erst bloßstellte“,<sup>12</sup> brachte Kraus die „wahre Operette“ in Stellung, die mit ihrem „tiefen Unsinn“ und ihrer „verantwortungslosen Heiterkeit ... ein Bild unserer realen Verkehrtheiten ahnen läßt“<sup>13</sup>. Eine Wiedererweckung Offenbachs, die diesen zum „Verbündeten gegen das Zeitübel“ zu machen versuchte<sup>14</sup> – Motive Offenbachs tauchen auch in *Die letzten Tage der Menschheit* auf –, schloss jedes Zugeständnis an ein Publikum aus, das nach kollektiver Selbstbestätigung verlangte und auf den Witz und die Grazie der Offenbachiaden mit wütender Ablehnung reagierte.

Kraus sah deshalb die größte Sabotage an Offenbachs Werk in den Versuchen von Regisseuren großer Bühnen, allen voran Max Reinhardt, Stücke Offenbachs durch massive Eingriffe in Text und Musik und durch Revueeinlagen wie den Auftritt nackter Tanzgirls dem Publikumsgeschmack anzupassen.<sup>15</sup> Kraus' Kritik richtete sich nicht gegen nackte Tänzerinnen an sich, da er sich über Josephine Baker anerkennend äußerte und besonders von ihrem Auftritt in Offenbachs *La Créole* beeindruckt war,<sup>16</sup> sondern dagegen, Offenbach Witz und sprachliche Schärfe zu nehmen. Diese von Kraus so genannten „Offenbach-Schändungen“<sup>17</sup> zu verunmöglichen, war erklärtermaßen das vorrangige Ziel, das er mit seinen Offenbach-Vorlesungen verfolgte<sup>18</sup>.

Berliner Theater am Ende der Weimarer Republik erzielten (Stephan Stompor: Die Offenbach-Renaissance um 1930 und die geschlossenen Vorstellungen für Juden nach 1933. In: Rainer Franke (Hg.): Offenbach und die Schauplätze seines Musiktheaters. Laaber 1999, S. 258).

9 Karl Kraus: Berlin. Vorreden. In: Die Fackel, Nr. 827 – 833 (1930), S. 77.

10 Karl Kraus: Grimassen über Kultur und Bühne. In: Die Fackel, Nr. 270 – 271 (1909), S. 12.

11 Karl Kraus: Offenbach-Renaissance (Zum Vortrag von

*Pariser Leben*). In: Die Fackel, Nr. 757 – 758 (1927), S. 43.

12 Kraus: Grimassen (wie Anm. 10), S. 11.

13 Ebd. S. 8.

14 Peter Hawig: Jacques Offenbach. Facetten zu Leben und Werk. Köln; Rheinkassel 1999, S. 239.

15 Siehe hierzu Manfred Johannsen: Jacques Offenbach. Inszenierungsgeschichte im deutschen Sprachraum. Diss. Wien 1960, S. 66 – 71.

16 Edward Timms: Karl Kraus: Apocalyptic Satirist: The Postwar Crisis and the Rise of the Swastika. New Haven 2005, S. 446.

Kracauer brauchte über die Berliner Offenbach-Aufführungen und den von Kraus geführten Feldzug nicht erst indirekt aus dem Radio, der Presse oder vom Hörensagen zu erfahren.<sup>19</sup> Die Fronten der Debatte verliefen mitten durch die *Frankfurter Zeitung*. Auf der einen Seite stand Kracauers Kollege Bernhard Diebold, 1917 bis 1936 fest angestellter Theaterredakteur und einer der leitenden Feuilletonredakteure des Blattes. Diebold bezeichnete *Blaubart*, für Kraus „Offenbachs Entzückendstes“,<sup>20</sup> als „kaum mehr lebensfähig“, *Pariser Leben* als „den dümmsten und witzlosesten Operettenmoder“ und *Péribole* als „längst verstorben“ und „erledigt“. Er wandte sich explizit und mehrfach gegen Kraus, der seinerseits Diebolds Feuilletons in der *Fackel* und in zwei offenen Briefen an die Feuilletonredaktion der *Frankfurter Zeitung* zerriss.<sup>21</sup> Und auf der anderen Seite standen Adornos Freunde und Bekannte aus dem Schönberg-Kreis in Wien, die Komponisten und Instrumentalisten Ernst Křenek, Eduard Steuermann, Alban Berg und Rudolf Kolisch, Bergs Freund Soma Morgenstern<sup>22</sup> und dann auch Walter Benjamin, die sich alle in der *Fackel*, der *Frankfurter Zeitung* und anderswo an Kraus' Feldzug beteiligten. Die Parteinahme für Kraus war für den Schönberg-Kreis keine Nebensache: Ihrem Selbstverständnis nach leisteten die Vertreter der radikalen Moderne in der Musik genau die „kritische Zerstörerarbeit“ (Kraus) an Kitsch, Phrase und Dekoration, die Kraus im Bereich der Sprache leistete; so ist es kein Zufall, dass ihnen bei Konzerten seitens des Wiener Publikums derselbe erbitterte Hass entgegenschlug, den auch Kraus auf sich zog (Adorno an Kracauer über Schönberg: „neulich erst wieder wurde er im Café angespuckt!“<sup>23</sup>). Viele ihrer Arbeiten wurden durch Interventionen Kraus' angeregt – so

17 Karl Kraus: Wildwest und Wien. In: Die Fackel, Nr. 759 – 765 (1927), S. 22.

18 Karl Kraus: Notizen. Vorlesungen. In: Die Fackel, Nr. 759 – 765 (1927), S. 29; Kraus: Berlin (wie Anm. 9), S. 77 f; Karl Kraus: Offenbach und der Troglodyt. In: Die Fackel, Nr. 806 – 809 (1929), S. 64 f.

19 „Daß Kracauer Offenbach-Operetten Anfang der Dreißiger Jahre in Berlin hätte hören können, ist durchaus möglich, denn Offenbach wurde in der *Kroll Oper* gespielt“, schreibt beispielsweise Kari Grimstad ([Masks of the prophet: the theatrical world of Karl Kraus. Toronto 1982] S. 75). Belke meint, Kracauer habe „mit Sicherheit die begeisterte Resonanz [von Kraus' Offenbach-Vorträgen] in den großen Zeitungen wahrgenommen... Ganz sicher ist Kracauer, der dem neuen Medium Rundfunk ein großes Interesse entgegenbrachte, nicht entgangen, daß auch im Berliner Rundfunk ... mehrere Operetten von Jacques Offenbach – in Bearbeitung und Vortrag von Karl Kraus – vorgestellt wurden. Die Berliner Zeitungen berichteten darüber. Und nicht zuletzt wird er – zumindest über die Zeitungen und den Freundeskreis in Berlin – von einigen ungewöhnlichen Offenbach-Aufführungen erfahren haben.“ (Ingrid Belke: Nachbemerking und editorische Notiz. In: Siegfried Kracauer: Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit. Werke. Hrsg. v. Inka Müller-Bach und Ingrid Belke. Bd. 8. Frankfurt am Main 2005)

20 Karl Kraus: Antworten des Herausgebers. In: Die Fackel, Nr. 217 (1907), S. 24.

21 Karl Kraus: Fledermaus um Blaubart. In: Die Fackel, Nr. 811 – 819 (1929), S. 106 – 108; Karl Kraus: Die Schändung von *Pariser Leben*. In: Die Fackel, Nr. 827 – 833 (1930), S. 61 – 66; Karl Kraus: Der Fall Diebold. In: Die Fackel, Nr. 857 – 863 (1931), S. 48 – 55.

22 Morgenstern, der durch seine Freundschaft mit Berg und anderen Komponisten zum Schönberg-Kreis gehörte, ohne selbst Musiker zu sein, freundete sich mit Adorno an, als dieser 1925 in Wien bei Alban Berg Kompositionsunterricht nahm. Seinen späteren Äußerungen über Adorno und Kracauer, denen mit Vorsicht zu begegnen ist, da sie einige Unrichtigkeiten enthalten, ist zu entnehmen, dass nach dem Zweiten Weltkrieg seine Freundschaft mit Adorno nicht mehr bestand. Morgenstern zufolge erlosch sie schon nach Adornos Abreise aus Wien. (Soma Morgenstern: Alban Berg und seine Idole. Erinnerungen und Briefe. Hrsg. v. Ingolf Schulte. Lüneburg 1995, S. 120 – 123.) Morgenstern ging 1926 nach Berlin und ein Jahr später nach Frankfurt, wo er in die Redaktion der *Frankfurter Zeitung* eintrat. 1928 kehrte er als Kulturkorrespondent der *Frankfurter Zeitung* nach Wien zurück. 1934 verlor er seine Stellung bei der *Frankfurter Zeitung* und floh 1938 nach Paris.

23 Adorno; Kracauer: Briefwechsel (wie Anm. 3), S. 39.

Bergs Oper *Lulu* durch Kraus' Privataufführung von Wedekinds *Die Büchse der Pandora* und seinen gleichnamigen Essay, und Kr̄eneks Oper *Jonny spielt auf* durch Kraus' Essays *Der Neger* und *Weißer Frau und schwarzer Mann*.<sup>24</sup> Kr̄enek und Anton Webern vertonten auch Gedichte Kraus', Schönberg plante, Musik zu Kraus' Satire *Traum ein Wiener Leben* zu schreiben<sup>25</sup>. Wie eng die Beziehungen zwischen dem Schönberg-Kreis und Kraus waren, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass es auch zu unmittelbarer künstlerischer Zusammenarbeit kam: Schönberg-Schüler und Freunde des Kreises wirkten an den Aufführungen von Kraus' *Traumtheater und Traumstück* mit und Steuermann, Adornos Klavierlehrer in Wien, war einer von Kraus' Klavierbegleitern bei dessen Rezitationen im ‚Theater der Dichtung‘.

Eine erste Intervention für die Offenbach-Wiedererweckung durch Kraus unternahm Steuermann, Berg und Kolisch 1929, als ein dem Schönberg-Kreis nahestehender Musiker, Paul Pisk, in der sozialdemokratischen *Arbeiter-Zeitung* gegen die Offenbach-Vorträge Stellung bezog.<sup>26</sup> Hierauf folgten Interventionen Kr̄eneks und Morgensterns für Kraus und Offenbach, unter anderem in der *Frankfurter Zeitung*, und der dreiteilige Essay Benjamins über Kraus, der auch im Programmheft zu Kraus' *Péribole*-Aufführung in der Krolloper abgedruckt und dort gegen Kraus' und Benjamins Willen um eine polemische Spitze gegen Alfred Kerr gekürzt wurde<sup>27</sup>. Es ist ganz unmöglich, dass Kracauer von der Sache nichts mitbekommen haben könnte oder ihr nur von ferne zuschaute. Er selbst schrieb zwar nicht unmittelbar über Offenbach, da er bei der *Frankfurter Zeitung* ausdrücklich nicht für Musiktheaterberichterstattung zuständig war,<sup>28</sup> doch seine Artikel über das Variété, über Tanzgirls und vor allem über ein Filmgenre, das sich 1930 mit der Durchsetzung der Tonfilmtechnik etablierte: „jene blödsinnigen Operetten, deren Produktion gar nicht aufhören will“,<sup>29</sup> können als Seitenstücke zur Debatte gelesen werden.

In den erhaltenen Exzerpten und Notizen Kracauers zur Offenbach-Biographie finden sich nur wenige Hinweise auf Kraus.<sup>30</sup> Dafür erwähnt Kracauer an einer der Stellen des publizierten Textes, an denen er die Erzählung unterbricht und unmittelbar auf die Gegenwart Bezug nimmt, ausdrücklich Kraus' Bemühungen um die „Wiedererweckung Offenbachs“ und greift mehrfach, wenn auch nur einmal explizit, Formulierungen aus der *Fackel* auf.<sup>31</sup> Inhaltlich schließt Kracauer an die von Kraus intendierte Rettung der „echten

24 Timms: Karl Kraus: Apocalyptic Satirist (wie Anm. 16), S. 443 f.

25 Ebd. S. 427.

26 Eduard Steuermann [Leserbrief an *Die Fackel*]: In: *Die Fackel*, Nr. 811 (1929), S. 91–93. Siehe auch Morgenstern: Alban Berg und seine Idole (wie Anm. 22), S. 225, 230 f. Morgenstern zufolge verfasste Berg als Reaktion auf die Pisk-Affäre auch einen Aufruf zur Gründung eines Fonds für ein ‚Theater der Dichtung‘, geleitet von Kraus (ebd. S. 234).

27 Vgl. Kraus' Reaktion hierauf in: *Die Fackel*, Nr. 852–856, S. 25–28.

28 Andreas Volk: Zu dieser Ausgabe. In: Siegfried Kracauer: *Berliner Nebeneinander*. Ausgewählte Feuilletons 1930–33. Hrsg. v. Andreas Volk. Zürich 1996, S. 8.

29 Siegfried Kracauer: Thema: Arbeitslosigkeit. Werke Bd. 63: *Kleine Schriften zum Film 1932–1961*. Hrsg. v. Inka Mülder-Bach. Frankfurt am Main 2004, S. 35.

30 Kracauer notierte ein Kraus-Zitat zu *Barbe-Blene*. Siehe Siegfried Kracauer: Exzerpte zu Offenbach. Nachlass im Literaturarchiv Marbach am Neckar. Sonst scheint Kraus nicht vorzukommen.

31 Kracauer: Jacques Offenbach (wie Anm. 1), S. 267 f.

Operette“<sup>32</sup> vor ihrem Nachleben in der überladenen Ausstattungsféerie<sup>33</sup> und in der Wiener „Konfektionsware“ an, „diesem schlechten bürgerlichen Zerrbild der Operette Offenbachs, das Heiterkeit mit Gemütlichkeit, Unsinn mit Stumpfsinn und Witz mit Gedalber verwechselte, jede Satire unterschlug und, von der Herrlichkeit Straußscher Musik abgesehen, auch rein musikalisch nur die schalen Überreste servierte.“<sup>34</sup> Er identifiziert sich ausdrücklich mit der „Spottvogelperspektive“ der Offenbachiade, die aufgeblähte Würde, hohle Autorität und angemäßte Gewalt entzaubere, und erklärt ganz ähnlich wie Kraus: in ihr „verkehrt sich das gewohnte Bild der Welt“<sup>35</sup>.

[Adornos Kritik an Kracauer]

Rettung: Unterschied zwischen Rettung und Apologie. Apologie bedeutet Verharmlosung, Schmachhaft-Machen, Verkitschung, Affirmation des Bestehenden; Rettung ist das Gegenteil, sie bedeutet Veränderung des Publikums dadurch, dass dem spröden Gegenstand zur Wirkung in der Gegenwart (und sonst gibt es keine) verholfen wird. Wenn Benjamin über Kracauers Buch sagt, der apologetische Charakter werde besonders deutlich darin, dass das Judentum bloß als Herkunft gefasst werde, dann wird dies nur dadurch verständlich, dass Benjamin dem Judentum revolutionäre, kritische, zerstörerische Qualitäten zuspricht (und Kracauer vorwirft, diese zu verschweigen oder zu verkleinern, um Offenbach dem Publikum nahezubringen).

Sich über *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit* zu äußern bedeutet, die geistige Konstellation zwischen Kracauer und Adorno in den Blick zu nehmen, einschließlich der Nachwirkungen, die das Werk beider hatte und hat. Der „Figur, die wir mitsammen bilden“,<sup>36</sup> hat Adorno in seinem Radiovortrag *Der wunderliche Realist* ein Denkmal zu setzen versucht.

*Der wunderliche Realist* ist daraufhin konzipiert, Bruch und Kontinuität zu verstehen, die Jacques Offenbach nach Adornos Begriffen in Kracauers Werk bedeuteten (Adorno: „zentrale Erfahrung“): der Umschlag von materialistischer, aus der Erfahrung des Leidens geborener Insistenz auf dem Besonderen in unkritische Hinnahme des Bestehenden. Adorno hält einen falschen, sich verhärtenden Individualismus, der mit einer Insistenz auf dem Unmittelbaren der Erfahrung zusammenhängt, für das Hauptproblem bei Kracauer; dieser führe zu eben dem Konformismus, gegen den er seiner Intention nach gerichtet sei.

A[dorno] an K[racauer]: Adorno spricht, seinen Feind Heidegger zitierend, von einer „Kehre“ in Kracauers Werk und: „Wenn Du Dich an unsere Kontroverse wegen des

32 Ebd. S. 13.

33 Ebd. S. 319–321.

34 Ebd. S. 328.

35 Ebd. S. 13.

36 Adorno an Kracauer, 28. 10. 1964. In: Adorno; Kracauer: Briefwechsel (wie Anm. 3), S. 673.

Offenbach erinnerst, so wird es Dir vielleicht gegenwärtig sein, daß es mir nicht gerade an Stützen der von Dir vermißten immanenten Kritik fehlt; daß ich nicht mit meinem sogenannten Standpunkt von außen heranzugehen brauchte. Richtiger jedoch, menschenwürdiger, und auch unserer Freundschaft würdiger, schien mir, statt dessen, einen Satz von Hofmannsthal zu variieren, das, womit ich nicht einig bin, gut zu erklären, als einfach, wie man so sagt, es zu ‚kritisieren‘. Unter diesem Aspekt, meine ich, solltest Du die Partien über jene Perioden lesen.“<sup>37</sup>

K[racauer] an A[dorno]: „Im Gang Deiner Versuche, Anpassung ans Bestehende als Ursache meines Erfolgs und meinen Erfolg als die Wirkung von Anpassung zu kennzeichnen, sagst Du, daß mein ‚sichtbarer Erfolg‘ von jenem Tage vor der Berliner Periode an einsetzte, da ich mir gelobte, glücklich zu sein (?), mich mit der Welt verstand, und mich in die Brust warf (eine Geste, die mir nicht fremder sein könnte). Das brauchst Du wohl, um später suggerieren zu können, daß auch meine ‚überraschende‘ Reussite in Amerika eine Konsequenz solchen konformistischen Verhaltens sei.“<sup>38</sup>

A[dorno] an K[racauer]: „Hier geht es nun wirklich um etwas Zentrales. Daß Du von einem gewissen Zeitpunkt an Deine ganze Haltung so geändert hast, wie ich es in dem Aufsatz darstelle, ist eine so zentrale Erfahrung von mir, daß ich davon unmöglich abgehen kann. Die von Dir beanstandete Formulierung, daß Du gelobtest glücklich zu sein, ist ein Zitat aus George; es trifft meines Erachtens jene Änderung so genau, daß ich es nicht preisgeben möchte.“<sup>39</sup>

Kracauer ist aber ein Kritiker von Journalismus und Kulturindustrie; wenn Adorno ihn für Tendenzen hierzu kritisiert, dann um dessen Werk gegen das Verschlucktwerden von der Kulturindustrie zu retten und gerade gegen solche Nachfolger wie diejenigen, die sich heute zu seinen verständnisvollen posthumen Parteigenossen im Kampf gegen Adorno aufwerfen.

Der Versuch, im Misslingen der Offenbach-Biographie ein gesellschaftlich Allgemeines zu erkennen (Lage des Intellektuellen in der Emigration), und wohl auch der Versuch, gehässigen Interpretationen und hämischen Sich-Erheben der Nachgeborenen und Daheimgebliebenen vorzubeugen, verbat es Adorno, seine Kritik daran in *Der wunderliche Realist* zu entfalten; hier wird nur das Aussparen der Musik erwähnt: „Seine Hinneigung zum Unteren, von der hohen Kultur Ausgeschlossenen, in der er sich mit Ernst Bloch verstand, ließ ihn dort noch über Jahrmarkt und Drehorgel sich freuen, wo längst industrielle Großplanung jene verschluckt hatte.“<sup>40</sup>

Es ist für die Rezeptionsgeschichte symptomatisch, dass nicht einmal die Kritik Adornos und Benjamins, das Skandalon also, mit dem das Buch behaftet ist, in ihrer Intention und ihrer ganzen Tragweite verstanden wurde. Denn woran Adorno sich vor allem stört, ist Kracauers abstrakte Gegenüberstellung von Musik und gesellschaftlicher

37 Ebd. S. 672 f.

38 Ebd. S. 676 f.

39 Ebd. S. 680 f.

40 Ebd. S. 397 f.

Funktion, aus der sich der Verzicht auf die nähere Auseinandersetzung mit der Musik erst ergibt. Weil die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kunst und Gesellschaft ein zentrales Thema des *Offenbach* ist und Kracauer hierauf Antworten zu geben beansprucht, weil jede Aussage hierzu weitreichende Konsequenzen hat und auch Adornos eigene Versuche, die Präsenz gesellschaftlicher Beziehungen in der Musik selbst aufzuweisen, nicht unberührt lässt, zielt die Kritik nicht so sehr auf einen bloßen Mangel als vielmehr darauf, *wie* jenes Verhältnis bei Kracauer gefasst wird. Noch deutlicher als aus der Rezension geht dies aus der Korrespondenz hervor, denn Adorno hat, nach einer brieflichen Beratung mit Benjamin, Kracauer mit einer ausführlichen Kritik konfrontiert.<sup>41</sup> Hier ist neben der Sprache des *Offenbach*, dem ironischen Blick auf das Sexuelle und der fehlerhaften Verwendung musikalischer Fachtermini die „gesellschaftliche Konstruktion“<sup>42</sup> einer der Hauptkritikpunkte, wobei es darum geht, dass der Verzicht auf die technische Analyse darauf hinauslaufe, den Figur-Hintergrund-Dualismus unangetastet zu lassen und die Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft nur in der vagen und „tief bürgerlichen“ Weise der Konstatierung „einer mehr oder minder prästabilierten Harmonie zwischen dem monadologischen Autor und der vorgegebenen Zeit“<sup>43</sup> zu thematisieren, wobei der Hintergrund mit Anekdoten „ausgepinselt“ werde<sup>44</sup>.

Dieselben Mängel finden sich allerdings in Adornos Rezension: Offenbach ist eine zappelnde Marionette (Harmonie), seine Musik ist warenhaft, aber andererseits ist es falsch, eine prästabilierte Harmonie zu behaupten. Dieselben Kritikpunkte finden sich, thesenartiger, in der Rezension wieder, in der Adorno zu dem Urteil gelangt, das Buch gerate aufgrund seines Absehens von der Musik, seiner Auffassung der Gesellschaft und seiner Theorie des Second Empire „in die Nähe eben jener individualisierenden Roman-Biographik, der Kracauer so emphatisch opponiert“<sup>45</sup>. Was der Kritik in beiden Fällen zugrunde liegt, aber im Brief deutlicher zur Sprache kommt, ist Adornos Alarmiertheit durch „die Haltung, die durchscheint, und die Bestimmtheit der Darstellung durch solche Haltung“<sup>46</sup>. Adorno liest aus dem Buch – aus der Form, der Sprache, aus allen Details, die er anführt –, vor allem Einverständnis mit der Welt heraus. Dem Anspruch nach möchte er Kracauer angreifen, „um Dich gegen Dich zu verteidigen; gegen eine Resignation, für die Du zu schade bist; und um an Deinen eigentlichen Ehrgeiz zu appellieren, an dem meiner sich geschult hat. Ich könnte Dir nichts gegen das Buch sagen, was Du nicht ebensogut wissen musst wie ich; und ich möchte Dir nur dazu verhelfen, dass Du es weisst und Dir nicht zudeckst.“

41 Theodor W. Adorno: Brief an Siegfried Kracauer, 13. 5. 1937. In: Adorno; Kracauer: Briefwechsel (wie Anm. 3), S. 352–362.  
42 Ebd. S. 354.

43 Ebd. S. 355.  
44 Ebd. S. 356.  
45 Ebd. S. 364.  
46 Ebd. S. 353.

[Nach Auschwitz]

Keine Arbeit, die es mit den verheerenden Wirkungen des Nationalsozialismus im geistigen Leben zu tun hat, kann ihrem Gegenstand gerecht werden, die diese Verwüstung nur als eine äußere Zerstörung von Kulturgütern fasst, die, an sich intakt, nach dem Sieg der Alliierten Streitkräfte bloß der Wiederentdeckung bedürfen. Vielmehr lässt eine gesellschaftliche Dynamik, die darauf ausgeht, den Geist als kritisches Prinzip und in ihm die Krise der Gesellschaft auszurotten, diese Krise in den Juden dingfest zu machen, sie stellvertretend auslöschen und die Individuen in diesem Akt als Horde konstituieren, auch die geistigen Werke selbst nicht unberührt. Was schönggeistige Bestrebungen in einer solchen Welt überhaupt sollen, gegen deren Verfasstheit sie anscheinend nichts vermögen, weil sich die Menschheit freiwillig entschieden hat, in vollendeter Barbarei zu leben, wird fraglich und dies, die Verwandlung in bedeutungslose Faselei und in Begleitmusik zum Grauen, zerstört Kunst und Kritik gründlicher als Razzien gegen verbotene Bücher, die zwar auf die umfassende Austilgung geistiger Regungen zielen, dabei aber ex negativo deren Wirksamkeit noch affirmieren.

Schon im Ersten Weltkrieg zeigte sich dies in aller Deutlichkeit und Karl Kraus war einer der ersten, die dies bemerkten. Nur solche Kunst, die die Katastrophe zum Gegenstand hat, hat noch Gültigkeit. Nicht nur verändern sich rückwirkend die vergangenen Werke in Hinblick auf eine Gegenwart, in der sie allein ihr Leben haben und vor der sie bestehen müssen: ein und dasselbe Kunstwerk, eine und dieselbe Abhandlung bedeuten etwas anderes als zuvor. Alle Kultur ist beschädigt, und besonders die im Exil entstandene.

Noch in Kracauers späteren, in New York in englischer Sprache verfassten Publikationen, darunter seinen Pionierarbeiten zur Filmtheorie, sind die Auswirkungen dieser Explosion wahrnehmbar. Weit mehr als seine früheren Schriften sind sie als große theoretische Entwürfe konzipiert, doch gerade in ihrer scheinbaren Geschlossenheit sind sie in sich gebrochen und beschädigt: Unvermittelt stehen in ihnen unvereinbare theoretische Positionen nebeneinander, nur scheinbar versöhnt in einem Prinzip des Sowohl-als-auch;<sup>47</sup> zugespitzte Thesen finden sich zwischen referierenden Ausführungen in akademischem Stil.

Demgegenüber wirken Kracauers frühere Schriften in ihrer Unversöhnlichkeit theoretisch konsistenter, doch der Bruch, der seine Exilwerke von ihnen trennt, wirft Licht auch auf sie: Nicht etwa hat Kracauer grundlos eine in sich stabile politische und theoretische Haltung verlassen, sondern vielmehr ist die Krise seines Werks die Krise seiner eigenen fragilen gesellschaftstheoretischen und ästhetischen Konstruktionen, die vor der Katastrophe, die der Nationalsozialismus ist, ebensowenig standzuhalten vermochten

47 Siegfried Kracauer: *History: the last things before the last*. Completed after the authors death by Paul Oskar Kristeller. New York 1969, S. 201.

wie irgendwelche anderen. Die Durchsetzungsgeschichte des Nationalsozialismus ist die Geschichte des Verfalls aller übrigen politischen Richtungen in sich. Selbst dort, wo diese nicht aus innerer Konsequenz heraus ihn einmündeten, verhielten sie sich ihm gegenüber zögernd, schwankend, unsicher, ihre Parolen liefen ins Leere; die niederschmetternden Ergebnisse der bürgerlichen wie der sowjetischen Revolution haben zum Siegeszug ihres nationalsozialistischen Widerparts mehr beigetragen als dessen an sich völlig nichtiges Programm. Auch wenn sich Kracauer mit keiner der großen politischen Richtungen der Moderne ohne weiteres identifizieren lässt, bleibt sein Denken doch von dieser Entwicklung nicht unberührt. Über den Kreis, dem seine engeren politisch-philosophischen Freunde angehörten, hat Alfred Sohn-Rethel später geschrieben, seine ganze Gedankenentwicklung sei ein Nachhall der „Kanonade am Marstall zu Weihnachten 1918 und die Schüsse der Berliner Spartakuskämpfe“; es sei der „aufgewühlte, bis auf den Grund getroffene Geist“ gewesen, „mit dem man damals durch die Straßen lief und an den Ecken und in Versammlungshallen lebte“ und der noch fünfzig Jahre später in seinen eigenen Schriften nachwirke.<sup>48</sup>

So ist die Gesellschaftskritik dieses Kreises zu lesen als geistige Erscheinungsform der Revolution; dass die Sowjetunion und die Bolschewiki von ihm ebenso scharf kritisiert werden wie alles andere, steht dazu nicht im Widerspruch. Eben diese Kritik hat Kracauers, Benjamins, Löwenthals, Adornos oder Horkheimers Denken vor der Hohlheit der offiziellen Sowjetphilosophie bewahrt, die sich schon früh abzeichnete. Dennoch lebt dieses Denken von der historischen Möglichkeit, die sich mit der Oktoberrevolution eröffnete, und mit deren Schwinden verliert es seine Substanz. Die Fragilität der „Interpretation im Lichte der Utopie“<sup>49</sup>, wie Kracauer sie übte, rührt nicht nur daher, dass sie der äußersten Anspannung bedarf, um die Denkformen zu transzendieren, die in der bürgerlichen Gesellschaft beständig reproduziert werden, weil sie der gedankliche Ausdruck ihrer Vermittlungsformen sind; beständig fällt deshalb ein Denken, das über diese Formen hinaus möchte, ohne doch andere stipulieren zu können, in das zurück, was es kritisieren wollte. Vor allem kommt sie nicht ohne eine *petitio principii* aus: Sie muss das voraussetzen, was sie erst verwirklichen will, sie muss also annehmen, dass das Utopische, das ganz und gar anders sein soll als das unmittelbar Gegebene, diesem dennoch als Möglichkeit innewohnt, sodass es sich durch Kritik freisetzen lässt. Sie ist daher unbeweisbar, es sei denn durch ihre Erfüllung, und praktisch widerlegbar durch die universelle Vernichtung, auf die der Nationalsozialismus abzielt und die sein Wesen ausmacht: Dieser gegenüber wird sie zu dem leeren Gerede, als das ihre Gegner in Vorwegnahme solcher Vernichtung sie schon im Vorhinein verhöhnen.

48 Alfred Sohn-Rethel: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt am Main 1973, S. 10.

49 Siegfried Kracauer: Brief an Theodor W. Adorno, 4. 7. 1951. In: Adorno; Kracauer: Briefwechsel (wie Anm. 3), S. 456.



Weil Krise nicht etwas ist, das zu einem Sachverhalt von außen hinzukommt, sondern sich in ihr dessen Wesen zeigt, wird erst vom Scheitern und der Katastrophe aus Kracauers Werk als Einheit begreiflich und nicht durch die einfache Verleugnung der Diskontinuität, wie sie etwa dann stattfindet, wenn gegen eine Phaseneinteilung mit seinem konstanten Interesse am Film, an der Stadt oder an der Intervention in die öffentliche Sphäre argumentiert wird. Die Problematik von Jacques Offenbach nicht in den Blick nehmen zu wollen, also beispielsweise zu behaupten, dass zwischen diesem Buch und den früher verfassten Romanen *Ginster* und *Georg* kein wesentlicher Unterschied bestehe, oder es in einigen wenigen Sätzen als misslungen abzutun, ohne genauer nach den Gründen und der Weise des Misslingens zu fragen, heißt daher, an den Kernfragen des gesamten Werks vorbeizugehen.

Bezeichnenderweise ist gerade dies aber die Regel: die Schrift ist aus der Kracauer-Rezeption weitgehend ausgeklammert geblieben.

*Esther Marian, geboren am 17. April 1977 in Bonn, verbrachte ihre Jugend in Bonn und teilweise in Stockholm. Nach dem Abitur studierte sie Politikwissenschaft, Geschichte und Philosophie in Marburg. Im Jahre 2004 schloss sie ihr Studium mit einer ideologiekritischen Arbeit über Ernst Jünger ab. 2005 übersiedelte sie nach Wien und arbeitete im Rahmen eines Projekts am Ludwig Boltzmann Institut für Theorie und Geschichte der Biographie. Während dieser Zeit begann sie ihre Dissertation über Siegfried Kracauers „Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit“ zu schreiben, es entstanden aber auch Aufsätze zur Psychoanalyse, über Hermann Broch und Manès Sperber. Sie war bei den Gruppen Kosmopolitbureau, Georg-Weerth-Gesellschaft sowie Café Critique aktiv und schrieb für die Zeitschriften Prodomo und Bahamas.*

*Sie beschäftigte sich unter anderem intensiv mit der Kritik des Islam und analysierte die Schriften des Islamwissenschaftlers Tariq Ramadan; seit dem Beginn der Freiheitsbewegung im Iran, im Jahr 2009, setzte sie ihre ganzen Hoffnungen auf diese Oppositionsbewegung, zumal ihre Einschätzung der westlichen Entwicklung sehr pessimistisch war. Ihre vielen Diskussionsbeiträge sind allen, die sie kannten, in guter Erinnerung.*

*Am 11. Mai 2011 nahm sie sich das Leben.*

*Die Redaktion dankt Hannes Ebert, Tjark Kunstreich, Wilhelm Hemecker (Ludwig Boltzmann Institut für Theorie und Geschichte der Biographie) und der Familie Marian.*

Manfred Dahlmann

## Autonomie und Freiheit oder: Ästhetik wozu?

Adornos ‚Vorrang des Objekts‘  
als notwendige Basis  
vernünftigen Engagements

1.

Wenn auf diesem Kongress<sup>1</sup> von Engagement und Autonomie, von Freiheit und Ästhetik beziehungsweise Kunst die Rede ist, werden diese Begriffe – ich unterstelle, dass dies jedem hier klar ist – in Abgrenzung vom gängigen Gebrauch verwendet. Wenn der Politiker sich für das Engagement seiner Wahlhelfer, der Manager für das seiner Mitarbeiter bedankt und der Journalist mangelndes zivilgesellschaftliches Engagement im allgemeinen beklagt, sollte etwas anderes gemeint sein als das, was im Bezug auf Sartre ein zentrales Thema ist. Im Resultat dürfte das wohl auch so sein, gebe ich zu, aber – und damit widerspreche ich dieser Erwartung zumindest zum Teil, vor allem was meinen Beitrag betrifft – eben erst am Ende können diese Begriffe eine andere als die allgemein verbreitete Bedeutung gewinnen.

Ich bin mir sicher, mich auf Sartre und, wie bezüglich des Autonomiebegriffes zu zeigen sein wird – auf den ich mich im Folgenden konzentrieren werde\* –, auch auf Adorno berufen zu können mit meiner Auffassung, dass es nicht nur sinn- oder zwecklos ist, sondern grundsätzlich falsch und fatal, die Kritik dieser Gesellschaft auf der Basis einer Auseinandersetzung um die Bedeutung von Begriffen zu führen. Die allgemeine, aber besonders unter Linken verbreitete Vorstellung, Politik bestehe darin, die Oberhoheit oder Definitionsmacht – die Hegemonie, so heißt das seit Gramsci – über die inhaltliche Konkretisierung zentraler abstrakt-formaler Begriffe, wie Freiheit, Gerechtigkeit, Allgemeinwohl usw., zu erlangen, ist zutiefst doktrinär und führt, logisch zu Ende gedacht, zu nichts anderem als dazu, Gruppen, genauer: Rackets zu bilden, die Sprachregelungen für sich als verbindlich erklären, aufgrund derer dann Zugehörigkeitsfragen, also: Freund-/Feind-Bestimmungen rasch und eindeutig geklärt werden können. Ein ungebräuchliches Wort, angebracht in ungewöhnlichem Zusammenhang, und schon wird man in

<sup>1</sup> Die Kunst der Freiheit. Autonomie und Engagement  
nach Sartre und Adorno vom 30.9.–2.10.2011 in Wien.

derartig politisch-korrekten Vereinigungen zumindest schief angesehen. Oder, allgemein formuliert: Das Einpassen in vorgegebene Sprachregelungen erspart dem Subjekt die Mühe, eigenständig zu denken und dafür Verantwortung übernehmen zu müssen. Jedenfalls: Kritik setzt demgegenüber Wirklichkeitserkenntnis voraus, und diese ist nicht zu haben, wenn man nominale, normierte Begriffe verwendet, die weniger die Sache erfassen, sondern vor allem auf das darin politisch Gewollte oder Goutierte verweisen.

Um die Sache, die ein Begriff erfasst, zu verstehen, und gerade Adorno führt dies immer wieder vor, sind zunächst allerdings die Bestimmungen entscheidend, die dem Begriff im gesellschaftlichen Umgang zukommen. Fragen wir also in diesem Sinn nach der Bedeutung des Begriffes Autonomie. Wohlgemerkt, und ich wiederhole mich: ich will nicht auf eine Definition von Autonomie hinaus. Denn das genau wäre der Beginn dessen, was als Politik mit Begriffen gekennzeichnet wurde – wenn auch auf dem Niveau wissenschaftlicher Denkform; aber die, das am Rande, konstituiert genau jene Politik; ist deren Bedingung der Möglichkeit.

2.

Mit meinem Vorgehen bekomme ich natürlich sofort ein altbekanntes Problem: Verwendet wird der Autonomiebegriff in den unterschiedlichsten Zusammenhängen mit ebenso unterschiedlichen Bedeutungen. Um die Sache zu treffen, die dieser Begriff erfasst, muss er jedenfalls all diese Unterschiede auch erfassen – ansonsten bräuchten wir gar nicht erst anzufangen. Versuchen wir es und gehen eine Reihe von Bedeutungen durch.

Beginnen möchte ich mit der, die man vielleicht als staats-theoretische bezeichnen könnte: Jeder weiß, was gemeint ist, wenn von der Autonomie des Rechts gegenüber dem Staat, der Autonomie des Staates gegenüber der Ökonomie usw. die Rede ist. Man kann natürlich bestreiten, dass eine wirkliche Autonomie in diesen Beziehungen besteht, nicht in Frage gestellt werden kann, dass die Verfassungen der westlichen Staaten von dem Gedanken getragen sind, dass, damit Gesellschaft funktioniert, es geboten ist, den Staat unabhängig von ökonomischen Partialinteressen und das Recht wiederum unabhängig von der Exekutive usw. zu organisieren.

Um im Politischen zwar zu verbleiben, aber eine demgegenüber nahezu konträre Bedeutung von Autonomie zu liefern, sei auf politische Bewegungen verwiesen, die sich aus einem existierenden Staatsverband lösen wollen. Sie bezeichnen die Gebiete, für die ihnen das ansatzweise gelungen zu sein scheint, oft als autonom – und wollen damit so etwas wie eine Übergangsperiode kennzeichnen, die so lange gilt, bis das Ziel: einen anerkannten Staat zu repräsentieren, tatsächlich erreicht ist. Dabei spielt keine Rolle, ob diese Vorstellung realistisch oder halluziniert ist, oder auf welchen politischen

Grundlagen sie aufbaut. In den 1980er Jahren etwa sprachen in diesem Sinn die, die sich damals auch von ihrem Selbstverständnis her ‚Autonome‘ nannten, gerne von einem ‚befreiten Kreuzberg‘ – und denselben Begriff von Autonomie haben heute noch zweifellos auch die, die von ‚ausländer-‘ beziehungsweise ‚judenfreien Zonen‘ im Osten Deutschlands sprechen.

Verlassen wir die Politik, kommen wir zur Ästhetik, zu Adorno: Autonomie der Kunst meint bei ihm, dass diese sich von zweierlei frei zu machen, in Distanz zu setzen habe, um ihren Auftrag – die Kritik der verkehrten Gesellschaft – erfüllen zu können: Da sind zum einen die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, wie sie an der Oberfläche erscheinen, und zum anderen der Künstler selbst als Person. Postuliert wird von Adorno in diesem Autonomiebegriff das Einlassen auf die Sache selbst, die das Kunstwerk ist; auf dessen innere Logik – die dann, so seine Erwartung und Hoffnung, eine Eigendynamik, mit anderen Worten: eine Autonomie entfaltet, in der sich die Erkenntnis der Unvernunft des Ganzen Bahn brechen kann.

Dazu wäre natürlich sehr viel mehr auszuführen, aber das möchte ich der Diskussion oder anderen Referenten überlassen, ich will, im Ästhetischen verbleibend, sofort zum Autonomiebegriff bei Sartre übergehen, der dem von Adorno, und dem des staatstheoretischen sowieso, eine weitere Perspektive hinzufügt. Die Grundlage, auf der Sartre Flaubert als einen Künstler analysiert, der sich das Ausleben seiner Neurose zum alleinigen Lebenszweck erkoren hat, ist die Vorstellung von der Autonomie seiner selbst. Weil Flauberts Roman *Madame Bovary*, wie Sartre in allen Details präzise darlegt, zum einen diesen Autonomieanspruch, den man durchaus auch als Wahn – aber auch, wie Sartre erörtert, innerhalb gewisser Grenzen: als Ideologie – bezeichnen kann, perfekt einlöst, zum anderen darin von den meisten seiner Leser genau verstanden und goutiert wird, lässt sich mit Sartre folgern, dass ab der Mitte des 19. Jahrhunderts im Bürgertum die als Autonomie rationalisierte Neurosenwahl – unter anderem als Souveränitätswahn auftretend – endemisch wurde.

Auch über diesen Begriff von Autonomie bei Sartre wäre intensiver zu diskutieren, vor allem im Hinblick auf das weit verbreitete, nicht zuletzt von Adorno geteilte Missverständnis, Sartre hypostasiere das Subjekt, aber darum geht es mir ja nicht, sondern um den Begriff als solchen. Natürlich, Autonomie hat in allen Beispielen etwas mit Unabhängigkeit zu tun. Darauf hätte man aber auch schon kommen können, wenn man einfach nur versucht hätte, den Begriff wissenschaftlich zu definieren. Ebenso klar ist, dass die Unterschiedlichkeit der genannten Autonomiebestimmungen sich zu einem großen Teil daraus erklärt, dass nur die Sachverhalte, in bezug auf die Autonomie besteht beziehungsweise bestehen soll, stark differieren. Das aber hilft hier auch nicht weiter, denn keinem, der gewohnt ist, Definitionen zu konstruieren, dürfte es schwer fallen, diese so zu fassen, dass die Unterschiedlichkeit in dem, wovon Autonomie alles unabhängig zu sein behaupten kann, in ihnen berücksichtigt ist.

Eine weitere Frage ist, ob nicht, auch und gerade aufgrund der Unterschiedlichkeit der gewählten Beispiele, in dem Begriff der Autonomie inhaltlich mehr und noch anderes steckt als Unabhängigkeit von irgendetwas der Form nach. In diesem Sinn beinhaltet Autonomie immer auch so etwas wie Selbstbewegung. Um das zu erkennen, hätte es der Aufzählung obiger Beispiele aber ebenfalls nicht bedurft: Die Etymologie des Begriffs allein schon verweist darauf, dass mit Autonomie ein Prozess gemeint ist, in dem etwas aus sich selbst heraus – weitestgehend<sup>2</sup> unabhängig von anderen Prozessen und Zuständen – geschieht.

Doch nun, nachdem dies alles geklärt ist, wäre eine Frage an den Begriff zu stellen, die für jede Definition von vornherein ohne jedes Interesse ist. Sie kann unmittelbar aus Sartres Existenzphilosophie eruiert werden und lautet: Kann es in dieser Welt, jenseits des menschlichen Individuums – nimmt man Gott und die Natur als solche einmal aus, sie werden normalerweise ja auch nicht als autonom bezeichnet, selbst wenn der Autonomiebegriff, sobald er existiert, auf sie übertragen werden kann – überhaupt Gebilde geben, die sich aus sich selbst bewegen können?<sup>3</sup>

3.

Die Antwort Sartres auf diese Frage, und ihr mit guten Argumenten zu widersprechen dürfte äußerst schwer fallen, ist: Nur der einzelne Mensch kann als ein Wesen betrachtet werden, das Bewegung aus sich selbst erzeugt. Die Institution Staat zum Beispiel funktioniert nur, prozessiert nur, ist autonom nur, wenn sowohl seine Exekutoren (etwa seine Beamten) als auch die Staatsbürger als je Einzelne, als je ihn bewegende, für die ihm entsprechende Reproduktion sorgen. Ein den Einzelnen übergreifendes, sich wie ein Perpetuum mobile aus sich selbst bewegendes Gebilde kann es von Natur aus, ob als Staat oder sonst etwas, nicht geben, so etwas existiert nur für Magier oder Mystiker (oder auch Wahnsinnige).<sup>4</sup>

Wir haben also eine Bestimmung im Begriff von Autonomie ermittelt, die jeder ihrer wissenschaftlichen Definitionen von vornherein entgehen muss: Autonomie ist als

2 Autonomie kann nie als Absolutum verstanden werden: sie ist immer auf ein ‚Wovon‘ bezogen. Schon deshalb macht es wenig Sinn, von relativer Autonomie – etwa in der Beziehung zwischen Ökonomie und Politik – zu sprechen. Dies aber nicht nur aus diesem begriffslogischen Grund, denn das Attribut ‚relativ‘ verfehlt die Eigenart, die der Autonomiebegriff hat: Für sich betrachtet, schließt er Relation ja aus, ist also absolut, nach außen ist er relativ, schließt also Absolutheit aus. (Der Autonomiebegriff weist somit eine frappante Ähnlichkeit zum Luhmannschen Systembegriff auf: Das liegt aber nicht an Luhmann, sondern in der Sache, wie sich zeigen wird.)

3 Ohne Bedeutung für wissenschaftliche Definitionen ist diese Frage, weil im Positivismus gilt: Was der Fall ist, ist auch seiner Möglichkeit nach der Fall, sonst würde er gar nicht erst existieren; ihm gilt die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von etwas, also die nach der Konstitution, dementsprechend als sinnlos.

4 Auch für die Physik ist die Natur natürlich kein Perpetuum mobile; sie hat riesige Schwierigkeiten, in ihren Modellen dies mit der – unterstellten, vom Menschen unabhängig gedachten – Selbstbewegung in der Natur zu vereinbaren, und dies nicht nur in dem berüchtigten Modell vom Urknall. Das nur als Hinweis darauf, wie komplex es sich mit dieser Autonomie verhält.

ein gesellschaftlich, also allgemein existierender Sachverhalt nur denkbar, wenn sie im einzelnen Subjekt die Bedingung ihrer Möglichkeit findet, sodass gezeigt werden kann, wie etwas logisch Unmögliches praktisch sich dennoch, wie in obigen Beispielen, als tatsächlich gegeben darstellen kann.

An dieser Stelle wäre, um die alles andere als marginale Dimension dieser Frage nach der Beteiligung des Subjekts in dem zu erfassen, was Autonomie bedeutet, an Kafkas Romane zu erinnern – und Sartre beweist, wenn er über Kafka spricht, aber natürlich nicht nur hier, dass er genau erfasst hat, worum es in dieser Frage geht –: Kafka hebt ins Bewusstsein, was Autonomie für Menschen bedeutet, denen es verwehrt ist, das Handeln von gesellschaftlichen Institutionen als Resultat des Handelns einzelner Menschen zu begreifen, weil doch, wie festgestellt, dies logisch zwar unmöglich ist, aber, empirisch eindeutig, dennoch – in dem juristischen Prozess etwa, dem sich Franz K. ausgesetzt sieht – so und nicht anders tatsächlich der Fall ist.

Ohne dies an obigen Beispielen jeweils durchzuexerzieren, sollte offensichtlich sein, dass sich die Unterschiedlichkeit der einzelnen Fälle auch daraus ergibt, in welcher Form die Autonomie jeweils auf das empirische Subjekt bezogen ist. Wobei – und diese Feststellung darf ich unter uns als Selbstverständlichkeit voraussetzen, da ich kaum davon ausgehe, hier auf Mystiker zu treffen – gilt: Es kann, das Bisherige zusammengefasst, innerhalb von Menschen geschaffener Gebilde wie dem des Staates, so in Politik, Ökonomie, Kunst und erst recht in Wahnvorstellungen keine Autonomie geben, die nicht in irgendeiner Form ihnen – aus welcher mehr oder weniger triftigen Gründen auch immer – vom einzelnen Subjekt zugeschrieben wird; keine Autonomie, die nicht von ihm, dem menschlichen Individuum, institutionalisiert worden ist und von ihm reproduziert wird. Selbst wenn ihm, wie Kafkas Romane vorführen, der Prozess, in dem dies geschieht, gedanklich und vor allem emotional nicht nachvollziehbar ist.

#### 4.

Was aber ist die Bedingung der Möglichkeit der Existenz von gesellschaftlicher Autonomie im Individuum? Woraus generiert Autonomie sich in ihm, sodass sie auf gesellschaftliche Institutionen übertragen, in ihnen zur Geltung kommen kann? Um sich der Antwort zu nähern, ist es hilfreich, indirekt vorzugehen: Nehmen wir einmal an, der einzelne Mensch, zumindest dessen beobachtbares Verhalten, wäre durchweg entweder von seinen Genen oder seinen Umwelteinflüssen oder beidem in irgendeiner Kombination vollständig bestimmt; ihm, dem Individuum, wäre, im Gegensatz zum Staat, der Ökonomie, der Ästhetik usw. gar keine Autonomie zuzusprechen. Im Resultat stünde dann eine Gesellschaft, wie Niklas Luhmann sie beschreibt: Sie funktioniert durch eine Reihe gegeneinander autonomer, sich selbst reproduzierender

Subsysteme hindurch auch ohne Menschen, diese könnten durch Roboter ersetzt werden.<sup>5</sup>

Um unser Problem zu lösen, können wir nun fragen, wovon im Individuum Luhmann in seiner allgemeinen Systemtheorie abstrahiert. Oder auch anders, aber auf dieselbe Antwort hinauslaufend: Was eigentlich unterscheidet den Menschen von einem lernfähigen, sich aus sich selbst heraus bewegenden Roboter? Die Antwort scheint einfach, gegen sie wird aber nahezu durchgängig in dieser Gesellschaft verstoßen: Einen Roboter kann man so konstruieren, dass er autonom agieren kann, der Roboter aber kann auch in dieser seiner Autonomie nur wiederum Roboter – oder auch sonst alles Mögliche –, aber keinen Menschen konstruieren. Wie immer man das, was der Mensch seinem Begriff nach ist, bestimmt, darin, einen Roboter mit eingebauter Autonomie zu konstruieren oder irgendetwas anderes, ist der Mensch eines mit Sicherheit nicht: autonom, sondern: *frei*. Ohne Anerkennung dieser Differenz zwischen Freiheit und Autonomie hätte der Begriff Autonomie keinerlei eigene Existenzberechtigung, er könnte umstandslos mit Freiheit synonym gebraucht werden. Von genau dieser Freiheit also abstrahiert Luhmann, wie Wissenschaftler in ihren Definitionen generell, wenn sie über Gesellschaft reden.

Diese Freiheit benennt, wie implizit auch immer, eine Sache – und zwar unterschiedslos bei allen, die den Begriff Autonomie wie auch immer verwenden, handele es sich um Wissenschaftler, Künstler, Philosophen oder ‚normale‘ Bürger –, die jeder Autonomie vorangeht, und ohne die sie, als wie immer bestimmte Autonomie, gar nicht erst in die Welt treten kann. Es ist nun klar, hoffe ich, was der Staatstheoretiker meint, wenn er von einem freien Rechtsstaat etwa spricht: Er identifiziert jene Freiheit (wie der oben angeführte politisch bewegte Autonome ja erst recht) mit Autonomie, besser, psychoanalytisch gesprochen: er verschiebt seine Freiheit von seinem Inneren in ein Außen, eine Verschiebung, die Sartre im Begriff der Unaufrichtigkeit zu fassen versucht. Dass währenddessen offensichtlich auch eine Verkehrung stattfindet, weil ein individuell-besonderes Phänomen, die Freiheit, mit einem gesellschaftlich-allgemeinen, also mit Autonomie, einfach kurzgeschlossen wird, ist so dermaßen tief in dieser Gesellschaft verankert, dass es weder ihnen, dem Staatstheoretiker oder Autonomen, noch sonst jemandem auffällt.<sup>6</sup>

In den beiden anderen, der Ästhetik entlehnten Beispielen, bei Sartre und Adorno und deren Begriff von Autonomie, findet sich diese Verkehrung nicht, was aber alles

5 Was aber unnötig ist und zudem mit viel zu hohen Kosten verbunden wäre, da ja die empirischen Subjekte sowieso wie derartige Roboter sich längst schon verhalten. – Und es stimmt ja auch: die Natur kommt ganz gut, oder sehr viel besser, wie jeder Ökologe bestätigen wird, ohne uns aus.

6 Philosophisch allgemein gesprochen kann hier zur Verdeutlichung auch auf den Gattungsbegriff ver-

wiesen werden: Der Mensch, als Gattung betrachtet, existiert so wenig wie sonst eine begriffliche Verallgemeinerung. Vernünftig ‚arbeiten‘ mit diesem Begriff lässt sich nur, wenn klar ist, dass er eine historisch immer prekäre Verallgemeinerung bezeichnet, in der der Einzelne – weil nur er, nie aber eine Verallgemeinerung frei sein kann – nie aufgeht.

andere heißt, als dass Künstler generell vor ihr gefeit wären, im Gegenteil: Wenn sie auf ihre Werke reflektieren, reden sie meist, mehr oder weniger nichtssagend, von der Freiheit der Kunst, statt sich auf deren Autonomie – und damit ihre Differenz zur Freiheit einzulassen.

Wir haben also folgendes Problem: Im einzelnen Subjekt ist etwas in sich Verdoppeltes angelegt, das im Außen als identisch gedacht werden kann und gedacht wird (Freiheit und Autonomie wird im Politischen wie im Ästhetischen von nahezu allen Beteiligten als Einheit, als ein- und dasselbe gedacht), diese Identität aber im Inneren des Subjekts eine Differenz aufweisen muss, die es erst ermöglicht, von Autonomie im Allgemeinen, unterschieden von Freiheit im Besonderen, reden zu können, von einer Freiheit also, die, anders als die Autonomie praktisch, nur im Subjekt, also in keinem Objekt, keinem Außen – weder logisch noch praktisch – überhaupt existieren kann.<sup>7</sup>

5.

Diese zugegebenermaßen etwas lang geratene Einführung in den Begriff der Autonomie war glaube ich notwendig, um über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Sartre und Adorno in der gebotenen Kürze sinnvoll überhaupt reden zu können. Die Ausführlichkeit halte ich auch deshalb für verzeihlich, weil ja, *en passant* gewissermaßen, zumindest zwei Gemeinsamkeiten schon deutlich gemacht werden konnten. Da ist einmal die Ablehnung des wissenschaftlichen Verfahrens der Begriffsbildung für die zentralen, die gesellschaftlichen Beziehungen betreffenden Sachverhalte und zum anderen das Verhältnis zwischen Freiheit und Autonomie in diesen Beziehungen als eines ihrer zentralen Gegenstände. Auch ein Unterschied wurde in den beiden Beispielen oben in bezug auf die Ästhetik schon benannt: Für Adorno ist das Einlassen auf eine vom Künstler selbst und den gesellschaftspolitischen Evidenzen sich in Distanz setzende Autonomie ein Postulat, für Sartre ist der Versuch, Autonomie in einem Kunstwerk realisieren zu wollen, ein neurotisch bedingter Wahn, in dem, wie Flauberts *Bovary* zeige, eine hochkomplexe Realität zwar in beeindruckender stilistischer Reduktion dargestellt werden kann, Flaubert darin aber kaum mehr zum Ausdruck bringt als den in der bürgerlichen Klasse gesellschaftlich verallgemeinerten Größenwahn.

Damit aber ergibt sich sofort eine neue Schwierigkeit: Dieser Unterschied, so konträr ich ihn hier auch zu formulieren versucht habe, ließe sich ohne große gedankliche

7 Dieses Außen stellt, um auch diese, leider ebenfalls wenig verbreitete Selbstverständlichkeit zu explizieren, nur die Bedingungen und Möglichkeiten zum Ausleben der Freiheit bereit; es, das Ansich, wie Sartre

das Außen nennt – oder eben auch: die Situation – kann unmöglich selbst, so wenig wie ein Stein, frei sein, und also auch nicht *die* Gesellschaft. Das nicht *per definitionem*, sondern aufgrund der Sachlage selbst.



Anstrengung auch in eine Gemeinsamkeit überführen, in der zumindest nicht mehr von sich ausschließenden Auffassungen die Rede sein kann: Denn Adornos Autonomiepostulat ist ja alles andere als pathetisch, alles andere als affirmativ zu verstehen; alle seine Gedanken zur Ästhetik formulieren die Erkenntnis, dass nur das Einlassen auf die, und die Anerkennung der Autonomie der Kunst – allgemein gesprochen: dass nur der *Vorrang des Objekts* es überhaupt ermöglicht, die falschen Autonomien dieser Gesellschaft (in Staat, Ökonomie, Kultur usw.) erfahrbar zu machen und die Möglichkeiten zur Freiheit erkennen zu können. Auf der anderen Seite interpretiert jeder Sartre völlig falsch, wer behauptet – wie Adorno das allerdings getan hat –, für jenen sei die Autonomie der Kunst nichts als ein Ideologem der bürgerlichen Gesellschaft, das destruiert gehöre, indem man sich politisch eindeutig – auch und gerade im Werk selber – positioniere. Wenn Sartre etwa das erste Buch im zweiten Teil seiner Studien über Flaubert unter das Motto stellt: „Was ist das Schöne anders als das Unmögliche“, aber auch sonst in all seinen Überlegungen zum Kunstbegriff, zeigt sich, dass Sartre eine Eigenständigkeit der Kunst alles andere als leugnet, ihr also durchaus einen besonderen Wirklichkeitsbereich mit eigener Logik zuschreibt. Und dass Sartre in seinen Romanen und Theaterwerken keine Lehr- oder Thesenstücke à la Brecht geschrieben hat, und Propaganda erst recht nicht betreibt, ist auch Adorno aufgefallen.

Man könnte im Hinblick auf diese Gemeinsamkeit davon sprechen, dass ein Unterschied hier nur in der Perspektive besteht: Sartre geht vom – als frei existierend erkannten – Subjekt aus, um das Ästhetische zu erfassen, Adorno vom ästhetischen Objekt, damit darin durch seine Ohnmacht hindurch das Subjekt sich selbst – als frei – erkennt. Daraus folgen zwar eine Reihe von Unterschieden durchaus nicht nur in den Formulierungen, sondern auch solche, die sich sachlich begründen lassen und sich nicht nur als bloße Denunziation (wie die, Sartre sei ein folgsamer Schüler Heideggers und ein Dezipionist gewesen) beiseite schieben lassen. Als Beispiel ließe sich hier anführen, dass Adorno jeder positiven Bestimmung des Subjekts – natürlich zu Recht – äußerst misstrauisch gegenüber steht, da dies normalerweise die Verdinglichungen des Individuums hervorbringt, wie sie für die Psychologie über die Soziologie bis hin zur politischen Ökonomie kennzeichnend sind. Und für Sartres Philosophie ist es in der Tat konstitutiv, Wirklichkeit ausgehend von positiven Bestimmungen im Subjekt darzustellen – aber: er entfaltet hier nur solche, etwa die der Verantwortlichkeit, die selbst bei schlechtester Absicht nicht als Verdinglichung des Individuums zu bezeichnen sind, denn in ihnen ist und bleibt – begrifflich, und *nicht* gesellschaftlich – die Freiheit konstitutiv. Ich erachte diese Differenzen jedenfalls nicht als sonderlich gravierend, im Gegenteil, bin mir sicher, dass, je mehr man sich auf den philosophischen Entwurf Sartres aus der Perspektive kritischer Theorie einlässt, die erkenntnistheoretischen, ästhetischen – nicht die politischen – Gegensätze umso geringer werden; sie sich zumindest nicht gegenseitig ausschließen.<sup>8</sup>

6.

Dennoch, es gibt in diesem Verhältnis eine Differenz zwischen Sartre und Adorno – beziehungsweise der kritischen Theorie allgemein –, die sich auf diese Weise nicht auflösen lässt, und worin die politischen Gegensätze ihre Ursache haben. Um diesen Gegensatz möglichst prägnant darzustellen, will auch ich das Bild von Edouard Manet *Frühstück im Grünen*<sup>9</sup> zum Ausgang nehmen, auf das Tjark Kunstreich am Beginn dieser Konferenz ausführlich eingegangen ist.

Der Eindruck, der sich mir als Erstes aufgedrängt hat, ist der einer Ungezwungenheit, die ich darauf zurückführe, dass es Manet gelungen ist, ein Bild zu malen, das, und hier möchte ich das von Tjark Kunstreich Ausgeführte für meine Zwecke ergänzen, obwohl hier Nacktheit dargestellt ist, das Gefühl von Scham – das ansonsten Nacktheit immer, sei es als Schamhaftigkeit oder Schamlosigkeit, begleitet – so gar nicht erst aufkommen lässt. Und dennoch, so sehr gerade diese Ungezwungenheit für mich darauf beruht, einen Raum jenseits der Scham erfasst zu haben: die Scham selbst ist natürlich nicht im Nichts verschwunden.<sup>10</sup> In einer Beziehung zwischen Menschen, um die es in diesem Bild ja geht, ist es schlechterdings unmöglich, dass nicht auch sie gegenwärtig ist. Wenn ich oben von der Freiheit als dem zentralen Unterschied zwischen Mensch und autonomen, gesellschaftlichen Phänomenen gesprochen habe, so wäre zu ergänzen: die Fähigkeit, Scham zu empfinden, oder besser: die Unmöglichkeit, die Scham in den Beziehungen zu seinen Mitmenschen ausschalten zu können, unterscheidet den Menschen von allen anderen Wesen und Dingen in gleicher Bedeutsamkeit wie – und das ist gegen Sartre gerichtet – seine Freiheit.

Es mag noch weitere Bestimmungen geben, die den Menschen von Tieren, sonstiger Natur und Maschinen unterscheiden – zum Beispiel, und im Grunde vor allem anderen, würde ich sagen, ist entscheidend der Unterschied, mit Geld umgehen zu können –; und es dürfte durchaus möglich sein, die Scham, und womöglich auch das Geld, ganz im Sinne Sartres aus der Freiheit hervorgehen zu lassen, und sie deshalb nicht als zusätzliches, den Menschen ebenso wie seine Freiheit charakterisierendes Differenzkriterium anerkennen zu müssen.<sup>11</sup> Zu würdigen dabei ist vor allem, dass Sartre dem Strukturalismus keinen Raum geben will, der die (vermittelnde, relative) Gegebenheit gerade der Scham dazu nutzt, darauf Theorien aufzubauen, die den Menschen von vornherein – wie die

8 Was etwa die Herleitung der begriffslogischen Grundlagen für den Antisemitismus im Subjekt betrifft, so ist offensichtlich, dass trotz unterschiedlicher Ausgangsbasis die Resultate sich ergänzen. Hier einen Gegensatz zwischen Adorno und Sartre zu behaupten, läuft auf das hinaus, was ich oben als ‚Politik mit Begriffen‘ bezeichnet habe.

9 Siehe: [www.sonntagsgesellschaft.org](http://www.sonntagsgesellschaft.org)

10 Anders als die Freiheit in Luhmanns allgemeiner

Systemtheorie, bin ich versucht zu sagen.

11 Für Sartre kann es neben der Freiheit keine weitere, ihr gleichrangige Bestimmung der menschlichen Existenz geben; das lässt die innere Logik seines philosophischen Entwurfs nicht zu. Ein Diktum Sartres, das diese Logik gut illustriert, muss hier genügen und lautet: Die Existenz geht der Essenz, also jeder Wesensbestimmung, voraus.

Existenzialontologie Heideggers ja erst recht – als in einem Absoluten bestimmt behaupten. Aber eines lässt sich einfach nicht wegdiskutieren: Seit Menschengedenken tritt die Scham als ein Drittes zu den unmittelbaren Beziehungen untereinander, sie vermittelnd, hinzu. An ihr orientiert der Mensch sich in seinem Verhalten und in seinen Beziehungen zu seinen Mitmenschen mindestens genauso wie an seinen sonstigen Orientierungspunkten, handele es sich dabei um innerlich triebbedingte, äußerlich naturgegebene oder spirituelle. Und im Gegensatz zu naturgesetzlichen oder gar göttlichen Gegebenheiten handelt es sich bei der Scham nicht um eine Transzendentalie, sondern sie wird empirisch-real erfahren – wie eine Triebregung<sup>12</sup>, ohne aber mit dieser in der Sache selbst vergleichbar zu sein.

Mehr noch, wäre in gesellschaftlicher Hinsicht hinzuzufügen, ein Bild wie das von Manet, das mit der Scham ähnlich ungezwungen umgeht, wäre in, so nennt man das heute: anderen Kulturkreisen unmöglich an die Öffentlichkeit zu bringen gewesen; ein Umstand, der Sartre in seinem idiosynkratischen, und kaum geleugneten oder gar verdrängten bürgerlichen Selbsthass entgeht: Ein derartiges Aufheben der – wie es ja von allen vorbürgerlichen Gemeinschaften als gewiss angesehen wird: von Gott auferlegten Scham wird hier nicht nur, wie in unseren ja bis heute auch noch, als Verletzung religiöser oder sonstiger Gefühle denunziert, sondern als Beleidigung des Allerhöchsten und Eindeutigsten erachtet, das man besitzt: als Missachtung Gottes, also als größtmögliches Verbrechen, für das, wie die Reaktionen auf die dänischen Mohammedkarikaturen zeigen, im Grunde eine andere Strafe als zumindest der Ausschluss aus der menschlichen Gattung nicht stehen kann. Das Verständnis, das man im Westen für die islamischen Reaktionen auf diese Karikaturen aufbrachte, beweist, wie sehr breite Teile der angeblich aufgeklärten Bevölkerung und gerade deren Eliten von der Ungezwungenheit entfernt sind, die das Manet'sche Bild ausstrahlt, wie empfänglich sie also für das Versprechen des Islam sind, derartige Ehrverletzungen der göttlichen Scham – und das reflektierte Infragestellen von unmittelbaren Gefühlsregungen im allgemeinen sowieso – nicht zuzulassen.

Ohne dass ich mich direkt auf Adorno berufen könnte, aber Sartre missachtet in dieser Hinsicht, dass, wie die Scham exemplarisch zeigt, den menschlichen Beziehungen untereinander etwas entspringen kann, das sich von den Objekten, den Dingen an sich,

12 Um Missverständnisse möglichst zu vermeiden, sei betont, dass es mir hier nicht um eine Darstellung der Genesis der Scham, ihrer Wesensbestimmung, die zumindest auch den Rückgriff auf Freuds *Totem und Tabu* erfordern würde – ebenso wenig wie um die des Geldes – geht, sondern um den (eben mit dem Geld vergleichbaren) logischen Status, den die Scham für den Einzelnen hat, in dem Sinn, dass diese von ihm als verbindlich anerkannt wird, er sich *in toto* gegen sie gar nicht stellen kann, obwohl es sich bei ihr nicht (wie bei der Sexualität) um ein Naturphänomen, son-

dern ein gesellschaftliches handelt. Das kann Sartre so nicht akzeptieren, da es die Logik seiner Philosophie durchbricht, der gemäß alles, was das Subjekt in seiner Beziehung zu den anderen reflektiert, von diesem nur aus seiner Freiheit heraus zu etwas für ihn Verbindliches gemacht werden kann. Zu diesem Zusammenhang von Genesis und Geltung bei Scham und Geld, aber auch zum entscheidenden Unterschied, siehe: Manfred Dahmann: *Autonomie und Souveränität. Zur Kritik der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres*. Freiburg 2012.

die er ansonsten dem Subjekt, dem Fürsich, gegenüberstellt, im konstitutiven Kern unterscheidet. Das Besondere an diesem Kern, was die Scham betrifft, ist, dass niemand wirklich anzugeben weiß, was diese als solche eigentlich ist. Sie erscheint im Inneren des Subjekts als je besonderes Gefühl und im Äußeren in der jeweiligen Situation als Ausdruck verschiedener Sitten, Gebräuche, Bekleidungs Vorschriften und vieles weitere mehr, aber nirgendwo als sie selbst. Von der Scham als solcher, so wie sie für uns heute als vorgegeben existiert, lässt sich nur aussagen, dass sie, wie die Freiheit im Sinne Sartres, typisch menschlich ist, sie in der Natur also nicht vorkommt, aber, und das ist entscheidend, für jedes Individuum, wenn auch in je differenter Ausprägung, dennoch verbindlich ist. So sehr Sartre, wie in diesem Falle zuzugeben ist, auch in der Lage ist, den gesamten Komplex der Scham in seinen inneren wie äußeren Erscheinungen darzustellen, vor allem in seinen Theaterstücken und Erzählungen, so entgeht ihm aber die Bedeutung ihrer, in ihrer Genesis vom Einzelnen – auch darin dem Geld vergleichbaren – Allgemeinverbindlichkeit; er abstrahiert von deren, man kann es fast so sagen, bestimmungsloser Objektivität – die es als solche natürlich gar nicht geben kann. Seine Philosophie erfasst, in höchstmöglichem Grade abstrakt formuliert, ein Moment nicht, das aus Manets Bild trotz seines Nicht-Daseins dennoch nicht wegzudenken ist.

Inwieweit aufgrund dieser in einem jeden Subjekt allgemeinverbindlich existierenden Scham die von Sartre vorgelegte Existenzphilosophie zumindest zu modifizieren wäre, kann ich hier nicht weiter erörtern. Es ist nur eines in dieser Hinsicht in aller Deutlichkeit, ganz im Sinne Sartres, zu betonen: Wer die Existenz eines der Konfrontation zwischen Subjekt und Situation (oder Subjekt und Subjekt, oder Ding an sich und dem Fürsich) hinzutretenden Dritten behauptet, das gleichrangig neben die Existenz tritt, wie Sartre sie fasst, ist für diese Behauptung beweispflichtig. Das heißt nichts Geringeres als dass Sartre gegenüber jedem Recht zu geben ist, der im Sinne Kants das Transzendentalsubjekt, im Sinne Hegels den Geist, im Sinne Heideggers das Sein, im Sinne Luhmanns und aller Strukturalisten irgendeine systemische Grundstruktur und vieles andere mehr als allgemeinverbindliches, das Individuum überschreitendes Drittes zur Grundlage seines Denkens macht. Bei derartigen Überschreitungen handelt es sich, wie Sartre es nennt, um Unaufrichtigkeiten, oder, wie in der Behauptung der Existenz Gottes, um glatte Lügen. Hinter diese Erkenntnis Sartres führt kein Weg zurück.

Um zum Verhältnis von Freiheit und Autonomie zurückkommen zu können, will ich nun statt von der Scham – die ich allerdings für ein Phänomen ansehe, das jene Beweispflicht erbringt und um die allein ging es mir hier – von dem schon angesprochenen Anderen reden, nämlich dem Geld. Alles, was ich zur Scham ausgeführt habe, lässt sich auf das Geld übertragen, mit einem entscheidenden Unterschied: Verankert ist der konstitutive Kern des Geldes, seine Allgemeinverbindlichkeit – bei gleichzeitiger Unmöglichkeit, angeben zu können, was das Geld als solches eigentlich ist –, nicht wie die Scham

im Inneren wie Äußeren phänomenologisch vermittelt, sondern nur im Außen des Individuums: Hier erscheint es, anders als die Scham, empirisch direkt, eindeutig und objektiv, ablesbar in unseren Kontoauszügen von der Bank; wie ein Naturding, wie ein Ding an sich.<sup>13</sup> Doch auch hieran will ich mich nicht länger aufhalten, sondern sofort zum alles entscheidenden Punkt kommen: Mit der Verwandlung von Geld in Kapital ist die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht mehr anders zu beschreiben, als existiere in ihr ein autonomes Supersubjekt, das aus sich heraus alles bestimmt, was wir Subjekte denken und tun. Freiheit löst sich in dieser, vom Kapital bestimmten Gesellschaft tatsächlich auf in strukturelle Autonomien. Dem Kapital scheint jeder Bezug auf das innere Erleben von vornherein zu fehlen.<sup>14</sup>

Daraus folgt zum einen: Eine Darstellung, die das Kapital nicht als automatisches Subjekt darzustellen vermag, verfehlt die Wirklichkeit. Aber in dem gleichen Maß, zum anderen, wie sie diese gesellschaftlichen Prozesse adäquat erfasst, wird dieselbe Darstellung zutiefst unwahr, wenn es ihr nicht gleichzeitig gelingt, den genetischen Grund offen zu legen, der das Kapital zu diesem Subjekt, zum Weltsouverän, erst machen kann: Und dieser Grund kann in nichts anderem bestehen als in den Entscheidungen jedes einzelnen Subjekts, seine Freiheit in die Autonomie des Kapitals zu verschieben, um sich auf diese Weise seiner Verantwortung dafür zu entledigen, die ihm autonom gegenüberstehende Macht aufgrund freier Entscheidung zuvor legitimiert zu haben.

## 7.

Wenn denn der Beweis gelingt, dass mit dem Kapital ein historisch einzigartiges Gebilde entstanden ist, das, wie die Scham (wenn auch anders, radikaler: nämlich ohne deren jederzeit evidenten Bezug aufs Subjekt), neben die leibliche Existenz des Individuums als ein gesellschaftlich konstituiertes, das Individuum im Denken und Handeln bestimmendes Drittes hinzugetreten ist, dann werden der Staat, die Ideologie – und nicht zuletzt die Ästhetik im allgemeinen, sowie die Kunst im besonderen – zu vermittelnden, mit anderen transzendentalen Verallgemeinerungen wie Gott, dem Geist, der Natur, der Liebe, der Kommunikation und vielem anderen nicht mehr vergleichbaren Begriffen. Wenn man wie Sartre ein derartiges Drittes, das er als solches natürlich kennt,<sup>15</sup> ablehnt,

13 Oder anders: Die Scham als solche, als Objektives, ist zwar der Freiheit des Subjekts entzogen, aber, anders als das Kapital: nicht autonom.

14 Was Sartriens (und Freudianern) schwer fällt: nämlich den (logischen) Status der Scham als ein das Subjekt (auch) transzendierendes Objektives anzuerkennen (denn sie fürchten, damit dem Strukturalismus in die Hände zu arbeiten), gilt für das Geld (und das Kapital) umgekehrt. Dessen Rückführung, die von

Objektivität überhaupt, in das Denken und Handeln der Subjekte, ist und bleibt aber die zentrale, wenn auch bisher ungelöste Aufgabe aller Kritik der politischen Ökonomie, die, wenn ihr das nicht gelingt, wie Alfred Sohn-Rethel zu Recht bemerkt, im Grunde gar keine Existenzberechtigung hat.

15 Er weiß selbstredend, was Vermittlung in der hegelischen Begriffslogik bedeutet, und Wesensbestimmungen lässt er, wenn sie die Sache treffen, durchaus

sofern es die Existenz auf der gleichen Ebene bestimmen soll wie die Freiheit,<sup>16</sup> dann sind zwar die Gründe dafür – nämlich weil diese Vermittlungen, zu Existenzialien aufgeblasen und im Nationalsozialismus (vor allem im Begriff der Volksgemeinschaft) auf die Spitze getrieben, die Selbstlügen rechtfertigen, die die Subjekte in ein Sein zum Tode treiben –, politisch und moralisch aller Ehren wert, aber man verfehlt damit die Realität, in der wir leben; und das führt bei Sartre dann unter anderem zu einem politischen Engagement, für das derartige Lügen weiterhin konstitutiv sind.

Aber nicht nur, zusammengefasst, weil man ohne die Kenntnis der Prozesse, die die Autonomie des Kapitals über uns als dessen Subjekte konstituiert, so dass es als automatisches Subjekt, als Weltsouverän auftreten kann;<sup>17</sup> nicht nur also, weil ohne die Anerkennung der Autonomie des Kapitals – natürlich als gesellschaftlicher Institution, nicht als Klasse von Kapitalisten verstanden – wohl kaum eine adäquate Kapital- und Gesellschaftskritik zu formulieren ist; und auch nicht nur, um derartige Fehlurteile, wie Sartre sie sich angesichts seiner Interventionen für die so genannten nationalen Befreiungsbewegungen geleistet hat – bis hin zu dem von ihm für praktisch lösbar behaupteten Widersinn, für das Rückkehrrecht der Palästinenser und das Existenzrecht Israels gleichzeitig sich engagieren zu können – zu vermeiden, und somit anzuerkennen ist, dass, auch und gerade unter den Bedingungen der, natürlich, abzuschaffenden Autonomie des Kapitals, Möglichkeiten von Vernunftkenntnis eröffnet worden sind, die derartig platte Identifizierungen mit reaktionären politischen Bewegungen verbieten. Sondern, von all dem abgesehen, vor allem weil die Vernunft – und ihre Durchsetzung gegen die Unvernunft des Kapitals – überhaupt nur zu haben ist, wenn man auch ihr eine Autonomie zugesteht, die dem Geld, dem Kapital analog ist, ist es verfehlt, wie Sartre allein aus prinzipiellen Gründen ein allgemeinverbindlich vermittelndes Drittes nicht als ebenso existenziell wie die Freiheit anzuerkennen.

Mit Sartre ist aber bezüglich der Vernunft wieder darin übereinzustimmen, dass sie weder vom Himmel fällt, noch, wie von Hegel behauptet, Moment der Geschichte als solcher ist, sondern bewusst – im Grunde gegen die Geschichte – verwirklicht werden muss, kurz: dass man sich für sie zu *engagieren* hat. Sich für sowieso Gegebenes zu engagieren, ist jedenfalls grober sozialdemokratischer Unfug, und sich nicht zu engagieren nichts als Defätismus.<sup>18</sup> Das Engagement, das heute der Verbesserung des Staates, dem reibungsloseren Funktionieren der Ökonomie, der Steigerung der Events in der

gelten, so lange sie nicht zum Ausgangspunkt einer *prima philosophia* gemacht werden. Die Ablehnung einer solchen Philosophie bildet eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Sartre und Adorno, auch hier wieder trotz völlig unterschiedlicher, aber sich nicht ausschließender Begründung.

16 Er lehnt ein solches Drittes, Transzendentalien generell, also aus ganz anderen Motiven ab als der Poststrukturalismus, der in der Nachfolge Heideggers von keinem vermittelnden Dritten – noch nicht ein-

mal als Gegenstand einer Kritik – mehr etwas wissen will.

17 Eine Autonomie, die die Autonomie des Staates von der Ökonomie ermöglicht: und die, im Vergleich zu früheren Zuständen und denen etwa in der islamischen Welt, keinesfalls prinzipiell zu verurteilen ist.

18 Womit hier keinesfalls einem Aktionismus das Wort geredet werden soll: Oft genug ist es in der Tat besser, sich für ein Nicht-Handeln zu engagieren, oder aber auch: sich zu entscheiden, nicht zu entscheiden.

Kulturindustrie, der Verwirklichung irgendwelcher Ideen im allgemeinen dient, hätte also einer Vernunft konstituierenden Kritik von Politik und Kultur zugute zu kommen. Gegen einen derartigen Begriff von Engagement hätte auch Adorno kaum etwas einzuwenden gehabt. Zumal sein Autonomiepostulat in der Kunst wohl kaum zu den von ihm erhofften Erkenntnissen führen dürfte, wenn, sei es seitens der Künstler, sei es seitens der Rezipienten, kein Engagement ganz im Sartreschen Sinne für dieses Postulat aufgebracht wird.

Auch wenn Sartres Engagement für die menschliche Existenz, das Ausleben der Freiheit und die Übernahme der Verantwortung dafür, egal ob mit oder gegen Adorno, nicht nur zu akzeptieren, sondern, wie ich meine, als Erweiterung und Vertiefung der Basis der Ideologiekritik zu begreifen ist – darüber, wie eine vernünftig organisierte Gesellschaft vorzustellen ist, sagt er zu wenig, weil er von vornherein ausschließt, dass Autonomie auch in etwas anderem denn bürgerlichem Größenwahn<sup>19</sup> beziehungsweise in Kapitalsouveränität resultieren könnte, die, das allerdings ist nicht zu bestreiten, in Selbstvernichtung enden muss. Denn sie, diese Autonomie, ist auch Bedingung der Möglichkeit einer so genannten ‚befreiten Gesellschaft‘; allerdings – und diese Breitseite gegen Marxisten, auch und gerade gegen solche, die sich der kritischen Theorie zurechnen, will ich mir am Schluss nicht verkneifen: Jeder Begriff von Befreiung ist ohne die Anerkennung der Verantwortlichkeit von uns als jederzeit frei entscheidende Subjekte dafür, dass das Kapital überhaupt autonom agieren, sich aus sich selbst heraus reproduzieren kann, ohne jeden Sinn. Nur wenn wir die Freiheit – wie Sartre – heute schon als gegeben unterstellen, und uns für deren vernunftgemäßen Gebrauch engagieren, anstatt ständig unseren angeblichen Opferstatus, oder den anderer, zu bejammern, kann es eine von falschen Autonomien freie Gesellschaft auch nur der Möglichkeit nach geben.

19 Der berühmt-berüchtigte ‚Tod des Subjekts‘ ist nichts anderes als Ausdruck dieses, dem Kapital entsprungene Wahns.

\* Im Rückblick auf den Konferenzverlauf gestehe ich ein, dass diese Konzentration auf den Autonomiebegriff das begriffliche Verhältnis allzu selbstverständlich vorausgesetzt hatte, das zwischen Autonomie und Engagement besteht. Für alle überdeutlich, glaubten wir (ich spreche hier auch im Namen der damaligen Veranstalter), spiele der Untertitel der Konferenz: *Autonomie und Engagement nach Sartre und Adorno* auf den so genannten *Engagement-Aufsatz* von Adorno an. In ihm, wie an vielen anderen Orten bekanntlich auch, legt dieser dar, dass politisches Engagement, in die Kunst hineingetragen, ein jedes Kunstwerk beschädigt, und unterstellt hier im besonderen aber Sartre, dieser Begriff von Engagement sei konstitutiv für dessen Theaterstücke und Erzählungen als auch für seine Auffassung vom Kunstwerk überhaupt. Wo er gegen Sartre nicht als Ikone des Existenzialismus polemisiert, sondern gegen den Philosophen, stehen Adornos Ausführungen, wie jeder aufgrund eigener Lektüre Sartres überprüfen kann, aber auf äußerst wackeligen Füßen. Jedem ist es natürlich unbenommen, dies zu bestreiten, aber mir ging es um etwas anderes, über die Kritik an Adorno hinaus Gehendes: Wenn gezeigt werden kann, dass Sartre und Adorno, was die ‚Freiheit der Kunst‘ betrifft, wie sie im Autonomiebegriff angelegt ist, beide im Kern derselben Auffassung sind, sich der Vorwurf Adornos von selbst erledigt: Autonomie der Kunst von politischen Überzeugungen auf der einen und Engagement für letztere in der Kunst auf der anderen Seite sind auch mittels krudester Gedankenakrobatik nicht in Übereinstimmung zu bringen. Kurz, ich habe voreilig unterstellt, jedem sei klar: Gleichgültig, was Adorno oder Sartre oder sonst wer zum Verhältnis von Autonomie und politischem Engagement auch gesagt haben mögen, in der Sache schließt jedenfalls das eine das andere von vornherein aus, und hielt es nicht für nötig, das zu explizieren.

Wer aus dieser Unvereinbarkeit den Schluss zieht, der Begriff des Engagements habe grundsätzlich in der Kunst nichts zu suchen, kann sich somit auf gute Gründe stützen, über die hätte diskutiert werden können. Nicht legitim aber ist die Unterstellung, dass der Begriff Engagement nicht auch in einem ganz anderen als politischen Sinn gebraucht werden kann und vor allem: von Sartre gebraucht worden ist. Banal gesprochen: Was wäre Kunst ohne Künstler und Kunstkritiker, die sich nicht mit aller ihnen zur Verfügung stehenden Leidenschaft für den (Wahrheits-) Gehalt der von ihnen produzierten (oder kritisierten) Kunstwerke einsetzen, sich also für sie ‚engagieren‘? Debattiert werden kann somit zwar über Sinn und Zweck, eine Sache mit diesem oder einem anderen Ausdruck zu erfassen – so kleinkariert diese Debatten auch meistens geführt werden –, nicht aber kann von der Verwendung eines bestimmten Ausdrucks unmittelbar auf die Bedeutung zurückgeschlossen werden, die jener bei einem Autor hat (hier der des Engagements bei Sartre). Gegen derartige Verweigerungen der Arbeit am Begriff hat Adorno sein Leben lang mit aller Vehemenz angekämpft. Sich die Mühe zu ersparen, den Bedeutungsgehalt der verwendeten Begriffe (und nicht deren lexikalische oder etymologische Fixierung) mit der gemeinten Sache zu konfrontieren, um sich erst daraus dann ein Urteil zu bilden, und stattdessen von nominalen Bestimmungen auf Realität zurückzuschließen – nach dem Motto: Engagement ist *per definitionem* politisch, also folgt: auch Sartre hat Kunst als politisch engagierte verstanden –, macht genau den Unterschied zwischen einer analytischen oder voluntaristischen, also wissenschaftlichen beziehungsweise feuilletonistischen, und einer synthetischen, also der Sache verpflichteten Begriffsbildung aus. Dieses Vorgehen einiger Referenten, das nur als Reflexionsverweigerung zu charakterisieren ist, nahm auf dem Kongress – in den Passagen zumindest, die sich gegen jede Inanspruchnahme des Engagementbegriffs aussprachen –, nicht die genannten ‚guten Gründe‘ in Anspruch, sondern lieferte die Illustration für das, was im direkt Folgenden als ‚Politik mit Begriffen‘ denunziert wird.



Till Gathmann

## Object of Importance but Little Value

Analer Charakter und Werkkrise<sup>1</sup>

Gesellschaftliches Denken über Ästhetik pflegt den Begriff der Produktivkraft zu vernachlässigen. Die ist aber, tief in die technologischen Prozesse hinein, das Subjekt.<sup>2</sup>

### Vorbemerkungen

1.

Die Auffassung zeitgenössischer Kunstkritik, Kritische Theorie sei für die Analyse aktueller Kunst nicht mehr geeignet, findet ihr Pendant in der Kunstfeindschaft der heutigen politischen Exegeten der Kritischen Theorie. Fokus letzterer – auf welche explizit zu reagieren ist, während gegen erstere die Darstellung selbst sich richten muss – ist die Kritik der verwalteten Welt und des Antisemitismus, der in der Vernichtung der europäischen Juden zu sich kam. Die Kunst der Gegenwart wischen die Exegeten mit großer Geste beiseite. Sie berufen sich auf die Absätze, die Adorno seinem berühmten kategorischen Imperativ nachstellte: „Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll“.<sup>3</sup> Schon der Einschub wider die Parole sollte stutzig machen und er wird gleich darauf von Adorno präzisiert: „Wer für Erhaltung der radikal schuldigen und schäbigen Kultur plädiert, macht sich zum Helfershelfer, während, wer der Kultur sich verweigert, unmittelbar die Barbarei befördert, als welche die Kultur sich enthüllte.“ Die Schärfe der Antinomie, die Resultat der nationalsozialistischen Barbarei ist, liegt darin, dass *diese Antinomie selbst* Reflexion des Leidens unter der Erfahrung ist. Das Recht auf Ausdruck sei wie das Recht des Gemarterten zu brüllen: Einwand gegen

1 Dieser Beitrag fasst meinen auf der Konferenz *Die Kunst der Freiheit. Autonomie und Engagement nach Sartre und Adorno* vom 30. 9. – 2. 10. 2011 in Wien gehaltenen Vortrag zusammen, ohne den Gedanken freilich abschließen zu können. Ich werde ihn in anderer Form in einem späteren Essay noch einmal aufgreifen.

2 Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1997, Bd. 7, S. 69.

3 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1997, Bd. 6, S. 359.

Adornos eigene Setzung, „nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben“. Die Antinomie lässt sich so als *Explikation* des kategorischen Imperatives *im Stande der Unfreiheit*, mit dem Adorno den Absatz beginnt, lesen. An diesem „lässt sich leibhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen. Leibhaft, weil es die praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz ist, dem die Individuen ausgesetzt sind, auch nachdem Individualität, als geistige Reflexionsform, zu verschwinden sich anschickt.“ Wer den Imperativ auf die politischen Implikationen reduziert und die Möglichkeit von Kunst in die Zeit vor 1941 verbannt, verdeckt dessen Gegenstand: Kategorisch verlangt er „die Integration des physischen Todes“ in die misslungene, *Ekelerregende* Kultur „zu widerrufen“, die, so Adorno hier, süß nach „Aas“, „Kadaver“, „Hundescheiße“ und „Müll“ stinkt. Beschädigt aber ist *alle* Kultur, nicht nur die zeitlich *nach* Auschwitz entstandene. Der den Imperativ politisch Reduzierende richtet die Ideale nun an der Vergangenheit auf, um sich am Heutigen, Unsortierten nicht *die* Erfahrung schmutzig zu machen, deren Ergebnis ihm das saubere Argument sein soll. Doch diese Erfahrung ist keine: sie ist die Verwandlung von Halbbildung in Einbildung. Er macht auf diese Weise die Kunst zum Politikum, ganz wie es der Diskurs seiner Zeitgenossen von ihm verlangt.

## 2.

Kunst nach Auschwitz ist also nicht an ihrem historischen oder politischen Gehalt zu messen, vielmehr an ihrer Form: Sie ist danach zu bewerten, wie sich die Idiosynkrasien des Subjekts an der objektiven Antinomie entfalten, sie an ihr reflexiv werden<sup>4</sup>. So notiert Adorno später in Vorbereitung auf die ästhetische Theorie: „Kultur ist Müll, und Kunst, einer ihrer Sektoren, doch ernst als Erscheinung der Wahrheit.“ Als solche – so findet die *Negative Dialektik* in der *Ästhetischen Theorie* ihr Echo – aber eben nicht, ohne zugleich Ideologie zu sein: „Sie hat das eine nicht ohne das andere“.<sup>5</sup> Ist die Wahrheit der Kunst (ihr „einzigster Sinn“) die „bewusstlose und gleichsam blinde Geschichtsschreibung“ – die dem Kunstwerk gelingt, wenn „vermittelt durch sein Formgesetz hindurch, ... alle seine Momente in einer sinnvollen Beziehung zueinander stehen“<sup>6</sup> – ist sie doch „a priori gesellschaftlich schuldig“, da ideologisch: und dies „vor allem Inhalt und Gehalt“<sup>7</sup>.

4 So muss sie nicht notwendigerweise die jüdische Erfahrung von Künstlern zum Inhalt haben, noch eine „unmittelbare“ Reaktion auf die Shoah sein. Kunst nach Auschwitz bemisst sich daran, ob die Darstellungsprobleme, die sich gerade für jüdische Künstler wie Barnett Newman, Mark Rothko oder Ad Reinhard aus der Konfrontation mit der Shoah ergaben, als objektive auch bei Künstlern mit anderen Erfahrungen zu Geltung gelangen, ob also die Erinnerung gegen das Vergessen sich

eben in den Tiefenschichten ästhetischer Erfahrung und formaler Entscheidungen bewahrt. Intention und „objektiver Gehalt“ sind nicht dasselbe.

5 Adorno: *Ästhetische Theorie* (wie Anm. 2), S. 347.

6 Theodor W. Adorno: *Ästhetik* [1958/59]. Hrsg. v. Eberhard Ortland. Nachgelassene Schriften. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Abt. IV: Vorlesungen. Frankfurt am Main 2009, S. 256 f.

7 Adorno: *Ästhetische Theorie* (wie Anm. 2), S. 384.

3.

Um über so genannte zeitgenössische Kunst aus der Perspektive Kritischer Theorie zu sprechen, ist es notwendig, die ‚Ur-Szene‘ zu rekonstruieren, die ihren ödipalen Konflikt als bürgerlich-nachbürgerliche begründet. Diese grundlegende Veränderung in der Produktion von Kunst – ohne die Kunst heute nicht mehr verstehbar ist, da sie immer zu ihr zurückkehren muss – aus Perspektive der Produktivkraft des Subjekts, und das heißt mit Blick auf seine objektiven psychischen Prozesse und Konflikte, darzulegen, ist Leitfaden – und antistrukturalistische Intention – meines Gedankengangs.

4.

In den 1940er Jahren wurde New York zum Zentrum der Kunst. In der Stadt verdichteten sich fast alle avantgardistischen Positionen der Vorkriegszeit, die in der nachrevolutionären Sowjetunion wie im faschistischen Europa verjagt und zerstört wurden: notgedrungen unter der Bedingung kapitalistischer Produktion. Die bürgerliche Gesellschaft der Vereinigten Staaten zwingt sie zurück in die Warenform und festigt damit die moderne Tradition der Selbstkritik der Kunst *als* Kunst. „Die Freiheit der Kunstwerke, deren ihr Selbstbewusstsein sich rühmt und ohne die sie nicht wären, ist die List ihrer eigenen Vernunft.“<sup>8</sup>

### | Buried Cube

1968 vergräbt Sol LeWitt im Garten eines Sammlers einen kleinen Kubus. Die Arbeit ist durch ein Zertifikat dokumentiert, welches, von LeWitt unterzeichnet, neun Fotografien der Situation zeigt. Das erste portraitiert drei Personen mit dem auf einem Weg ihnen zu Füßen liegenden Kubus. Das zweite Bild wiederholt die Aufnahme mit einem einzelnen Mann, vermutlich dem Sammler, und das dritte zeigt Sol LeWitt in gleicher Position und aufgekremelten Hemdsärmeln. In der zweiten Reihe des Arrangements ist ein Spaten zu sehen, der an einem anderen Ort in einem Erdhaufen steckt. Neben diesem Bild, in der Mitte des Zertifikats, zeigt ein nächstes den vom Betrachter abgewandten Künstler mit dem Spaten über das Loch im Rasen gebeugt. Das sechste Bild nun zeigt die kleine ausgehobene, fast quadratische Grube aus einer Perspektive, die sich in Bild sieben mit dem in sie hineingelegten Kubus, der in Bild acht schon mit ein wenig Erde bedeckt ist, wiederholt. Im letzten Bild, das die rechteckige Form der Anordnung schließt, findet sich die Grube zugeschüttet. Fußabdrücke zeugen davon, dass die Erde festgestampft wurde. Die Arbeit, die nun eine skulpturale Geste, eine Performance und arrangierte Fotografien (als Teil eines Vertrages) umfasst, trägt den Namen: *Buried Cube Containing an Object of Importance but Little Value*.

<sup>8</sup> Ebd. S. 16.

In der Zeitschrift *Art in America* veröffentlicht LeWitt zwei Jahre zuvor ein Statement, welches die Qualität des Kubus (eines jeden) beschreibt: am interessantesten sei, dass er „relativ uninteressant“ ist. „Im Vergleich zu anderen dreidimensionalen Formen fehlt ihm jegliche aggressive Kraft, er impliziert keine Bewegung, er ist die unemotionalste aller Formen.“

Das Begräbnis des Kubus beerdigt das Selbstverständnis der sogenannten Minimal Art<sup>9</sup>, die sich maßgeblich aus der Abgrenzung von traditioneller (europäischer) Kunst entwickelt hat und eröffnet eine konzeptuelle Praxis, die in den Folgejahren zunehmend an Bedeutung gewinnt.

1965 reflektiert der Künstler Donald Judd in seinem Essay *Specific Objects*<sup>10</sup> über die damalige Entwicklung in der amerikanischen Kunst. Eine Veränderung in der Arbeitsweise hätte sich 1946 das erste Mal bemerkbar gemacht. Vor 1946 „bilden die Ränder des Rechtecks eine Grenze, das Ende des Bildes“, stellen die Einheit des Werks her, ohne aber diese Grenze zu betonen. Die Komposition – Farben, Formen – bezieht sich auf die Beziehungen innerhalb des Bildes. Die Bilder Rothkos, Stills und Newmans, auch Pollocks *All-over*-Malerei, aber fangen an, genau diese Grenzen zu betonen. „Die Elemente innerhalb des Rechtecks sind groß und einfach und sie korrespondieren unmittelbar mit dem Rechteck.“<sup>11</sup> Ihnen wesentlich ist die Zurückweisung des Bildes als Illusionsraum, die Idiosynkrasie gegen Bildtiefe und deskriptive Momente, welcher mit Betonung von Oberfläche, Material und damit realer Räumlichkeit des Malgrundes begegnet wird. Resultat ist damit ein „spezifisches Verhältnis“ zwischen Fläche und Wand, das selber Teil der Form wird. „Die neuen Arbeiten ähneln offenbar der Skulptur mehr als der Malerei, sie stehen letzterer aber näher.“ Deutlich wird das in der Malerei Frank Stellas Ende der 1950er Jahre, die die Fläche des Gemäldes – „Ein Gemälde ist kein Bild“ – mit Linien bedeckt, die „nie Gefahr laufen, sich als Einzelelemente auszusondern“.

Von diesen Arbeitsprinzipien führt ein Weg in die Skulptur, der sich mit der Tradition der Duchampschen *ready-mades* kreuzt. Kriterium ist die Unterordnung der Teile (Form, Bild, Farbe, Oberfläche) unter das Ganze, eine Idee, die sich unter dem Begriff der *oneness* formiert: „Die Sache als Ganze, ihre Qualität als ein Ganzes, ist das Interessante.“

9 Minimal Art war keine Selbstbezeichnung, setzte sich in der Kunstkritik aber historisch durch. Lucy Lippard erfand den Terminus *primary structures*, der den Werken, gerade aus der hier entfalteten Perspektive, adäquater wäre.

10 Donald Judd: *Spezifische Objekte*. In: Gregor Stemmerich (Hg.): *Minimal Art. Eine kritische Retrospektive*. Dresden 1998, S. 59 – 73. Alle folgenden Zitate aus diesem Aufsatz.

11 Dass dies auch schon auf Malewitschs Schwarzes Quadrat zutrifft, das fast dreißig Jahre vorher gemalt wurde, irritiert Judd nicht. „Ich interessiere mich nicht für

die europäische Kunst, ich denke das ist vorbei“, sagt er 1964, und in bestimmter Hinsicht hat er Recht: Das was war, ist nicht wieder einzuholen. Zudem war Malewitsch wichtig, dass die Kanten des Rechtecks nicht parallel zu den Rändern der Bildfläche verlaufen, und die Qualität seiner Bildsprache besteht gerade in der Perfektion, mit der er die einzelnen Teile zu einander in Spannung bringt. Ein perfektes Beispiel für die Kritik Judds, die auch Piet Mondrians Arbeiten treffen, obwohl er formal (und in der Materialwahl) vieles vorbereitete: auch ihm ging es immer um die Balance der waagerechten und senkrechten Elemente auf der Fläche.

Spezifisch werden die Objekte durch die „beharrliche Identität“ des Materials, in dem „eine Objektivität“ liegt. Verwendet werden nun Materialien aus industrieller Fertigung: „Die Kunst könnte in die Massenproduktion gehen.“ Spezifische Objekte transformieren die traditionelle Malerei und Skulptur, die nur „Behälter“ gewesen sei, und ihre „treibende Kraft“ ist dabei, „von diesen Formen wegzukommen“.<sup>12</sup> Donald Judd bemerkt dazu: „Der Anstoß zur Veränderung geht immer von einem gewissen Unbehagen aus: Nichts führt uns zu einem Veränderungsprozess oder irgendeiner neuen Tat außer einem gewissen Unbehagen.“ Dieses Unbehagen findet in Robert Morris' *Notes on Sculpture*<sup>13</sup> – einem anderen Künstler der Minimal Art, der sein Werk mit Reflexionen darüber begleitet – genaueren Ausdruck. Es geht, das ist entscheidend, um die Befreiung der Skulptur von der Darstellung: „Skulptur verlangt ... buchstäblichen Raum.“

Der Boden, der die Schwerkraft bezeugt, ist die notwendige Grundlage, sie ist der illusionistischen Fläche an der Wand diametral entgegengesetzt, um „dem Objekt zu einem Maximum Gewähr zu werden“<sup>14</sup>. Interessanterweise erregt für Morris besonders die Farbe seinen Widerspruch. Ihre „optische, immaterielle, nicht zügelbare, nicht-taktile Natur“ ist nicht „mit der physischen Natur der Skulptur zu vereinbaren“. Zwar muss er anerkennen, dass Dinge als farbige existieren, richtet sich aber gegen den Gebrauch von Farbe, „der das Optische hervorhebt und dadurch das Physische untergräbt“, beziehungsweise sich als „spezifisches Element von dem Ganzen der Arbeit ablöst“. Diese Idiosynkrasien, die er als *objections* formuliert, gelten „sinnlichem Material“, „eindrucksvoll glänzenden Polituren“, dem „Vorzeigen des Herstellungsprozesses durch Spuren der ‚Handschrift‘ des Künstlers“, dem „Detail“ und anderen „Intimität erzeugenden Beziehungen“, wie etwa anthropomorphen Formen oder der „Andeutung“<sup>15</sup>. Das alles dient dem Bedürfnis, die „äußere Qualität des Objektes“ zu stärken und so den Betrachter vor der Verführung durch die „internen Relationen“ der alten Kunst zu bewahren,<sup>16</sup> die nicht zufällig „seit der Renaissance“ existieren würde, einer Zeit also, in der die Idee des Individuums (als seine Verhältnisse gestaltendes Subjekt) sich gesellschaftlich verallgemeinerte.

Der gleiche Prozess vollzieht sich im Verhältnis zur Zeitlichkeit. Das Ideal – Morris ist sich auch hier bewusst, dass dies nicht möglich ist – wäre ihm ein Werk mit nur einer Eigenschaft: ein „einzelner, reiner Sinneseindruck“, den die Gestalt<sup>17</sup> des Objekts

12 In diese Zeit fällt auch der Aufstieg der Werbegrafik und der Magazingestaltung in den USA, die genau dieses Programm interner Relationen der ‚traditionellen‘ Moderne in den Dienst der Populärkultur nehmen.

13 Robert Morris: Anmerkungen über Skulptur. In: Stemmrich: *Minimal Art* (wie Anm. 10), S. 92 – 120. Alle folgenden Zitate aus diesem Aufsatz.

14 Robert Morris: *Notes on Sculpture*. In: *Artforum*. 4/6 (1966) und 5/2 (1966); eigene Übersetzung.

15 So etwa in der zurückweisenden Formulierung:

„That which has ambiguity built into it is not acceptable to an empirical and pragmatic outlook.“ (Ebd.)

16 Es gelingt nicht zufällig Eva Hesse, diese Idiosynkrasie in ihrem Werk zu kommentieren, und die *Minimal Art* in die Sprache der *Anti-Form* zu übertragen, der sich Ende der 1960er Jahre dann auch Robert Morris zuwendet.

17 Die Formulierungen stehen vermutlich unter dem Eindruck der Gestalttheorie Max Wertheimers, der bis 1943 an der New School in New York unterrichtete.

hervorrufen. „Nur ein Aspekt der Arbeit ist unmittelbar: Das Erfassen der Gestalt.“ Wollte die Malerei des Kubismus Raum und Zeit wortwörtlich im Bild auffalten, soll sich nun die raumzeitliche Erfahrung durch die sich perspektivisch beständig verändernde Gestalt des Objekts im Raum real, unmittelbar zeigen. „Die besseren neuen Arbeiten nehmen die Beziehungen aus der Arbeit heraus und machen sie zu einer Funktion von Raum, Licht und Gesichtsfeld des Betrachters. Das Objekt ist nur eines der Elemente der neueren Ästhetik.“ – „Doch jetzt richtet sich das Interesse mehr auf die Kontrolle und/oder Koordination der Gesamtsituation. Kontrolle ist unerlässlich, wenn Objekt, Licht, Raum, Körper, richtig ins Spiel kommen sollen. Das Objekt selbst ist nicht unwichtiger geworden. Es nimmt *sich* nur nicht mehr so wichtig.“<sup>18</sup> Der amerikanische Kunsthistoriker Michael Fried konstatiert erstaunt: „Die Heftigkeit und herrschende Unversöhnlichkeit dieses Konfliktes ist etwas Neues. Ich hatte bereits angemerkt, dass die Objekthaftigkeit erst in den letzten Jahren ein Thema geworden ist. Das sagt aber nicht, dass *vor* der jetzt entstandenen Situation Gemälde, oder auch Skulpturen, in diesem Sinne einfach *Objekte waren*. Ich wäre, denke ich, näher an der Wahrheit, wenn ich sagen würde: nicht *einfach*. Kein Risiko, nicht einmal die Möglichkeit existierte, Werke der Kunst einfach als *nicht mehr*, denn als Objekte zu sehen.“<sup>19</sup>

Sol LeWitt verfasst ein Jahr vor dem Begräbnis seines Kubus, an welches sich die Entwicklung konzeptueller Wandzeichnungen anschließt, einen richtungweisenden Text, der zum Ziel hat, die Bedeutung des Objekts in der Kunst weiter zurückzudrängen. „Die Gefahr ... besteht, daß die Physikalität der Materialien so wichtig wird, daß sie zur Idee des Werkes gerät (nur eine andere Art des Expressionismus).“ LeWitt wendet sich dabei nicht gegen Intuition – im Gegenteil – er verteidigt diese gegen Versuche, die Kunst zu theoretisieren: „Diese Art von Kunst ist nicht theoretisch und illustriert keine Theorien; sie ist intuitiv, beschäftigt sich mit allen Formen psychischer/geistiger Prozesse (*mental processes*) und sie ist absichtslos.“<sup>20</sup> – „Kein Grund anzunehmen, dass der konzeptuelle Künstler darauf aus ist, den Zuschauer zu langweilen. Nur die Erwartung eines emotionalen Kicks, an den der von der expressionistischen Kunst Konditionierte gewöhnt wurde, würde den Zuschauer abhalten, diese Kunst zu verstehen.“<sup>21</sup> Doch relativiert er auch die Rolle der Rezeption selbst: „Einmal aus der Hand, hat der Künstler keine Kontrolle mehr über die Betrachtungsweise des Zuschauers.“

18 Morris: Notes on Sculpture (wie Anm. 13); eigene Übersetzung.

19 Michael Fried: Art and Objecthood. In: Arts Yearbook 8 (1965), S. 841; eigene Übersetzung.

20 Sol LeWitt: Paragraphs on Conceptual Art. In: Art in Theory, 1900 – 2000, S. 846 f.; eigene Übersetzung.

21 Ebd. S. 847. Im Original lautet die Stelle: „There is no reason to suppose however, that the conceptual artist is out to bore the viewer. It is only the expectation of an emotional kick, to which one conditioned to expressionist art is accustomed, that would deter the viewer from

perceiving this art.“ Ich übersetze *viewer* mit Zuschauer, obwohl im Bereich der Kunst eher von Betrachter gesprochen würde. Die wörtliche Distanzierung vom Betrachter aber, dessen Bedürfnis traditionell die Intimisierung des Verhältnisses zum Werk ist, liegt in der Logik der konzeptuellen Kunst. Meine Übersetzung von *work* als Werk und nicht als Arbeit läuft dieser Unterstreichung der Absichten konträr, weil es hier um die Transformation des Werkcharakters geht. So mag ich der Abschaffung des Begriffs, der unbeliebt geworden ist, weil er an Herkunft erinnert, nicht folgen.

Wollte Judd die Kontrolle über den Raum der Kunstbetrachtung gewinnen, erscheint LeWitt dieser Raum als unsichere Basis für das Werk. Während sich die Objekte der sogenannten Minimal Art in den Raum öffnen, sich nach Innen<sup>22</sup> aber verschließen, nimmt die konzeptuelle Kunst hier das Verhältnis von Objekt und Öffentlichkeit erst einmal ganz zurück. „Die Idee selber, auch wenn sie nicht sichtbar gemacht worden ist, ist in gleichem Maße ein Werk der Kunst, wie jedes fertiggestellte Produkt.“ Und negativ gewendet: „Dreidimensionale Kunst ist ein physikalisches Faktum. Diese Physikalität ist ihr offensichtlichster und expressivster Inhalt. Konzeptuelle Kunst soll eher den Geist [*mind*] des Zuschauers in Anspruch nehmen, als sein Auge oder seine Gefühle.“ Die Idiosynkrasie Robert Morris' gegen die Intimität des Objekts wird von LeWitt radikalisiert. Das Objekt erscheint nun *notwendig* als Objektivation von Subjektivität, und regt die Idiosynkrasie gegen Ausdruck überhaupt. „Die Physikalität eines dreidimensionalen Objekts gerät dann in Widerspruch zur Intention, nicht gefühlsgeladen zu sein. Farbe, Oberfläche, Beschaffenheit und Formgebung verstärken die physikalischen<sup>23</sup> Aspekte des Werkes.“ Gleichwohl erkennt Sol LeWitt an, dass sich das Werk auf eine Art materialisieren *muss*, um zum Objekt zu werden.

## ┐ Analität

Beschränken wir uns hier auf die Ermittlungen über das Exkrementelle, so können wir als Hauptergebnis der psychoanalytischen Untersuchung mitteilen, daß das Menschenkind genötigt ist, während seiner ersten Entwicklung jene Wandlungen im Verhältnis des Menschen zum Exkrementellen zu wiederholen... In frühesten Kindheitsjahren ist von einem Schämen wegen der exkrementellen Funktion, von einem Ekel vor den Exkrementen noch keine Spur. Das kleine Kind bringt diesen, wie anderen Sekretionen seines Körpers, ein großes Interesse entgegen, beschäftigt sich gerne mit ihnen und weiß aus diesen Beschäftigungen mannigfaltige Lust zu ziehen. Als Teile seines Körpers und als Leistungen seines Organismus haben die Exkremente Anteil an der – von uns narzißtisch genannten – Hochschätzung, mit der das Kind alles zu seiner Person gehörige bedenkt.<sup>24</sup>

Die Bewegung der Kunst weg von den werkimmanenten Konflikten hin zum Einzug des materialen Objekts in die Idee ist, psychoanalytisch gesprochen, eine wesentlich *anale*. Sie ist auf die Welt der vor-ödipalen, polymorph perversen Entstehung von Objektbeziehungen zurückzubeziehen. In der der analen Phase vorgängigen oralen sind der Säugling und seine Introjektionsaktivität nur in seiner Möglichkeit der libidinösen Besetzung und durch die temporäre Abwesenheit der befriedigenden Objekte

22 Dass hier nicht nur das in den Formen eingeschlossene Volumen gemeint ist, dürfte inzwischen klar sein.

23 Ich übersetze *physical* hier mit physikalisch, weil es der Zurückweisung anthropomorpher Formen gerecht wird. Noch bleibe ich bei der Anerkennung der

Verdrängung, die Risse bekäme, würde ich das Wort mit ‚körperlich‘ übersetzen.

24 Sigmund Freud: Geleitwort. In: John Gregory Bourke: Das Buch des Unrats. Frankfurt am Main 1992, S. 6.

beschränkt. Die „Aggressivität, die die Versagung beim Kind in dieser [oralen] Phase hervorruft ... *entlädt sich* wie eine Spannung und trifft nur das, was sich ihr gerade zufällig in den Weg stellt. Sie führt zu einer gewissen Entspannung, aber nur über das stets vorläufig bleibende Erlahmen der Kräfte. Das Erreichen der analen Stufe verändert diesen Sachverhalt radikal.“ Der Pariser Psychoanalytiker Bela Grunberger, Autor des Zitats, veröffentlichte 1971 die Aufsatzsammlung *Vom Narzißmus zum Objekt*, aus welcher ich vor allem die *Untersuchung der analen Objektbeziehungen*<sup>25</sup> zu Rate ziehe.

Der orale Charakter will sich das besetzte Objekt einverleiben. Der anale Charakter aber stellt sich dem Objekt (das anfänglich das Exkrement ist) gegenüber, „erwirbt“, so Grunberger, „oder besser: erobert seine Einzigartigkeit wie auch seine Autonomie *in bezug auf das Objekt* und stellt sich ihm gewissermaßen entgegen. Er setzt somit zwischen sein Objekt und sich eine Distanz, zieht zwischen sich und dem Objekt eine Grenze, was dem Oralen völlig fremd wäre.“ Diese energetische Position, in der sich „das anale Subjekt *über* das Objekt setzt“, ist das Fundament seines Sicherheitsgefühls. In der analen Objektbeziehung wird so „die Qualität oder das eigentliche Wesen des Objektes unwichtig“, die Objekte „dienen gewissen Funktionen“ und sind „austauschbar“. „Allein die energetische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zählt, und schon die Herstellung dieser Beziehung genügt zur darauffolgenden Triebbefriedigung. Der anale Charakter betrachtet die Eigenart seines Objektes als Behinderung seiner Herrschaft“, die seine Aggression hervorruft. – Kurz: „Der anale Persönlichkeitstyp besetzt nicht so sehr das Objekt als vielmehr die energetische Beziehung, die ihn an das Objekt ... bindet.“

Mit dieser frühkindlichen motorischen Erfahrung mit dem ersten eigenen Objekt, dem Exkrement, beendet das Kind „die in der oralen Phase zwangsläufige Abhängigkeit zu seiner Umgebung. Nun hilft die Analität des Kindes die narzißtische Wunde zu schließen. Es richtet sich sozusagen auf eigene Kosten ein, aber diesmal gegen die Umwelt.“ Diese Erfahrung (die weitgehend verdrängt wird) bleibt im Erwachsenen wirksam, sein „Objekt der Kontrolle ist weitgehend exkrementell und dieser Ursprung schimmert in den verschiedensten Zusammenhängen immer wieder durch“ – „Das exkrementelle Objekt ist gleichzeitig narzißtisch und objekthaft. Es wird vom Kind als Teil seines Körpers narzißtisch besetzt, und diese Besetzung bleibt natürlich erhalten, wenn sich das Exkrement vom Körper löst, was dem Vorgang der libidinösen Besetzung des Objekts mit narzißtischer Libido entspricht.“

Diese „Zweiteilung“ rettet in Konflikten die „narzißtische Ehre, indem es alles, was Quelle narzißtischer Enttäuschung ist, (mittels Projektion) nach außen verlegt und alles, was Lustquelle und narzißtisch befriedigend ist, in sich behält und positiv besetzt. Das exkrementelle Objekt ist damit einerseits Geschenk und Wert, andererseits aggressive

25 Bela Grunberger: *Vom Narzißmus zum Objekt*. Frankfurt am Main 2001, S. 164 – 188.



Waffe... Das Kind erkennt als das Seine an, was gut ist; das, was es nicht selbst ist, oder *was es nicht besetzen kann*, wird gleichzeitig das *Andere* und das *Schmutzige*.“

Es geht mir hier *nicht* darum, den analen Charakter in der Kunst als Pathologie zu bestimmen oder als jeweils subjektiven Ausdruck des Unbewussten (wie es das Gros der psychoanalytischen Kunsttheorie gerne hätte), sondern als Reaktion auf die Krise des Werks (das Innere, sich veräußernde Objekt des Künstlers), die ja objektiv ist, und *deswegen* ein individuelles Problem künstlerischer Haltung. „Im Kanon der Verbote schlagen Idiosynkrasien der Künstler sich nieder, aber sie wiederum sind objektiv verpflichtend, darin ist ästhetisch das Besondere buchstäblich das Allgemeine.“<sup>26</sup> Die Transformation des Objekts in der Kunst ist kein Fortschritt im Ästhetischen, sondern indiziert die unbewussten Idiosynkrasien der Künstler in der ökonomischen und kulturellen Situation der nachbürgerlichen Gesellschaft, Kunst machen zu müssen. Nur insofern ist das Bild vom analen Charakter denunziatorisch gemeint, als dass es gälte, gegen diese Situation in gesellschaftskritischem Sinne zu polemisieren. Das aber, was die Minimal Art und die konzeptuelle Kunst – ganz traditionell – als Fortschritt denken, demonstriert aus der hier entworfenen Perspektive stattdessen Rückzug, Reaktion auf Mangel. Der anale Charakter in der Kunst begibt sich so in eine Position,<sup>27</sup> die als Modus der Produktion verspricht, den Konflikt, den die Situation bereitet, zu integrieren. Der anale Charakter in der Kunst wird bedeutsam, weil ihm die bestimmte Negation der traditionellen Objektbeziehung gelingt:<sup>28</sup> Er ist geizig, aber nicht neidisch. „Im Gebilde ist Subjekt der an die Sache gebundene Geist“, verdichtet Reimut Reiche „die Position, die Adorno von Hegel übernimmt“,<sup>29</sup> um dem Vorrang des Objekts auch in der Kunst Geltung zu verschaffen. Dieses Subjekt muss notwendig durch das Künstlersubjekt hindurch geraten: die „Produktivkraft Subjekt“ entfaltet sich durch die objektiv vermittelte Subjektivität. Diese bestimmte ökonomische Situation begünstigt bestimmte Sozialcharaktere, das wissen alle – nicht nur die Soziologen – und jeder ist allein, sich ihr gegenüber zu verhalten.

26 Adorno: Ästhetische Theorie (wie Anm. 2), S. 61.

27 Diese Position könnte man mit Melanie Klein als *depressive* bezeichnen. Eine Position der Ambivalenz, die dem Subjekt zukommt, in der es seine libidinöse Besetzung auf ein ganzes Objekt als sowohl ‚gutes‘ (nährendes) Objekt wie ‚böses‘ (versagendes) zu integrieren vermag. Kleins Gegenstück ist die *paranoid-schizoide Position*, die wesentlich durch die Wahrnehmung von Teilobjekten gekennzeichnet ist, die entweder ‚gut‘ oder ‚böse‘ sind. Die Fähigkeit zur Integration heißt deshalb *depressiv*, weil das Subjekt mit Trauer und Wiedergutmachungsbedürfnissen konfrontiert ist, die das durch die Integration zerstörte/verlorene ‚gute‘ Objekt hervorruft.

28 Kennzeichen europäischer künstlerischer Avantgarden war, wäre hier – nochmal mit Melanie Klein gesprochen – anzumerken, dass sie von der *depressiven Position*,

der Arbeit an der Ambivalenz im Werk beziehungsweise am Objekt, in die *schizoid-paranoide Position* wechselten. Dieser Umstand wird in der oben beschriebenen amerikanischen Nachkriegsavantgarde wieder zurückgenommen, weil sie sich – anders als die Kunst-soll-Lebenswelt-werden-Avantgarden nicht mehr politisch formiert, sondern sich formal in der Kunst artikuliert. Sie ist bestimmte Negation, nicht abstrakte. Die Psychose, die den Avantgardisten der gescheiterten Revolution (die die erfolgreiche Konterrevolution der Judenvernichtung ist) droht, wendet sie ab, indem sie sich als Kunst symbolisiert, das böse Objekt so integrieren und zur depressiven Position zurückkehren kann, das heißt die Ambivalenz wieder aushält, die Antinomie anerkennt.

29 Reimut Reiche: Das Tabu der Schönheit und der Vorrang des Objekts in der Analyse von Kunstwerken. In: *Psyche* 4/2011, S. 300.

Der anale Charakter in der Kunst ist nun in der Lage, *dieses Neue* auszudrücken: das ist die „List der Vernunft“<sup>30</sup>, mit der die Kunst ihre Freiheit wiedergewinnt und markiert die Analität als Moment der Dialektik der Aufklärung. Sie ist die ontogenetisch früheste Integration der Herrschaft ins Subjekt gegen die Herrschaft. Im New York der *post-war-era* integriert sich die Avantgarde, die sich ihrer Warenform entledigen wollte, als anti-bürgerliche Kunst wieder in die bürgerliche Kunst, deren ökonomische Bedingungen sich rasant verändern.

## □ Transformation des Werkcharakters

Es ist nun zu rekonstruieren, wie die Transformation des Werkcharakters sich von der libidinösen Besetzung des Objekts hin zur Besetzung der Objektbeziehung durch die Idiosynkrasien der einzelnen Künstler hindurch vollzieht.

Jackson Pollock, dem in der unmittelbaren Nachkriegszeit die Emanzipation vom europäischen – durch die deutsche Barbarei unwiderruflich vergangenen – Kubismus<sup>31</sup> im Rahmen der traditionellen Form gelingt, ist dafür ein guter Ausgangspunkt. In einer seiner raren Reflexionen der eigenen künstlerischen Praxis beschreibt er 1956 seine Entscheidung, die Leinwand auf dem Boden zu bearbeiten: „Ich fühle mich näher, mehr als Teil des Gemäldes, da ich auf diese Weise um es herumgehen kann, von allen vier Seiten daran arbeiten kann und wörtlich *im* Bild bin... Ich habe keine Angst davor Änderungen vorzunehmen, das Bild zu zerstören, etc., weil das Bild sein eigenes Leben hat. Das versuche ich durchkommen zu lassen. Nur wenn ich den Kontakt zum Bild verliere, ist das Resultat ein Durcheinander<sup>32</sup>. Sonst ist dort reine Harmonie, ein einfaches Geben und Nehmen, und das Bild gelingt gut.“ Es ist hier der (orale) Genuss des Kontrollverlustes, der es Pollock ermöglicht, sich in seinen *drip paintings* zu vergessen und zu rekonstituieren, ohne dabei in tradierte Formen des Ausdrucks – solche, die sich also schon mit der Objektivität verbündet haben – zurückzufallen. Der Subjektcharakter des Werks – seine Ambivalenz – ist ihm selbstverständlich, solange er dem Selbstbild<sup>33</sup> adäquat ist; mit Grunberger: „das, was es nicht selbst ist, oder *was es nicht besetzen kann*, wird gleichzeitig das *Anderere* und das *Schmutzige*.“ Den Kontakt verloren, wird es Durcheinander, Müll, Kot.

30 Adorno: Ästhetische Theorie (wie Anm. 2), S. 16.

31 Pollocks *drip paintings*, die mit Hilfe surrealistischer Technik sich von Picassos Malweise lösen, beziehen sich zugleich auf den Impressionismus zurück.

32 Interessanterweise spricht auch Stella von einem „schrecklichen Durcheinander“. Er gerät in dieses schon,

„sobald man die Dinge irgendwie in Beziehung zueinander platziert, um so eine Symmetrie zu erreichen“. Bruce Glaser: Fragen an Stella und Judd. In: Stemmrich: Minimal Art (wie Anm. 10), S. 37.

33 Welches, natürlich, hochgradig vermittelt ist.

Zwei Grundbedingungen stellen sich dem Künstler: „Er muss malen [in der allgemeinsten Formulierung: objektivieren] *müssen* und er muss sich ... den Zwängen der Professionalisierung innerhalb des vorgefundenen Kunstsystems aussetzen.“<sup>34</sup> Das schließt an Arnold Schönbergs Wort an, Kunst käme nicht von können, sondern von müssen.

Es ist die anale Phase, die das Kind mit der Natur zu Müssen konfrontiert (eine Folge der Fähigkeit zur Darmmuskelkontraktion). Das heißt, es wird sich über die Notwendigkeit der Ausscheidung bewusst. Zu Müssen markiert aber so gleichzeitig den Widerstand gegen den Naturzwang (sonst würde es nicht kacken müssen, sondern kacken). Die Ausscheidung ist lustbesetzt, weil sie Entspannung verschafft, was aber nun bedeutet, dass die Opposition gegen die Natur (die sich als Faeces objektiviert) im Namen des Ich wieder aufgegeben werden kann, weil sie sich als befriedigende Subjekt-Objekt-Relation darstellt. Ich spreche meine Natur: das ist das Wesen des Ausdrucks.

Die Verdrängung der Lust am Kot, die sich in Scham und Ekel manifestiert, macht es fast unmöglich, dessen Verbindung zum künstlerischen Ausdruck offen zu legen, ohne den Verdacht böswilliger Intention auf sich zu ziehen (ein Reflex, der die Geschichte der Psychoanalyse begleitet). Es bleibt natürlich trotzdem dabei: „Das Interesse, das bisher den Exkrementen galt, wird auf andere Objekte übergeleitet, z. B. vom Kot aufs Geld, welches dem Kind ja erst spät bedeutungsvoll wird.“<sup>35</sup> Dabei besteht das „wesentliche Charakteristikum der analen Objektbeziehung ... in der Beherrschung des Objektes“.<sup>36</sup> Das Kind entwickelt seine Kontrollfähigkeit im Spiel mit dem Kot, einem Lustobjekt, das nun das erste Mal nicht willkürlich von außen kommt und ihm „die Wiederherstellung seiner narzisstischen Integrität“<sup>37</sup> ermöglicht.

Den Subjektcharakter des Kunstwerks aber, der die Objektliebe und den Kontrollverlust für Pollock möglich machte, soll die Kunst – Subjektzerstörung durch Kontrolle – nun kassieren. Dieses Problem stellt sich werkimmanent aus der Antinomie des Ausdrucks selbst, dessen „Schein ... am flagrantesten ist, weil dieser als Scheinloses auftritt“<sup>38</sup>. Die Wiederholung der Arbeitsweise ist nur begrenzt möglich, noch weniger, seit sie sich der Gegenständlichkeit beraubt hat und nackte Subjektivität verkörpern möchte – und sich dem Verdacht aussetzt, zu imitieren: „Ausdruck ist a priori ein Nachmachen.“<sup>39</sup> Die Wiederholung eines bestimmten Ausdrucksmoments – das wahr ist, aber nicht

34 Reimut Reiche: Kunst und Kunsttheorie. In: Hans-Martin Lohmann; Joachim Pfeiffer (Hg.): Freud Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2006, S. 312.

35 Freud: Geleitwort (wie Anm. 23), S. 7.

36 Grunberger: Vom Narzissmus zum Objekt (wie Anm. 24), S. 169.

37 Grunberger entwickelt ein eigenes Narzissmuskonzept, welches zwar auf dem Freuds aufbaut, dem aber die pränatale Situation als *narzisstische* konstitu-

tiv für die Topik von Es, Ich und Über-Ich gilt und den Narzissmus so als „autonomen Faktor im topischen Rahmen des Freudschen Systems“ zu betrachten sucht. Seine Konzeption der Analität muss in Hinblick auf diese Narzissmuskonzeption verstanden werden.

38 Adorno: Ästhetische Theorie (wie Anm. 2), S. 178.

39 Ebd. S. 178. Pollock selbst kehrte, wie übrigens auch Stella und Morris, zu Formen der Gegenständlichkeit zurück.

strapazierfähig –, die dem einzelnen Subjekt der Produktivkraft schon nur noch bedingt möglich ist, wird für die zum Fortschritt gezwungenen Warenproduzenten in der Konkurrenz zum Problem. Denn ihre objektive Aufgabe ist es, den Gebrauchswert des jeweils Eigenen als Neues gegen das Alte in Stellung zu bringen. Der Ausdruck wird dabei in der ökonomischen Situation des Nachkriegsbooms<sup>40</sup> in den USA der Seite des Tauscherts zugeschlagen, indem Pollocks Werk mit seinem ökonomischen Erfolg identifiziert wird. Die kürzeste Formel zur Darstellung dieser Idiosynkrasie lautet: Ausdruck = Scheiße = Lust = Geld. Die Subjektivität erscheint jetzt allein als Mittel zum Zweck der Produktion. Sie provoziert die Künstler, die Kontrolle über die Beziehungen des Objekts zur Außenwelt behalten zu wollen. Sie treiben die Subjektivität aus dem Werk heraus, um es vor der Kastration durch den Tauschwert zu retten, und suchen nach Wegen, die Objektivationen ihrer Phantasie durch Strukturierung, Theoretisierung und Kontrolle in den Griff zu bekommen.

Robert Morris, als Maler noch stark von Jackson Pollock beeinflusst, muss – siehe oben – die unkontrollierbare Farbe, die verführt, abwehren, denn, wie schon zitiert: ihre „optische, immaterielle, nicht zügelbare, nicht-taktile Natur“ ist nicht „mit der physischen Natur der Skulptur zu vereinbaren“. Die *openness* und der „buchstäbliche Raum“ zielen auf das Konkrete, als einem Scheinlosen und von der Illusion gesäubertem, ab. Die Form wird der Analität abgetrotzt – um den Preis, dass sie umso sublimierter wieder erscheint. Greifen, Begreifen und Identifizieren sind mit Grunberger von der analen Erfahrung her zu denken und natürlich ist die Idiosynkrasie gegen das Unbegriffliche, das sich nicht ausmerzen lässt, der Morrisschen verwandt. Es kommt, wie immer, aber darauf an, ob sie reflexiv wird, und wie der Idiosynkratische diese Spannung in eine neue Form transformieren kann.

Was die *Minimal Art* am äußeren Objekt erprobt, wird von der *Conceptual Art*, in der Idiosynkrasie gegen die materiale Autonomie der äußeren Objekte generell, in innere Objekte zurückgezogen. Die Analität zeigt sich so in Verfahren der Verwaltung, des Schenkens und der Sammlung, in denen sich die Herrschaft über die Objektbeziehung exerzieren lässt. Erscheinen diese Objekte, so zeigen sie sich als degradierte, als Abfall oder Ausscheidung, wie es wohl in den Ausschüttungen Robert Smithsons am deutlichsten zur Darstellung kommt. Seine Arbeit *Asphalt Rundown, Rome* (1969) zum Beispiel zeigt eindrucksvoll, wie eine LKW-Ladung Asphalt sich einen Abhang hinunterbahnt. Lawrence Weiners *Two Minutes of Spray Paint Directly on the Floor From a Standard Aerosol*

<sup>40</sup> Nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Zunahme der Galerien signifikant. Nun kauft die Mittelklasse ein. Der Markt diversifiziert sich. Die Spekulation mit Kunst – das ist exemplarisch für die impressionistische Malerei zu beobachten – erreicht ein neues Ausmaß. Die Malerei

Pollocks und anderer abstrakter Expressionisten gerät zum großen Gesellschaftsereignis. Pollock beispielsweise wird eine große Fotoreportage in der *Vanity Fair* gewidmet, die ihn beim Malen zeigt.

*Spray Can* wäre ebenfalls zu nennen. Als Beispiele der Verwaltung: die unvermeidliche Installation Joseph Kosuths (*One and Three Chairs*, 1965), die einen Stuhl (!) zwischen dessen fotografischer Reproduktion und der Definition ‚chair‘ aus einem altdutschen Englischwörterbuch zeigt. Vierzehn Jahre vor Becketts *Square* schreitet Bruce Nauman die Ränder eines Quadrates entlang (*Dance or Exercise on the Perimeter of a Square*, 1967), den trostlosen Handlungsrahmen bürgerlicher Subjektivität noch tastend erforschend. Ein anderer Ausweg, die Idee aus der analen Konstellation heraus zu materialisieren, ist das Geschenk, welches mit koprophilem Stolz und Souveränität eine Beziehung unterstreicht beziehungsweise herstellt. Genannt seien hier On Kawaras Postkarten, zum Beispiel der *I-got-up-at*-Serie, in der der Künstler täglich verschiedenen Adressaten mitteilt, wann er aufgestanden ist, und John Knights *Journal Series*, in welcher er Personen aus dem Kunstbetrieb mit von ihm ausgesuchten Zeitschriftenabonnements beschenkt: Das Geschenk als Kunstwerk will sich durch seine kultisch tradierte Logik dem Tausch entziehen (die aber in der Logik der Kunstökonomie immer aufgehoben wird, sobald es sich als Mittel der Produktion rationalisiert).

Dem Arbeitsprinzip der Sammlung folgt Sol LeWitt in seinem Künstlerbuch *Autobiography* (1980), welches über tausend Bilder seiner systematisch abfotografierten Wohnung inklusive aller sich in seinem Besitz befindenden Gegenstände in einem strengen Raster versammelt. Auch Ed Ruschas Leporello-Büchlein *Every Building on the Sunset Strip* (1966), in welchem alle eben diese fotografiert und in Reihe montiert zu sehen sind, wäre – unter vielen anderen seiner Publikationen – zu nennen.

#### □ Importance and Little Value

Noch einmal: „Der anale Persönlichkeitstyp besetzt nicht so sehr das Objekt als vielmehr die energetische Beziehung, die ihn an das Objekt ... bindet.“ Sein Denken ist bestrebt, nicht nur die Ambivalenzen der Subjektivität mit der Stofflichkeit zu beseitigen, es zielt auch auf eine positivistische Lust am Denken, die mit einer Lust am Sammeln konvergiert, mit der Lust, Ordnung und Herrschaft über die Dinge zu erringen, sie von der eigenen Erfahrung abzuschneiden, sie also zu einer Idee zu *degradieren* und als diese zu *verwalten*. Das ist die andere Seite der Dialektik der Aufklärung, deren Ernst in der Kunst sich zunächst spielerisch zeigt. Noch ist „nicht ... generell darüber zu urteilen, ob einer, der mit allem Ausdruck *tabula rasa* macht, Lautsprecher verdinglichten Bewußtseins ist oder der sprachlose, ausdruckslose Ausdruck, der jenes denunziert“. <sup>41</sup> In dem Maße aber, in dem sich die verwaltete Welt als Medium des Vergessens totalisiert, tut dies auch ihre Kunst, die heute dem ‚Recht‘ des Gemarterten zu brüllen,

41 Adorno: Ästhetische Theorie (wie Anm. 2), S. 179.

zu dem sie sich notwendig in Verhältnis setzen muss, fast nur noch mit popkultureller Distanzierung oder in Form politischen Kitsches begegnen kann.

Auch hier geht es also mitnichten um individualpsychologische Bestimmungen.<sup>42</sup> „Aus der Verdrängung der koprophilen Neigungen“, wäre mit Freud zwar zu formulieren, „entwickeln sich – oder verstärken sich – wichtige Beiträge zur Charakterbildung“.<sup>43</sup> Die ‚phylogenetische‘ Implikation aber ist für das Argument das Entscheidende: Es geht nicht um den Charakter des Künstlers, schon gar nicht um den guten oder schlechten. Es geht darum, wie sich in bestimmter historischer Situation der Charakter von Kunst verändert. Form als „sedimentierter Inhalt“ ist auch bei Adorno streng kulturkritisch im Freudschen Sinne gedacht, nie bezieht sich die Bestimmung nur auf konkrete Werke, das heißt ihren unmittelbaren Entstehungsprozess, sondern immer auch auf die Grundlegung der Form aus den geschichtlichen Tiefenschichten dieses Prozesses.

Zurück nun zu Sol LeWitts Arbeit *Buried Cube Containing an Object of Importance but Little Value*. Das Rätsel des Werks ist nicht zu lösen<sup>44</sup> – der Impuls selbst artikuliert den verdeckten Wunsch, das Werk zu zerstören: Rache an der Herrschaft der Ambivalenz. Es gilt die Struktur des Rätsels zu reformulieren, das heißt seinen Titel, der einen Moment des Produktionsprozesses suggeriert (und selbst einer ist), auf den fotografisch festgehaltenen Vorgang zu beziehen.

Zunächst enthält die Arbeit ein Arsenal analer Elemente: Herrschaft durch Herstellung, Trennung und Zerstörung von Objektbeziehung, Auflösung in Erde, Gewissenhaftigkeit der Ausführung, Arbeitskleidung, die der sorgfältigen und reinlichen des Büros (und auch der Dokumentation, die dieser Sphäre entstammt) entspricht.

Vielleicht ist es sinnvoller, die (durch die Stellung im Werk) offensichtliche Deutung der Begräbnisszene wieder zurückzunehmen. Die Auflösung Kubus = Sarg, Inhalt = Minimal Art, Objekt-von-Wichtigkeit = Verstorbener, Objekt-von-geringem-Wert = Leichnam gelingt *zu* gut. Ein anderer Zugang eröffnet sich nämlich, deutet man die Arbeit als Vergraben eines Schatzes: Kubus = Truhe, Inhalt = Schatz. Schatz im traditionellen Sinn kann es aber nicht sein, weil der Gegensatz von Wichtigkeit und Wertigkeit in ihm nicht zur Geltung kommt. Ein wichtiger Unterschied zum Leichnam besteht in der Rolle der Phantasie. Der Leichnam (wird er nicht durch Wiederauferstehungsphantasien belebt) ist der Phantasie entzogen, die Trauer um den Verstorbenen wird an Ersatzobjekten vollzogen. Der Schatz dagegen bleibt immer präsent als magisches Objekt (Versprechen; Reichtum und dessen Unermesslichkeit; die Allgemeinheit des Äquivalents oder die unbekannte, vielversprechende Herkunft – all das geht auch gut mit Grunbergers Konzept der phallischen Natur des Narzissmus einher): seine Kraft bezieht er aus dem Geheimnis.

42 Was nicht heißt, dass es sich um strukturalistische handelt.

43 Freud: Geleitwort (wie Anm. 23), S. 7.

44 „Das Rätsel selbst ist ein anale Phänomen, denn

Rätsel bedeutet immer anale Falle. Man stellt den anderen vor eine Schwierigkeit, ein Hindernis, während man selbst ganz Herr der Situation ist.“ Grunberger: Vom Narzißmus zum Objekt, (wie Anm. 24) S. 315.

Der Schatz gehört dem Souverän. In der analen Phase ist der Souverän, sagt Grunberger mit Karl Abraham: „das Kind auf dem Thron“<sup>45</sup>, dem Töpfchen. Dort kann es sich „dem eigentlichen Kotobjekt ... wie auch dem Erzieher widersetzen“.<sup>46</sup> Auf diesem „Höhepunkt der anal-sadistischen Phase“, der Allmacht und des *Neins!*, „versucht das Kind jetzt, auf die elterliche Unterstützung zu verzichten, und sich mit einem Schlag als fertiges Individuum zu setzen“, eine Position, die die narzisstische Integrität erhält, indem es „ödipalen Kampf *vermeidet* und stattdessen auf magisch-narzißtische Weise über den ödipalen Rivalen zu triumphieren“ versucht. Hier schlägt die Stunde des Schatzes, den sich das Kind zulegt, „der häufig gleichzeitig versteckt, zur Schau gestellt und eifersüchtig bewacht wird“. Momente, die – natürlich ungleich sublimierter – auch in Sol LeWitts Fotoreihe zu finden sind.

Das wichtigste Charakteristikum tritt nun zu Tage: Der Schatz „besteht paradoxerweise und per definitionem aus *beterogenen, abgenutzten, entstellten, nicht zusammenpassenden und schmutzigen Objekten, die an sich keinerlei Nutzen oder Wert besitzen*. Es scheint nun, daß das Kind den *Abfallcharakter* dieser Objekte durchaus sieht, und mehr noch, daß es diese Eigenschaft für entscheidend hält... Der Ursprung dieser Objekte liegt meistens im Dunkeln; sie sind nicht gekauft, sind keine Geschenke, sie sind vielmehr gefunden, heimlich aufgelesen oder einfach stibitzt worden.“ – „Da der Schatz schließlich von niemandem kommt, ist ein *ödipaler Ursprung* und das damit zusammenhängende System von Objektbeziehungen ausgeschlossen. Weil der Schatz vom Kind geschaffen wurde und seine ‚Erfindung‘ ist, ... kann es sich auf ihn in magisch-narzißtischer Weise projizieren und sich ein eigenes Universum schaffen, in dem es der Herr ist... Wenn der Schatz einmal geschaffen ist und seine Elemente vereinigt, d. h. mit narzißtischer Besetzung ausgestattet sind, dann stellt er ein regelrechtes *Schutzsystem* gegen Kastrationsängste dar.“ Der Einwand: die Qualität des Kubus bestehe doch darin, dass er einheitlich sei; ihm fehle ja, laut LeWitt, „jegliche aggressive Kraft, er impliziert keine Bewegung, er ist die unemotionalste aller Formen“, (zudem sei er vielleicht sogar gegen Bezahlung industriell gefertigt worden und ausgesprochen sauber) beschreibt auf frappante Weise das genaue *Gegenteil* des kindlichen Schatzes. Aber der Schatz darf nicht mit der Schatztruhe verwechselt werden, auch wenn es unmöglich ist, das eine vom anderen zu trennen: Die Truhe ist die Seite des Schatzes, die seine Form zusammenhält und ihn nach außen schützt.

45 Karl Abraham: Psychoanalytische Studien zur Charakterbildung [1925]. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Johannes Cremerius Bd. 2. Frankfurt am Main 1982, S. 108.

46 Wie alle folgenden Zitate: Grunberger: Vom Narzißmus zum Objekt (wie Anm. 24), S. 295 – 317.

Robert Redeker

## Der neue Mensch als Überlebender der zwei Tode der Innerlichkeit<sup>1</sup>

Wir sind an der Schwelle eines neuen Zeitalters angelangt, in dem die Techniken – nicht nur die medizinischen Techniken, sondern auch die medialen, die Unterhaltungsindustrien, zu Techniken der Anthropofaktur, der Menschenerzeugung mutieren. Infolgedessen müssen die Fragen, die die Philosophie in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts für gelöst hielt: die des Subjekts, der Innerlichkeit, des Körpers, – gelöst im Übrigen, indem Sartre fortgewischt wurde –, neu gestellt werden. Neu – das bedeutet: ohne, dass es dafür in Frage käme, wie es der Illusion der Zeitmaschine entspräche, in die Vergangenheit zurückzukehren, sich schlicht und einfach auf Sokrates, Kant oder sonst jemanden zu berufen. Wir wissen nicht, ob die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ die Frage der Literatur ist, aber sie ist auf jeden Fall, wenn man dem späten Kant, dem der *Logik* (1800) folgt, die Frage der Philosophie, sehr viel mehr noch als die Frage ‚Was ist Philosophie?‘, die mit ihr dennoch eng verbunden ist, da sie die Grundlage des kritischen Programms ist, welches sie zu beinhalten scheint. Die Frage ‚Was ist Philosophie?‘, die für Gilles Deleuze, wie man sich erinnert, ebenso *abendlich* wie *gerontologisch* ist,<sup>2</sup> steht vor der letzten Frage der Philosophie, der Frage ‚Was ist der Mensch?‘, und schließt sie mit ein. Diese Frage ist allerdings trügerisch, da sie sich als viel unbeständiger erweist als es scheint. Denn auch wenn man sagen kann, dass der sokratische Imperativ ‚Erkenne dich selbst‘ eine frühe Formulierung der Frage ‚Was ist der Mensch?‘ ist, so bleibt doch das Objekt ‚Mensch‘, von Sokrates bis Kant und danach bis zu uns, unbeständig. Wenn auch das Wort ‚Mensch‘, einbegriffen seine Übersetzungen in verschiedenen Sprachen, immer das gleiche ist, so ist doch der damit verbundene Begriff immer ein relativ anderer, so dass der Mensch immer zugleich der selbe wie auch der andere seiner selbst und als er selbst ist. Folglich ist die Frage ‚Was ist der Mensch‘ eine Mystifizierung, da sie den Eindruck eines unveränderlichen

1 Vortrag, gehalten auf der Konferenz *Die Kunst der Freiheit. Autonomie und Engagement nach Sartre und Adorno* vom 30.9. – 2.10.2011 in Wien.

2 Gilles Deleuze: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris 1991, S. 7. [Anm. des Übersetzers: Für Deleuze ist diese Frage eine, die sich erst im Stadium des Alterns stellt.]



Fortbestehens des Wesens des Menschen erweckt, sich dem denkenden Geist jedoch gleichzeitig als unausweichliche Aufgabe aufdrängt.

Der Frage ‚Was ist der Mensch?‘ inhärent, stellt sich uns die Frage der Innerlichkeit in einem neuen Licht. Diese mochte zuvor wie ein Hindernis, ein Mythos, ein metaphysisch-religiöser Fetisch erscheinen. Durch viele Jahrhunderte hindurch war sie der Name eines inneren Objekts, welches das Objektive und das Subjektive in sich vereinigte, das gleichzeitig inneres Objekt und inneres Subjekt war, nämlich die Seele. Zwar ist die philosophische Erfindung der Seele das Werk Platons im *Phaidon*, ihre zivilisationsgeschichtliche Erfindung, der historische Moment, ab dem sie ihre zivilisierende Wirkung entfaltet, ist jedoch das Werk der Kirchenväter, insbesondere des Heiligen Augustinus. Die Seele ist ein Paradox: ein Fremder, der in mir ist, der nicht ich ist, und der dennoch mein Innerstes, das Herz meines Herzens, das Innerste meines Innersten ist. Die Seele ist gleichzeitig das Fremde und das Innere. Diese Gestalt ist die der Seele im starken Sinn, im ursprünglichen Sinn, die Jahrhunderte hindurch vorherrschend und im christlichen Leben in der westlichen Welt tonangebend war. Dabei verstehen wir ‚stark‘ hier so, wie Nietzsche das Wort gebraucht hat. Man kann über die christliche Seele sagen, was Nietzsche über den barbarischen Körper sagte – und daher sagen wir es gegen Nietzsche, der die Kraft dieser Seele nicht gesehen hat, der nicht gesehen hat, dass diese Seele eine Kraft derselben Art hatte wie die, die er dem barbarischen Körper zuspricht. Im Laufe der Jahrhunderte erlitt diese Seele eine Schwächung, die sie entkräftete, ebenso wie Nietzsche das für den Körper postulierte, was für ihn zum kraftlosen Körper seiner Zeitgenossen führte. Ab dem 19. Jahrhundert verliert die Vorstellung der Seele nach einem langen Prozess, mit der romantischen Literatur, auch mit der Entwicklung des literarischen Tagebuchs (denken wir nur an Amiel), ihren Objektivitätsgehalt, beschränkt sich auf das Subjektive, identifiziert sich mit dem Ich, auf das sie sich zurückzieht. Die von Rousseau im ersten Spaziergang der *Rêveries d'un Promeneur Solitaire* (*Träumereien eines einsamen Spaziergängers*) geprägte Bezeichnung „das Barometer meiner Seele“, die man auch bei Maine de Biran und danach bei vielen anderen findet, und die das literarische und phänomenologische Interesse am eigenen Selbst bezeichnet, bringt diese Reduktion der Seele auf das Ich, ihre Auflösung im Ich, die vollständige Auflösung des Objektiven im Subjektiven, der Objektivität der Seele in der Subjektivität des Ich gut zum Ausdruck. Die Seele und das Ich der Moderne, am Ende des metaphysisch-christlichen Moments der europäischen Zivilisation zu einer Einheit verschmolzen, sind kein Objekt mehr, wobei ihr Blickwinkel ausschließlich der subjektive Blickwinkel ist, während ursprünglich, bei Augustinus, der Blickwinkel der Seele der objektivste aller möglichen Blickwinkel war. Erst am Ende einer langsamen Sinnentleerung kam es also dazu, dass Innerlichkeit gleichbedeutend wurde mit Subjektivität. Die auf die Subjektivität reduzierte Innerlichkeit ist selbstverständlich ein Leichnam.

Die Innerlichkeit ist zweimal gestorben. Der Tod ist Trennung, sagt Platon: etwas bleibt, das langsam verfault, der Körper, etwas entschwindet, voll und ganz lebendig, die Seele. Kehren wir den Sinn des Bleibens und des Entschwindens im Vergleich zu Platon um, doch behalten wir die Vorstellung davon bei. Der erste Tod der Innerlichkeit bedeutet, dass etwas entschwindet, die Seele, die vom Ich verschluckt wird, die zu einem Leichnam wird und etwas bleibt; es befreit sich bei dieser Trennung, diesem Tod, etwas, das sich entfaltet und die moderne Welt entstehen lässt, das Ich. Diese Etappe wurde möglich durch Descartes, ohne dass der Autor des *Discours de la Méthode* sie indessen in die Tat umsetzte: das Ego, das Ich ist etwas, das denkt, das heißt in der cartesianischen Sprache: eine Seele<sup>3</sup>. Doch in dem Versuch der Verschmelzung von Ego und Seele, den Descartes unternimmt, bleibt noch immer die Seele stärker, sie hat die Oberhand, das Ego (das Ich) ist noch nicht in der Lage, die Seele zu verschlingen. Das passiert erst eineinhalb Jahrhunderte später. Was bei diesem ersten Tod der Innerlichkeit entschwindet, ist ihre metaphysische Objektivität, ihr objektiver Teil, die Objektivität der Seele. Was bleibt, ist die Subjektivität. Seltsamerweise verdoppelt sich der Teil, der bleibt, die Subjektivität, das Ich, ab Beginn des 19. Jahrhunderts: Einerseits ist die Subjektivität Gefühl, andererseits wird sie vom Subjekt abgetrennt und zu einem Untersuchungsgegenstand, einem wissenschaftlichen Objekt; diese Abtrennung begründet die gesamte Geschichte der Psychologie. Doch die Objektivität, die sich daraus ergibt, ist keineswegs mehr die starke, innerliche und metaphysische Objektivität, sie ist nur eine äußere, abgetrennte Objektivität, die des wissenschaftlichen Objekts. Bei all den darin enthaltenen Mehrdeutigkeiten sind wir berechtigt, in der Arbeit von Maine de Biran, der sich seit seiner Jugend vorgenommen hatte, eine Experimentalphysik der Seele zu begründen, den Moment zu sehen, in dem diese große Operation stattgefunden hat. In der Zwischenzeit, zwischen dem ersten und dem zweiten Tod der Innerlichkeit, zwischen dem 19. Jahrhundert und uns, hat das Denken Freuds versucht, die Innerlichkeit mit Hilfe von künstlicher Beatmung am Leben zu erhalten. Historisch gesehen wird die Psychoanalyse eines Tages als diejenige erscheinen, die der Innerlichkeit, die im 20. Jahrhundert durch einen zweiten Tod bedroht war, Palliativpflege angegedeiht ließ.

Bei den Techniken, die wir als anthropofaktisch bezeichnen, sind wir gezwungen, die Frage des Menschen radikal neu zu formulieren. Behalten wir das Wort – ‚Mensch‘ – bei, behalten wir die vierte Frage Kants bei (nach den drei anderen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?), „Was ist der Mensch?“, wohlwissend, dass wir unter dieser Vokabel nicht mehr genau dasselbe verstehen wie Sokrates, wie Kant, wie Marx, wenn sie vom Menschen sprechen (etwa wenn der Autor des *Kapitals* das Wesen des Menschen mit der Arbeit identifiziert). Es ist wichtig, festzuhalten, dass die gegenwärtige Erzeugung des Menschen sich von allen politischen Wahnideen über den neuen

3 René Descartes: *Méditations Métaphysiques* [1641]. Oeuvres et Lettres. Paris 1999, S. 277.

Menschen unterscheidet, die im 20. Jahrhundert von Bedeutung waren. Diese neue Form des neuen Menschen – die wir in einem kürzlich erschienenen Buch *Egobody*<sup>4</sup> genannt haben – hat mit den politischen Mythen vom neuen Menschen nichts zu tun. Er stellt nicht die x-te Fassung davon dar, er ist etwas anderes, etwas völlig Neues. Der heutige Mensch organisiert seine Existenz gemäß einem neuen Verhältnis zum Körper. Wir leben in der Zeit von Anti-Aging-Cremen, Viagra, Stammzellen, Transplantationen von Gesicht, Händen, Penis, Hornhaut, einer Zeit, in der Nahrungsmittel in der Werbung und in den Supermärkten mit pharmazeutischen Argumenten angeboten werden. In nächster Zukunft werden komplexe Organe wie Autobestandteile, oder wie Chips in einem Computer, ausgetauscht werden können. Bauteile und Chips – das ist die Zukunft unserer Organe! Dieses Wesen behandelt auch sein Ich – den Gegenstand der Psychologie und der Psychoanalyse – so, als ob es sich um seinen Körper handelte, und verschmilzt es mit diesem. Für unsere Zeitgenossen ist der Körper dasselbe wie der Marxismus für Sartre: „der unüberwindliche Horizont unserer Zeit“. Genauer gesagt: der unüberwindliche Horizont der Zeit, des Lebens.

*Egobody* bezeichnet also den Mann oder die Frau, der/die seinen/ihren Körper für sein/ihr Ich hält. Wie kann man diesen Körper charakterisieren? Für den modernen Mann und die moderne Frau ist er das Ein-und-Alles der Existenz, nichts übersteigt ihn. Er verstellt den Horizont. Das Ich transzendiert ihn nicht, sondern identifiziert sich mit ihm. Er kann mit Hilfe von Ersatzteilen erneuert, repariert werden. Er ist auch mit einer Vielzahl von Kabeln oder elektromagnetischen Wellen an Prothesen angeschlossen, die unablässig von für diese Art von Erzeugung bestimmten Industrien produzierte Unterhaltung auf ihn ausgießen. Diese Prothesen sind seine Fortsetzung: Telefonzentralen, Fernsehkanäle, Internet-Server. Über diese Prothesen wird der heutige Mensch unablässig mit Transfusionen (Informationen, Bildern, Musik) versorgt (die TV-Nachrichtenkanäle senden ebenso wie die Sportkanäle rund um die Uhr). Das neue soziale Netzwerk Twitter bringt diese ständige Verbindung zu einem noch niemals erreichten Grad. Dabei ist Folgendes festzuhalten: Entgegen der weit verbreiteten Behauptungen über die Einsamkeit des *Homo numericus*, der *Geeks*, zeigt die Beobachtung im Gegenteil, dass der heutige Mensch stärker verbunden, stärker angebunden ist als jemals zuvor, als würde sich durch die Informatik eine neue holistische Zukunft für ihn abzeichnen, die sich heute als Cyberspace darstellt. Auf jeden Fall ist die anthropologische Auswirkung dieser technischen Mittel gewaltig, sie verändern den Menschen zutiefst, strukturieren seinen Körper und gestalten seine Psyche neu. Die Zukunft des Menschen scheint sich so darzustellen: ein ab- und wiederaufbaubarer Körper aus Fertigteilen, der immer wieder repariert werden kann, ein Ikea-Körper. Der behinderte südafrikanische Sportler Oskar Pistorius (*behindert* ist nicht das passende Wort, sagen wir lieber,

4 Robert Redeker: *Egobody*. Paris 2010.

*neu zusammengesetzt*, eine Mischung aus Natur und modernsten Technologien), der mit zwei Ersatzbeinen läuft und fähig ist, es mit hochrangigen gesunden Läufern aufzunehmen, stellt die Vorschau auf diesen zukünftigen menschlichen Körper dar. Wir sehen, dass dieser Körper etwas völlig Neues ist: Es ist weder der natürliche Körper noch „das Grab der Seele“, von dem Platon sprach, ebensowenig wie der Leib der Auferstehung in den Evangelien. Dieser vorgefertigte Körper, dieser Ikea-Körper, der sich vom ererbten Körper entfernt (der Körper jedes Einzelnen war immer, in allen Zivilisationen, eine Mischung von Natürlichem und Sozialem), der sich als neuer Körper des Menschen darstellt, dieser technische, oder eigentlich genauer: technologische, Körper – nennen wir ihn, um seine radikale Neuheit aufzuzeigen, den *Body*. Der neue Körper ist der völlig restlos in dem Raum, den Jacques Ellul das „Techniksystem“<sup>5</sup> nannte, integrierte Körper.

Nicht nur ein neuer Körper entsteht auf den Ruinen der Seele und des Ich, sondern auch eine neue Funktion: das Mentale. Dieser neue Mensch einer neuen Art hat keine Seele mehr, der neue Mensch hat kein Ich mehr: er hat ein *Mentales*<sup>6</sup>. Das Mentale tritt bei ihm an Stelle der ‚Psyche‘. Das Mentale beim neuen Menschen ist die Entsprechung dessen, was die Seele und das Ich bei früheren Menschheitsformen waren. Max Stirner stellte einst eine Identität auf zwischen dem, was er „das Ich“ und dem, was er „den Menschen“ nannte: „Mensch und Ich sind synonym“, sagte er.<sup>7</sup> Heute wäre es angebracht, von einer Identität zwischen dem Ich (Ego), das sich immer stärker auf das schlicht Mentale zurückzieht, und vom neuen Körper (*Body*), der das Ich auslöscht, zu sprechen. Dieser neue Körper ist das Grab des Ich, wie für Platon, im *Phaidon*, der Körper im allgemeinen das Grab der Seele war. Das Mentale ergibt sich aus dieser Auslöschung des Ich im neuen Körper. Das Mentale ist gleichzeitig die Reduktion der psychischen Funktionen auf einen Muskel und die Reduktion des verblichenen Ich und der verblichenen Seele auf einen Muskel. Dieses Mentale wird bisweilen als ‚Gewinner‘, bisweilen als ‚Verlierer‘ eingestuft; das heißt, das Mentale garantiert die Ausformung des psychischen Lebens des Menschen durch den Leistungssport. Das Mentale, das Sporttrainer und manipulierende Personalchefs so hochschätzen, ist von diesem neuen Körper nicht getrennt, es ist eher eine Funktion desselben.

Der aus Prothesen zusammengesetzte Egobody-Körper ist eine technische Realität. Er strebt nach Unsterblichkeit: die der Maschinen, bei denen man nach und nach Teile ersetzt, bei denen man regelmäßig Teile erneuert (wie man zum Beispiel eine Festplatte neu formatiert). Der „Maschinenkörper“ bei Descartes war eine zum besseren Verständnis der Natur bestimmte Metapher. Für den modernen Menschen ist der technische Körper keine Metapher, er ist gelebte Realität. Daraus erfolgt eine Neuformulierung

5 Jacques Ellul: *Ellul par lui-même*. Paris 2008. S. 105 – 111.

6 Anm. des Übersetzers: Der Autor spielt hier darauf an, dass ‚le mental‘ im Französischen als Bezeichnung für seelisch-geistige Selbstkontrolle, ausgehend zu-

nächst vom Sport, vom Positiven Denken der Esoterik und von Motivationstechniken in der Wirtschaft, sehr gängig geworden ist.

7 Henri Arvon: *Stirner*. Paris 1973, S. 156.

der Hoffnung auf Unsterblichkeit. Es ist keine spirituelle Sehnsucht nach Unsterblichkeit – wie die Sehnsucht nach Unsterblichkeit in Platons *Gastmabl*. In allen Kulturen musste man durch den Tod hindurch gehen, um zur Unsterblichkeit zu gelangen (die meistens die der Seele war). Der Tod war das Nadelöhr zur Unsterblichkeit. Die christliche Auferstehung verlangt ebenfalls diesen Durchgang durch den Tod. Der heutige Mensch mit dem technischen Körper will eine Unsterblichkeit, die sich den Durchgang durch den Tod erspart. Wir erziehen unsere Kinder in dieser Sicht, da wir sie so erziehen, als ob sie unsterblich wären, indem wir sie vom Tod fernhalten, der in den Rang einer Fiktion für die Bildschirmsphäre, für Videospiele und Mangas verwiesen wird, in der Unkenntnis der Möglichkeit ihres eigenen Todes. Und in der Unkenntnis der Wirklichkeit des Todes und seiner Deutung. Eine neue Bilderwelt hat sich durchgesetzt und wirkt sich auf unsere Erziehungsmethoden aus: Der Tod eines Kindes, der – obwohl er lange Zeit die Norm war – ein selten gewordener Unglücksfall ist, erscheint unseren Zeitgenossen als ärgste aller Ungerechtigkeiten, als absolutes Skandalon. Es ist wichtig, auf die Eigenart dieses heutigen Unsterblichkeitsglaubens hinzuweisen: Er vollendet das religiöse Denken nicht, setzt es nicht fort, sondern stürzt es um. Die allermeisten religiösen Bewegungen bieten Formen der Unsterblichkeit nach einem Durchgang durch den Tod an, der dadurch den Status einer Initiationserfahrung bekommt. Die heutige implizite Utopie von der Unsterblichkeit schließt diesen Durchgang durch den Tod aus. Sie träumt von der Unsterblichkeit *ante mortem*, die nicht durch das Nadelöhr des Todes hindurchgeht, und lehnt die von den Religionen angebotene Unsterblichkeit *post mortem* ab. Das Ziel dieser Utopie schlägt die Erkenntnis der Absurdität einer Unsterblichkeit im Raum, dem Raum der Entropie, in den Wind. Folglich ist diese Utopie die einer (in den Augen des Logikers lächerlichen, da ein begrifflicher Widerspruch) immanenten, nicht einer transzendenten Unsterblichkeit, wie es das von Augustinus im letzten Buch (XXII) des *Gottesstaats* beschriebene ewige Leben ist, in dem „nun auch die Menschen erlangen, was den heiligen Engeln nie verlorenging“<sup>8</sup>. Es ist eine durch die Industrie (die Medizin, den Sport, die Chemie) und nicht durch spirituelle Anstrengung erhaltene Unsterblichkeit. Eine Unsterblichkeit, die des ‚Anteils der Engel‘<sup>9</sup> beraubt ist.

Die Medizin und die Chirurgie bringen die Tendenz zum Vorschein, an die Stelle des ererbten Menschen einen reparierbaren Menschen zu setzen, dessen Teile man austauschen kann, einen erneuerbaren Menschen (was durch den Einsatz von Stammzellen möglich werden dürfte). Am Horizont kommt ein völlig aus Ersatzteilen bestehender Mensch auf uns zu, der den Platz des ererbten Menschen einnehmen kann, wie ihn die Natur und die Geschichte hervorgebracht haben. Der südafrikanische – mit dem

8 Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat (*De civitate dei*). Aus dem Lateinischen übertragen v. Wilhelm Thimme. Hrsg. v. Carl Andresen, Buch 11 – 22, S. 747.

9 Anm. des Übersetzers: Hierbei handelt es sich um ein Wortspiel: *La part des anges* ist im Französischen (wie

übrigens auch im Englischen als *angels' share*) ein feststehender Ausdruck, der aus der Alkoholherstellung stammt und dort den Anteil von etwa Wein oder Whisky bezeichnet, der während der Lagerung im Fass verdunstet.

Etikett ‚behindert‘ versehene – Sportler Oskar Pistorius, der bei den Leichtathletik-Weltmeisterschaften im Sommer 2011, in Daegu, in Korea, die 400 Meter mit den sogenannten Gesunden gelaufen ist – zeigt sich nicht als Mensch, dem etwas fehlt, als eingeschränkter Mensch, sondern als der Mensch von morgen, bei dem man Teile beliebig auswechseln kann. Behindert – sagen wir es noch einmal – ist nicht das zur Bezeichnung von Pistorius geeignete Adjektiv. Für sich ganz allein als Individuum ist er die zukünftige Art, der Prototyp und das Modell der Gattung.

Hinter der Reparierbarkeit, der Erneuerbarkeit, der Austauschbarkeit der Organe zeichnet sich die Tendenz zur Unsterblichmachung ab. Ihr Horizont ist der Tod des Todes. Die heutige Rolle der Kosmetik besteht gewiss darin, die Ankunft des Todes zu vertuschen, mit Licht zu verbergen, einem falschen Licht von falschen Gestirnen, womit die Kosmetik zu einem falschen Kosmos wird, zum Schatten des Todes, der sich auf jedes Gesicht legt, denn, wie es Bossuet wunderbar gesagt hat, „der Tod trübt den Glanz aller Dinge“<sup>10</sup>. Die Kosmetik: sie spiegelt das Weiterbestehen des Glanzes vor, klebt Licht auf diesen matten Schatten, der mit der Zeit das Gesicht immer mehr zudeckt, und der der Schatten des Todes ist. Aber es geht noch viel weiter in unserer Zeit: Die Rolle der Kosmetik besteht vor allem darin, den Körper in einen unsterblichen Körper zu verwandeln, zumindest in einen von unsterblichem Anschein. Jahrtausende hindurch bestand die Rolle der Kosmetik darin, die Schönheit hervorzuheben; heute besteht sie sowohl darin, das Nahen des Todes zu maskieren (in diesem Sinn ist die heutige Kosmetik eine Thanatopraxie) als auch Unsterblichkeit vorzutäuschen, den Körper wie einen unsterblichen Körper zu schminken. Anti-Aging-Cremen, Collagen, Viagra. Sportstars und Pornostars, Topmodels – wir können nicht sagen *verkörpern*, weil es sich um Bilder handelt, denen die fleischliche Konsistenz fehlt, sondern *stellen* diesen Tod des Todes, diese Unsterblichkeit *symbolisch und bildlich dar*.

Untersuchen wir zwei der Instrumente dieser Anthropofaktur: den Sport und das Medikament Viagra. Es handelt sich dabei nicht um harmlose Gegenstände; sie gestalten den Menschen und seinen Horizont völlig neu. Wir begegnen in ihnen zugleich den Mythen, die diesen neuen Menschen organisieren, strukturieren (Mythos der Erneuerung, Mythos des unendlichen Wettkampfes, Mythos der Jugendlichkeit, Mythos der Unsterblichkeit) und den diesen Mythen angepassten Techniken.

Beginnen wir mit dem Sport. Das Wesentliche dabei ist, den Sport im Sinne eines neuen anthropofaktischen Systems zu untersuchen: Ausgehend von einem bestimmten menschlichen Stoff, einer Form, zu der der Mensch im Verlauf mehrerer Jahrtausende gelangt ist, eines bestimmten Zustands der Menschheit, hat der Sport nunmehr die Aufgabe, eine neue Form der Menschheit zu erzeugen, die einheitlicher, gleichförmiger ist. Der Elitesport erfüllt im Rahmen dieser Anthropofaktur die doppelte Rolle

10 Jacques Bénigne Bossuet: *Second Panegyrique de saint François de Paule* [1660]. Œuvres. Paris 2007, S. 559.

der Vorlage und des regulierenden Ideals. Der Massensport erfüllt den Zweck, eine größtmögliche Menge von Menschen in diese ursprünglich elitäre Form zu pressen. Der Sport ist, mittels Prozeduren wie etwa der Vermassung der Emotionen, für die Erzeugung eines gewöhnlichen, auf der ganzen Welt gleichen neuen Menschen zuständig. Indem er auf die Produktion eines bestimmten Menschentypus abzielt, ist der Sport – da wir mit Auguste Comte, der dies als erster als Axiom formulierte, von der Annahme ausgehen, dass keine Gesellschaft ihr Fortbestehen sichern kann, ohne von einer spirituellen Macht gehalten zu werden<sup>11</sup> – die neue weltweit wirksame *spirituelle Macht*. Dieses anthropofaktische Wirken des Sports, das dem vom Sport entwickelten anthropologischen Entwurf innewohnt, unterteilt sich, nach dem Vorbild einer Industrie, in zwei Handelszweige: die Fabrikation des Körpers (die *Somafaktur*) und die Fabrikation des Geistes (die *Psychofaktur*). Die Fabrikation des Körpers ist die eines Körperersatzes (dessen, was die Menschen bis zu unserer Zeit Körper genannt haben) und eines Geistersatzes (dessen, was die Menschen und die Philosophen bislang Seele genannt haben), ‚das Mentale‘. Was ist ein Sportler? Die Schablone eines Menschen ohne Körper und ohne Seele, ohne Körper und ohne Geist, die man für die große Masse der Menschen verallgemeinern möchte. Er ist das Modell des entseelten Menschen, der in den Einkaufspassagen der Großsupermärkte herumspaziert und sich in den Lofts der Tele-Realität räkelte. Die Psychofaktur des Sports setzt allen Fleiß daran, den Geist durch das ‚Mentale‘ zu ersetzen (die Fähigkeit zu denken in einen Muskel zu verwandeln, wie einen Muskel den Willen und den Wunsch zu siegen, zu trainieren), während die Somafaktur an der Fabrikation eines einzigen Körpermodells arbeitet, nach dem alle Menschen nach einer gewissen Zeit geformt werden sollten. *Versportlichung* bedeutet, dass das Sportereignis nunmehr die Existenz der Menschen strukturiert. Es bleibt ihnen nichts Äußerliches. Es ist kein harmloser Unterhaltungskonsum. Niemand kann ihm entkommen. Niemand auf der Welt hat mehr die Freiheit, nicht zu wissen, wer Michael Schumacher, Lance Armstrong und Zinedine Zidane sind. In jedem x-beliebigen Lokal, in der Kaffeepause in den Unternehmen, nach dem Essen in der Familie kreisen die Gespräche nunmehr obsessiv um den Sport. Führungskräfte in Politik, Wirtschaft und Verwaltung reißen diejenigen, die ihnen unterstellt sind, durch die Verwendung sportlicher Metaphern mit. Oft benutzen sie sogar das Brüllen und die Gestik der Sporttrainer. So üben sie, während sie selbst von der Bilderwelt des Sports beherrscht werden, ihre Macht auf die Seelen und Körper aus. Die Anthropofaktur formt gleichermaßen das Innere, die unsichtbare Seite der Menschen (indem sie die Gleichförmigkeit der Innerlichkeiten sicherstellt, oder besser der Ersatz-Innerlichkeiten, das Klonen der Bilderwelten als Grundlage des Massenkonformismus) wie das Äußere, das Aussehen, den Körper (Bodybuilding- und Fitnesszentren, Jogging etc.). Aus dieser doppelten

11 Auguste Comte: *Considérations sur le pouvoir spirituel* [1825]. In: Ders.: *Du Pouvoir spirituel*. Paris 1978, S. 285.

Bearbeitung kommen die derzeitigen Ersatzformen der Seele und des Körpers: das Mentale und der Body, der neue Körper.

Kommen wir nun zum Viagra. Der von Viagra fantasierte Körper ist nicht irgendeine Art von Körper. Es ist ganz und gar nicht der Körper, wie ihn die Menschen seit Jahrtausenden besitzen, kurz: es ist nicht der gewöhnlich – und teilweise fälschlich, da jeder Körper auch ein kulturelles Gebilde ist – als ‚natürlich‘ bezeichnete Körper. Dieser Körper, der ererbte Körper, war das Gefäß von Krankheiten wie auch der Körper, dem man Pflege und ärztliche Behandlung zuteil werden ließ. Er wurde in einer Reihe von Bezügen gedacht, die manchmal die Form eines Gegensatzes annahmen: Bezug zu einem Geist, zu einer Seele, zu den Ahnen, zu einem Stamm, zu den Artgenossen, aber auch Bezug zur Zeit und zum Tod. Er wurde in seiner Gebrechlichkeit, seiner Schwäche, seiner Hinfalligkeit gesehen. Der Körper im Zeitalter von Viagra erlebt und fühlt sich als unbesiegbar. Es handelt sich um einen Körper, der das Bedürfnis nach einem Gegensatz zu sich selbst, der aus einem anderen ontologischen Stoff als dem Raum bestünde, hinter sich gelassen hat, um in der Existenz auszuharren. Mit anderen Worten – der Körper im Zeitalter von Viagra ist ein in der Menschheitsgeschichte völlig neuer Körper. Es ist ein neuer Körper, dessen Umrissen man im Pornofilm, in der Werbung und im Event-Sport begegnen kann. Es ist nicht der Körper Platons, den die Seele verlassen kann, es ist nicht der Körper Aristoteles', dessen Seele die Form ist, es ist nicht der ‚eigentliche Körper‘, über den Maine de Biran nachdachte, und es ist auch nicht der Maschinenkörper Descartes'. Es ist der Apparat-Körper. Weder der Körper als Grab der Seele, noch der Maschinenkörper, sondern der Apparat-Körper! Der Apparat-Mensch erspart sich den freien Willen. Die Freiheit hat sich in Luft aufgelöst, weil man vor dem Geschlechtsakt weiß, dass ‚es funktionieren wird'. Die Freiheit setzt die Ungewissheit voraus. So eliminiert Viagra sowohl den Willen als auch die Freiheit aus der Sexualität. Das pornografische Kino ist kein sexuelles Kino.

Dieser neue Körper, ohne Seele, ist auch ohne Ich: entseelt und ent-icht. Genauer gesagt: die Seele und das Ich, die Psyche und das Ego sind nicht mehr vom Körper zu trennende Instanzen. Es handelt sich um einen Körper, der die Seele und das Ich in sich aufgenommen hat. Was ist oder was war das Ich, wenn nicht der Ort des Aufruhrs der Identität, des Zitterns? Der angstvolle Dialog Sören Kierkegaards zwischen dem Ich und den Evangelien veranschaulicht diese Verwandtschaft zwischen dem Ich und dem Zittern. Nach dem Philosophen aus Kopenhagen gilt, „daß das Selbst nicht durch sich selbst in Gleichgewicht und Ruhe kommen oder sein kann“<sup>12</sup>. Nichts spricht dagegen, die in *La Agonia del Cristianismo* dargelegte These von Miguel de Unamuno über den Glauben als Agonie auf das Ich anzuwenden; anders ausgedrückt: das Ich ist Agonie – Kampf und Zweifel. Viagra löscht diese das Ich konstituierende Unruhe aus, die in

12 Sören Kierkegaard : Die Krankheit zum Tode. In: Wiederholung. Der Begriff der Angst. Hrsg. v. Hermann Ders.: Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Diem und Walter Rest. München 1976, S. 32.



der Sexualität ihr Kreuz fand; dadurch entpsychologisiert und ent-icht es die Sexualität. Indem es ihr vorenthält, ihr Kreuz tragen zu müssen, entkreuzigt es sie – das heißt zum Leidwesen all dessen, was wir zum Beispiel durch Bataille über das Heilige der Sexualität wussten – und enthumanisiert es sie. Genauer gesagt: Viagra desexualisiert die Sexualität, insofern als die Sexualität, wie alle anderen Aktivitäten des menschlichen Ich, Unruhe und Ungewissheit bedeuteten, durch diese Unruhe und diese Ungewissheit definiert wurden. Das heißt also, dass Viagra die Welt einer entpsychologisierten, ent-ichten, entkreuzigten Sexualität einläutet, die kein Kreuz mehr ist und letztlich, da die menschliche Sexualität die Unruhe schlechthin ist, einer desexualisierten Sexualität. Mit anderen Worten: die durch Viagra zur Vernunft gebrachte Sexualität ist mit dem gleichzusetzen, was sich im Pornofilm zur Schau stellt, was alles andere als Sexualität ist (diese ist tatsächlich die große Abwesende in dieser Art Film).

Kehren wir zur platonischen Definition des Todes als Trennung von Seele und Körper zurück. Das ist die heutige Situation, nur umgekehrt. Was von der Innerlichkeit übrig blieb, nämlich die Subjektivität, das Ich, dieser historische Rest der Seele, verschwindet, es bleibt nur noch der Körper. Ja, der Körper bleibt allein in der Wüste zurück, als Ergebnis der Dislokation des Menschen, welche die eigentliche Geschichte des Okzidents bildet. Doch hier kommt es darauf an, auf die Frage, die die Zeitschrift Jean-Marie Brohms in den 1970er Jahren stellte: „Welcher Körper?“ eine Antwort zu geben. Dieser übrig bleibende Körper macht eine Verwandlung durch, die ihn dem ererbten Körper entfremdet. Es ist ein Körper ohne Anderes, ohne Begleitung, ohne etwas anderes, das in ihm wohnt, ohne Doppel, ohne Futter, ohne doppelten Boden und doppelte Decke.

Der Egobody, das ist das zweite Ende der Innerlichkeit. Das erste war, wie wir gesehen haben, die Aufnahme der eigentlichen Objektivität in die Innerlichkeit; die durch die Subjektivität vom Ich unterschiedene Seele, die mit dem Ich verschmolzene Seele, das mit dem Psychologischen verschmolzene Spirituelle. Es zieht sich über die ganze Dauer des 19. Jahrhunderts hin. Dabei ist festzuhalten, dass Maine de Biran selbst, als Hauptvertreter der Reduktion der Seele auf das Ich, sich der Gefahren dieser Haltung bewusst war und, um sich dagegen zu verwehren, am Ende seines Lebens seine Theorie des „dritten Lebens“ entwarf, des spezifischen Lebens der Seele. Es ist sehr bemerkenswert, dass Maine de Biran bei seiner Definition der „wahrhaftigen Liebe“, die das Klima ist, in welches das dritte Leben eingetaucht ist, diese eine „nicht mit Subjektivität vermischte Liebe“ nennt. Darauf ist zu bestehen: nicht mit Subjektivität vermischt. Als hätte dieser gewaltige Philosoph, dessen Beitrag zum ersten Tod der Innerlichkeit entscheidend sein würde, nichtsdestotrotz doch wahrgenommen, dass die Seele Objektivität ist. Doch das Ergebnis dieser ganzen Geschichte ist das folgende: die Innerlichkeit ist entspiritualisiert, eingeschlossen in der Psychologie, die in den Rang einer Wissenschaft gehoben wird. Das Barometer, das Maine de Biran auf die Seele anzuwenden trachtet,

ist ein wissenschaftliches Instrument, vergessen wir das nicht. Das zweite Ende hängt mit der Absenkung des Ich, des Psychologischen auf den Körper zusammen – und unter diesem Wort Körper verstehen wir etwas anderes als den ererbten Körper, wir verstehen darunter den erneuerbaren, aus Ersatzteilen bestehenden Körper, der auf eine Form der Unsterblichkeit ausgerichtet ist, der an dessen Stelle getreten ist – das heißt also auf das Biomechanische, Biokybernetische, Biodigitale. Dennoch, außer wenn man die Literatur mit der Geschichte der Innerlichkeit gleichsetzen wollte – was im 19. und 20. Jahrhundert nur sehr punktuell der Fall war – bedeutet dieses zweite Ende nicht das Ende der Literatur. Diese kann auch sich der verlorenen Innerlichkeit bemächtigen, über die Art dieser Innerlichkeit schreiben, in einer Perspektive des Widerstands gegen die Verflachung des Menschen auf die einzige Dimension des fabrizierten Körpers, des Egobody-Metakörpers.

*Übersetzung von Margret Millischer und Joel Naber*

## Body und Burka

Als Egobody bezeichnet Robert Redeker den Menschen, der seinen Körper für sein Ich hält. Das Ich transzendiere ihn nicht, sondern identifiziere sich mit ihm, gibt sich demnach selbst auf. Der aus Ersatzteilen bestehende Körper sei auf eine Form der Unsterblichkeit ausgerichtet, an deren Stelle er getreten ist. Damit wird er, so ließe sich an Redeker anknüpfen, zum alltäglichen, massenhaften Ausdruck der Verdinglichung, wie sie sonst hochspezialisiert das wissenschaftliche Denken besorgt. Das bedeutet aber: es handelt sich bei diesem Körper um eine Bewusstseinsform, deren Elemente und Ursprünge eigentlich an der Kulturindustrie abzulesen wären, nicht am Gebrauchswert der Prothesen und medizinischen Apparate. Soweit er ein Glücksversprechen beinhaltet, nämlich: nicht verletzbar zu sein und nicht sterben zu müssen, verliert aber auch, was nicht Bewusstsein werden kann, der wirkliche, eigene Leib, an Bedeutung, und es stellt sich an ihm ein ähnlicher Zusammenhang wie zwischen Jenseitsvorstellungen und Asketismus in den Religionen her: Die Erfüllung im Jenseits beziehungsweise auf dem Bildschirm ersetzt die Erfüllung im Diesseits beziehungsweise im eigenen Leben.

Doch Redeker bricht die Reflexion ab, noch ehe sich diese Fragen stellen. Er zählt allerlei technische Möglichkeiten auf, die den Körper selbst leistungsfähiger und ausdauernder machen, setzt dabei aber durchwegs medizinische Mittel und kulturindustrielle Darstellungsweisen gleich, und als Paradigma führt er schließlich den behinderten südafrikanischen Sportler Oskar Pistorius an. Nicht aber das Bewusstsein der ‚Sportwelt‘ von seinem Körper, das als falsches zu kritisieren wäre, sondern der Körper selbst wird als falscher kritisiert: „Dieser vorgefertigte Körper, dieser Ikea-Körper, der sich vom ererbten Körper entfernt“, sei der „restlos“ im Raum – Raum verstanden als Techniksystem – „integrierte“ Körper. Nicht das Ich löscht sich selbst aus, sondern der neue Körper löscht es aus. Der Apparat-Mensch erspare sich den freien Willen. Genau das möchte Redeker auch an dem besonders populär gewordenen Potenzmittel erkannt haben.

Die Natur wird jedoch nicht erst vom Apparat-Menschen beseitigt, sie scheint in dieser Philosophie des Egobody von vornherein zu fehlen. Denn die Frage, inwiefern

sie durch Prothese oder Technik nicht ersetzt zu werden vermag, und zwar sowenig wie die Freiheit des einzelnen, stellt sich Redeker nicht. Von Sartre übernimmt er die Kontingenz all dessen, was als Natur zu betrachten ist; aber diese Kontingenz wird als etwas aufgefasst, das völlig von der Technik substituiert werden könnte. Darin zeigt sich eine gewisse Nähe zum Heideggerschen Technikbegriff, der im Grunde nichts anderes will, als das Kapitalverhältnis ohne Natur zu denken. Das Erkennungszeichen einer solchen, von Heidegger nicht loskommenden Technikkritik ist im Übrigen, dass zwischen Kulturindustrie und Technik nicht mehr unterschieden wird, das heißt die Imaginationen der Kulturindustrie, die ein Dasein ohne Leib gerade durch Darstellung des Leibs versprechen, werden für bare Münze genommen.

Dieselbe Problematik wie bei Redecker ließe sich nicht zufällig an der Technikkritik entronnener Heidegger-Schüler wie Günther Anders (*Die Antiquiertheit des Menschen*) oder Herbert Marcuse (*Der eindimensionale Mensch*) zeigen, nur dass Marcuse wenigstens durch die Triblehre der Psychoanalyse einen Begriff von Natur gewinnen konnte. Symptomatisch dafür, dass Redeker in Heideggers Ontologie verstrickt bleibt, ist umgekehrt die Abwertung der Psychoanalyse: Sie werde eines Tages als Palliativpflege der Innerlichkeit erscheinen; und die Triblehre wird von Viagra erledigt.

Damit steht Redeker in Frankreich nicht allein. Er ist in bestimmter Hinsicht vielleicht nur konsequenter, formuliert bloß schmuckloser und geradliniger, worauf auch Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut und andere, die mit einigem Recht als französische Neokonservative betrachtet werden können, immer wieder rekurrieren. Zugleich erscheint der Begriff des Egobody wie das einzig folgerichtige kulturpessimistische Pendant zum maoistischen Platonismus des Alain Badiou, von dem übrigens noch 1996 in *Les Temps modernes* ein Text publiziert wurde, jener von Sartre gegründeten Zeitschrift, die Redeker zusammen mit Lanzmann und anderen redigiert. Wenn Badiou jedoch „die Furcht vor dem Tod als einzige Leidenschaft“ und die Reduktion der Menschen auf „ihre tierische Natur“ verachtet, die er dem demokratischen Materialismus unterstellt, erblickt er den Konsum der Warenwelt, der all dies beinhaltet, nicht als Gefahr fürs Individuum, wie Redeker, sondern im Gegenteil als Blockade für den Kampf des Kollektivs. Mag er sich noch so sehr auf Platon und dessen Trennung der Seele vom Leib berufen, in Wahrheit ist Badiou's Denken Verrat auch an dieser Philosophie, da er die Seele als Identität der Masse denkt; mit Freud gesprochen: als Ersetzung des Überichs, wie es dem einzelnen Individuum zukommt, durch die Identifikation der Massenindividuen in ihrem Ich. Für Redeker hingegen gibt es offenbar nur den Weg zurück zur Innerlichkeit, zur Objektivität der Seele im Sinne Platons, die immer die des einzelnen Individuums sein muss und die Einheit von Überich und Ich ausmacht; er ist der Verteidiger dieser Innerlichkeit, die Badiou verabscheut, weil sie allein Besinnung gegenüber dem Kollektiv möglich erscheinen lässt.

So war es nur eine Frage der Zeit, dass der Gegensatz offen hervortrat: In *Les Temps modernes* wurde der Disput mit Badiou 2005 und 2006 von Claude Lanzmann, Jean-

Claude Milner und Éric Marty ausgetragen, wobei der mittlerweile manifest gewordene antisemitische Impetus dieser Art von ‚Platonismus‘ im Vordergrund stand; Redeker selbst präsentiert auf seiner eigenen Website eine knappe, scharfe Abrechnung mit Badiou's maoistischer und pseudo-hegelianischer Rechtfertigung der entfesselten Barbarei, verfasst von Jean-Marie Brohm und Marc Perelman. Darin wird die Erkenntnis, dass Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus mit der Grundlage seines Denkens zu tun hat, zum Kriterium von Vernunft und politischer Urteilskraft. Und während Badiou das Verbot der Burka in Frankreich mit perfiden Argumenten missbilligt, tritt Redeker unter Lebensgefahr dafür ein, denn es handle sich bei diesem Kleidungsstück, wie er sagt, um ein „ambulantes Gefängnis“. Bemerkenswerterweise muss Redeker mit bestimmten Voraussetzungen seiner Philosophie des Ego-body brechen, um zu dem Urteil zu kommen: Für ihn nämlich definiert sich das Menschsein durch das Gesicht; die wechselseitige Anerkennung als Personen durch die Reziprozität der Gesichter. Das Gesicht ist nur ein besonderer, gleichsam gesteigerter Ausdruck davon, dass Seele und Leib in letzter Instanz als Einheit gedacht werden müssen, aber in ihrer Trennung, ohne eines vom anderen abzuleiten; dass der Leib nicht wirklich ersetzbar ist, nur seine Körperteile. Ersetzbar erscheint er nur in der Kulturindustrie und im Bewusstsein des Massenindividuum, das seinem Führer folgt. Sie sind der wahre Ego-body.

*Gerhard Scheit*

## Redekers Platonismus

Was ist oder was war das Ich, wenn nicht der Ort der Identitätsstörung, des Zitterns?

Robert Redeker

Platon dem Idealismus zuzurechnen, ist natürlich vollkommen korrekt. Ihm verdankt diese Kategorisierung schließlich Inhalt und Begriff. Falsch aber ist es, dessen Idealismus einem Materialismus gegenüber zu stellen, der den Fehler allen Idealismus darin erkennen will, die Wirklichkeit statt von ‚Materie‘ determiniert als vom Denken konstruiert begreifen zu wollen. Wer das unter Idealismus versteht, kritisiert nicht diesen, sondern bestenfalls den Solipsismus oder Narzissmus. Philosophisch ernster zu nehmen sind dagegen Auffassungen, die wissen, worum es dem Idealismus seit Platon wirklich geht, und behaupten, sie hätten ihn überwunden. Da ist zum einen die Existenzialontologie in der Nachfolge Heideggers zu nennen<sup>1</sup> und zum anderen das positivistisch-wissenschaftliche Denken. Ersteres außen vor gelassen: gleichgültig wie Wissenschaft sich selbst begreift, ob als ‚materialistisch‘ ganz im kruden Sinne der Leninschen Definition oder, der gängigen Wissenschaftstheorie entsprechend – aber nur dem Anschein nach reflektierter –, ob sie die Frage nach Materialismus oder Idealismus als unwissenschaftlich aus ihren Systemen ausschließt: Formale Logik und Empirie, in verifizierbaren Modellen von der Natur (oder der ‚Materie‘, wozu etwa auch die Gesellschaft erklärt werden kann) verdichtet, reichen ihr zur Erkenntnis aus; Philosophie ist jedenfalls obsolet.

Gedanken, Ideen und die Erkenntnis selbst gelten dem Wissenschaftler nichts weiter denn als Ausdruck eines evolutionären Prozesses der Natur; sie haben für ihn keine eigenständige Wirklichkeit an und für sich selbst. Merkwürdig nur: Über kaum etwas Anderes wird in dieser Gesellschaft mehr geredet als über Ideen und Ideale – und sei es in Begriffen wie Innovation oder Kreativität. Die gesamte Heerschar an Ökonomen, Soziologen und Psychologen ist tagtäglich mit nichts anderem beschäftigt, als Praxis anzuleiten zu versuchen – ohne sich auch nur die Frage zu stellen, wie das ohne Überschreiten

1 Es sei denn, man heißt Badiou, und rechnet sich dem Platonismus zu. Zu dieser Anmaßung siehe den

Beitrag von Alex Gruber *Mit Paulus gegen Griechen und Juden* in diesem Heft.

des gegenständlich Wirklichen im Denken, um es von dort aus zu ‚gestalten‘, logisch möglich sein soll. Entweder ist das Denken von ihm äußeren, naturhaften, körperlichen Prozessen, sei es neuronalen, sei es umweltbedingten abhängig, oder umgekehrt: das Erfassen und Gestalten der materiellen Wirklichkeit vom Denken. Beides unvermittelt in Eins zu fassen sei logisch unmöglich – denkt man sich in seiner Naivität. Genau aus dieser ‚Naivität‘ heraus aber entfaltet Platon seinen Idealismus.

Gegenüber den in dieser Gesellschaft erscheinenden Denkformen, in denen sowohl das eine: der Idealismus, als auch das andere: der Materialismus von ein- und denselben Personen vor sich her getragen werden, von diesen aber gleichzeitig ständig betont wird, dass man in derlei Widersprüchen weder denken kann noch darf, ist Platon im Grunde der konsequentere Materialist, insofern er das real Getrennte nicht in eine Einheit zwingt, in der sich alle Trennungen verflüchtigen, sondern die Vernunft als die das Getrennte vermittelnde Instanz ins Spiel bringt. Die Einheit, ohne die in der Tat keine Trennung gedacht werden kann, wird jedoch aufgrund dieser Instanz zu einer, die ihre Bestimmtheit erst im Verlaufe einer Auseinandersetzung um das, was vernünftig ist, gewinnt; sie ist in ihrer Bestimmtheit dem Getrennten nicht von vornherein vorgegeben – wie bei leninistischen Materialisten, bei Wissenschaftlern und Existenzialontologen gleichermaßen.

Natürlich, was Platon als Erkenntnisse der Vernunft vorführt, ist oft nicht vernünftig. Wenn er aus der Trennung von Seele und Leib – die eine Umformulierung seiner Unterscheidung von Idee und Wirklichkeit ist – die Unsterblichkeit der Seele folgert, ist er widerlegt. Daraus, dass eine Folgerung falsch ist, folgt aber noch lange nicht, dass schon die Voraussetzung, hier das Getrenntsein von Seele und Leib, falsch ist. Zudem, was doch arg zu denken geben sollte: An der Widerlegung dieser Voraussetzung haben sich weder moderne noch postmoderne Positivisten je auch nur versucht. Denn darin sind sich alle Anti-Idealisten ohne Umschweife einig: auszugehen sei von einer wie auch immer bestimmten Einheit, in der Seele und Leib bloße Momente einer mehr oder weniger fixierten, alle Besonderheiten überschreitenden, allgemein geltenden Beziehung sind. So unterschiedlich sie die Beziehungen innerhalb dieser ihrer Ausgangseinheiten auch fassen, dass das Ganze von Seele und Leib, wie bei Platon, nur das in sich vermittelte Resultat eines strikten Dualismus sein kann, in dem, hegelisch gesprochen, das eine das ist, was das andere nicht ist, ist ihnen unvorstellbar.

Auf diesen prinzipiell unüberwindlichen, nur ideologisch zum Verschwinden zu bringenden Platonismus (oder: unaufhebbaren Idealismus) allen vernunftgemäßen Denkens von Einheit und Differenz, dem auch Marx noch zutiefst verpflichtet ist (nicht nur explizit in seiner berühmten Bemerkung zum Unterschied zwischen Biene und Mensch, sondern von der Voraussetzung her in so zentralen Entgegensetzungen wie der zwischen Gebrauchs- und Tauschwert), pochen die Ausführungen Redekers – gegen allen strukturalistischen, materialistischen, postmodernen Mainstream. Dies ermöglicht ihm, zu

im Kern denselben Resultaten zu kommen, zu denen auch jede kritische Theorie nur kommen kann, wenn sie die Theorie-, das heißt Ideologieproduktionen seit Beginn der Neuzeit unter dem Aspekt untersucht, was hier aus der Seele des platonisch-christlichen Abendlandes geworden ist – um damit nicht zuletzt den vollkommen haltlosen Vereinfachungen, die, von Foucault ausgehend, die gesamten postmodernen ‚Diskurse‘ über das Ich und die Seele bestimmen, das tatsächliche Geschehen entgegenzusetzen.

Nicht ohne Grund vor allem nach der Kritik der politischen Ökonomie durch Marx setzt sich eine Entwicklung allgemein durch – mit der Entstehung des modernen Positivismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts –, in der sich die Theorien vornehmlich der Beteiligung des Subjekts am Weltgeschehen zuwenden: Grenznutzentheorie, Wertfreiheitspostulat, Existenzialontologie, Psychologie, die Liste ließe sich ins Unendliche fortschreiben: Sie alle haben das Subjekt (‚den Menschen‘) zum Zentralthema und machen es zu ihrem ‚Ersten‘; aber es wird seiner Besonderheit beraubt: aus einzelnen Subjekten, und schließlich: in ihnen selbst, entsteht Subjektivität; das Besondere wird allein unter der Perspektive seiner Allgemeinheit, seiner Einheit erfasst. Empirisch kommt dies darin zum Ausdruck, dass es diesem Positivismus in seiner Betrachtung des Subjekts allein um dessen beobachtbares Verhalten geht, er von dort aus die Normen entwickelt, denen das Subjekt sich anpasst oder, was hier dasselbe ist, sich anpassen soll. Die Spekulation auf die Besonderheit des Einzelnen wird als haltlos geächtet. Das Ich (und mit ihm, wäre hinzuzufügen: Gott, als dessen allgemeine Form) und Seele verschmelzen in dieser antimetaphysischen Grundhaltung. Diese Hinwendung zum Subjekt hat also, wie Redeker das nennt, den „ersten Tod der Innerlichkeit“ zum Resultat, also deren Gegenteil, was heißt: die Unterscheidung, die allein das Besondere erfassen kann, die zwischen Ich und Seele, löst sich in dieser Hinwendung auf, die so (prototypisch dafür: Heideggers Seinsbegriff) zur totalisierten Abwendung – vom Subjekt wie vom Objekt: auch dieser Dualismus löst sich auf – regrediert.

Wiederum alles andere als zufällig nahezu zeitgleich mit dem Auftauchen des Poststrukturalismus wird, gesellschaftlich betrachtet, so Redeker, der erste Tod durch einen zweiten noch überboten. Die (falsche) Einheit von Seele und Ich verschiebt sich in den Körper – nicht umsonst ist der Begriff vom Körper für Foucault zentral, ohne ihn kommt sein Machtbegriff nicht aus – und bildet eine neue Einheit. Redeker bringt hier offensichtlich eine Entwicklung auf den Punkt, die Adorno manchmal als das Aufgehen des variablen in das fixe Kapital denunziert: Körper und Technologie, so Redeker, gehen die nun alles bestimmende Verbindung ein, werden eins. Wissenschaftshistorisch gesprochen: Was etwa im altherwürdigen Behaviorismus im Begriff der Black Box zumindest negativ als dem Subjekt innewohnend noch in Rechnung gestellt worden war, wird nun, besonders in den Systemtheorien, auch noch kassiert. Die Frage, was der Mensch ist, wird überflüssig, weil, laut Luhmann, die Gesellschaft auch ohne Menschen auskommen kann, sie benötigt, wenn überhaupt, nur noch deren Körper, dem, statt dass



ihm eine Seele oder gar ein Ich noch innewohne, nur noch gewisse, wie Redeker das nennt: Mentalitäten – also ihm allein von außen zugeschriebene Eigenschaften (wie der Masse das Gewicht) – zugeordnet zu werden brauchen.

Mit der Ersetzung des Menschen durch den Begriff vom Körper verschwindet dann logisch folgerichtig auch der Tod (Körper sterben nicht, sondern verwandeln sich nur in andere), wie er bei Platon das Leben und alles Leibliche transzendiert; der Tod erscheint, als könne er, wie die Körperteile (und mit ihnen) durch Technik substituiert werden, eine Technologie also, die generell ja sowieso schon, statt den Menschen aus den Naturzwängen zu befreien, ihn der Natur subsumiert. Die Trennungen, von denen aus ein Kampf gegen den Tod und den Natur- beziehungsweise Arbeitszwang geführt werden könnte, werden der Wahrnehmung entzogen. Bei Redeker bleibt hingegen die platonische Wahrheit bestimmend, dass das Streben nach Unsterblichkeit mit dem Kampf gegen den Tod so wenig zu tun hat wie das Pflanzen eines Apfelbaumes, das Schreiben eines Buches oder das In-die-Welt-Setzen von Kindern mich unsterblich machen: Nur wenn begriffen ist, dass der Tod mein besonderes Ich transzendiert, kann ich ihn bekämpfen. In der Immanenz hingegen finde ich schon im Leben mich mit meinem Sterben ab.

Aus der Behandlung des Todes (beziehungsweise des Opfers) in diesem Prozess der Abtötung des Innerlichen – im Verlauf der Ersetzung des Gebrauchswerts durch den Tauschwert, lässt sich mit Adorno sagen – ergibt sich in der Diagnose keine Differenz Redekers zur kritischen Theorie. Auch wenn Redeker in der illustrativen Bestätigung seiner Ausführungen die Vereinheitlichung von Technik und Körper verabsolutiert, die Natur unterbestimmt lässt und damit Aspekte verfehlt, die Ideologiekritik schärfer und der Sache nach angemessener zu formulieren hätte,<sup>2</sup> stellen sie keine von vornherein unangemessene Idiosynkrasie dar. Man kann Redeker jedenfalls nicht unterstellen, sich die Rolle eines Souveräns anzumaßen, der über Sinn und Unsinn von Gebrauchswerten entscheidet: Soll doch jeder so viel Viagra schlucken, so viel Sport treiben, so viele Prothesen sich anlegen, Schönheitsoperationen über sich ergehen lassen oder Schminke auftragen wie immer er mag. Doch wenn er keinen Bezug mehr zu einer von seinem Leib gesonderten Seele und einem Ich hat, besser: haben will, dann bleibt allein die allgemeine gesellschaftliche Bedeutung übrig, die diesem (und vergleichbarem) Treiben zur Konstruktion eines Egobodys zuzumessen ist – so problematisch dieser Begriff auch ist. Wird Viagra von einem eingenommen, wird Sport von jemandem betrieben, der sich von seiner Innerlichkeit ‚befreit‘ hat, oder gerade zu diesem Zweck, dann hat dieser sich aller Freiheit, aller Ungewissheit, alles dessen, was das Leben des Menschen ausmacht, entledigt. Oder anders: Nicht nur die Beispiele (zu ergänzen wäre hier etwa das allseits beliebte Sich-tätowieren-Lassen), die Redeker erwähnt, grundsätzlich alles,

2 Siehe den Diskussionsbeitrag von Gerhard Scheit *Body und Burka*.

was, pragmatisch und für sich gesehen, für den Einzelnen, vernünftig reflektiert, eine Möglichkeit sein könnte, sein Leben als sein besonderes zu gestalten, erweist sich praktisch in dieser Gesellschaft als ausweglos ideologisch durchsetzt, als Negierung der sokratischen Vernunft und damit des Menschen.

*Manfred Dahlmann*

Jean Améry

## Der abgeschaffte Mensch

Blick in die Welt des  
Strukturalismus

*Beim folgenden Text handelt es sich um einen Beitrag Jean Amérys für den Westdeutschen Rundfunk aus dem Jahr 1967. Er wurde für diese Erstpublikation an einigen wenigen Stellen gekürzt.*

*Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlags Klett-Cotta, Stuttgart, und des Deutschen Literaturarchivs, Marbach am Neckar. Der Dank der Redaktion gilt außerdem Birte Hewera.*

Man spricht in Frankreichs Politik vom ‚Après-Gaullisme‘, der nach-gaullistischen Epoche, die zu Lebens- und Machtzeiten des Generals schon angebrochen sei. – Und da doch nichts verlockender ist als die Analogie, sei diese nun wohlgedacht oder nicht, redet man in der intellektuellen Welt vom ‚Après-Sartrisme‘. In einem dem *Spiegel* gewährten Interview sagte der Theoretiker der Kommunistischen Partei Frankreichs, Roger Garaudy: „Wir erleben jetzt das Ende der 25jährigen Herrschaft Sartres: dessen Subjektivität ersetzt der heute hochkommende Strukturalismus. Das ist Geschichte ohne den Menschen, das ist Reaktion.“

Tatsächlich ändert sich das modische intellektuelle Vokabular. Das *dépassement*, die geistige Selbstüberschreitung, ist nicht mehr *fashionable*, so wenig wie die existenzielle Angst, die Geworfenheit, die Authentizität. Neue Begriffe nehmen die Stelle dieser offensichtlich an Strahlungskraft und Faszination verlierenden älteren ein. Die ‚Codes‘, die ‚Systeme‘, die ‚Zeichen‘, die ‚Strukturen‘ sind an der Tagesordnung. Haben wir es zu tun mit einer Geistesmode, die vergehen wird wie sie kam? Man zögert mit einem verbindlichen Urteil.

[...]

„Der Strukturalismus“, sagt Lévi-Strauss, „ist nicht eine philosophische Doktrin, sondern eine Methode. Er greift soziale Faktoren auf und schafft sie gleichsam ins Laboratorium: dort bemüht er sich, sie zu verstehen und zwar nicht in ihren Begriffen, sondern in der Beziehung ihrer Begriffe... Danach behandelt er jedes Beziehungssystem als einen Sonderfall anderer Systeme und versucht die globale Durchleuchtung auf der Ebene

der Transformationsregeln, die es gestatten, von einem System ins andere überzugehen. Diese Transformationsregeln können von der konkreten Beobachtung, der Sprachwissenschaft, der Ethnologie erfasst werden.“ So weit, so gut oder: so schlecht.

Der Gelehrte hat es hier seinen Lesern nicht leicht gemacht, und ganz gewiss hat mehr als nur einer nach dieser Definition das Studium des Strukturalismus aus seinem intellektuellen Programm resigniert gestrichen. Systeme? Beziehungen der Begriffe? Transformationsregeln? Was soll das alles bedeuten? – Wir wollen, was uns hier betrifft, Geduld aufbringen und uns zunächst einmal an die Sprachwissenschaft, an die Linguistik oder, wie die Angelsachsen diesen Wissenszweig nennen, die Metalinguistik halten, die Lévi-Strauss in seiner Definition erwähnt. Tatsächlich ist Lévi-Strauss ja in seinen Methoden und seiner Philosophie – und der Strukturalismus ist sehr wohl eine solche, auch wenn sein Begründer das ableugnet – von den Linguisten an entscheidenden Punkten beeinflusst, namentlich von Ferdinand de Saussure, von Trubetzkoi, sowie auch von dem Amerikaner Benjamin Lee Whorf. Von Benjamin Lee Whorf liegt in deutscher Sprache in Rowohlt's Deutscher Enzyklopädie das Bändchen *Sprache Denken Wirklichkeit* vor, dessen Lektüre, und zwar noch vor dem Studium der Werke von Lévi-Strauss, ich jedem sehr empfehle, der sich gründlicher mit strukturalistischen Gedanken zu befassen wünscht. Man weiß, welche Aufgabe die moderne Linguistik beziehungsweise Metalinguistik sich stellt: Sie unterscheidet zwischen der Sprache über die Dinge und der Sprache über die Sprache selbst. Diese letztere analysiert sie formal, darauf zeichnet sie die für den traditionellen Sprachwissenschaftler nicht sichtbaren Beziehungen nach, die da bestehen zwischen einer Sprache und der gesamten übrigen Kultur jener Gesellschaft, die diese Sprache spricht. Es sind dies genau die Beziehungen oder Systeme von Beziehungen, auf die Lévi-Strauss in seinem oben angeführten recht vertrackten Definitionsversuch verweist. Er glaubte entdeckt zu haben, dass die bisher getrennten Disziplinen der Sprachwissenschaft und der Ethnologie in Verbindung zu bringen seien, anders könne weder die eine noch die andere zu verbindlichen Erkenntnissen führen. Hierfür stehe ein Beispiel, das wir dem kürzlich in deutscher Sprache bei Suhrkamp erschienenen Werk *Strukturelle Anthropologie* von Lévi-Strauss entnehmen. „Man erinnert“ schreibt er, „an die Etymologie des Namens Onkel in einigen romanischen Sprachen: das griechische *theios* ergibt im Italienischen, Spanischen und Portugiesischen *zio* und *tio*; in einigen Landschaften Italiens heißt aber der Onkel ‚Barba‘. Der Bart! Der ‚göttliche Onkel‘, welche Aufschlüsse für den Soziologen! Die Untersuchungen über den religiösen Charakter der Beziehung zum Onkel mütterlicherseits und den Raub des Opfers durch Verwandte von mütterlicher Seite kommen alsbald ins Gedächtnis!“ Inwieweit hier eine sprachliche Entdeckung rechtens in Verbindung gebracht wird mit Gebräuchen primitiver Gesellschaften wie dem Raub des Kindes durch die Verwandtschaft der mütterlichen Linie und die dem bärtigen Onkel entgegengebrachte religiöse Verehrung, darüber kann nur die Fachwissenschaft entscheiden. Uns interessiert nur die Methode als solche.

Lévi-Strauss versucht mittels der Linguistik, soziologische Tatbestände zu durchleuchten. Für ihn sind beide, Sprache und soziale Systeme, fundamental gleicher Ordnung. Er fasst sie als Relationssysteme menschlicher Kommunikation auf. Es sind ihm vor allem die Verwandtschaftsbeziehungen, also die Ehegebote und Eheverbote primitiver Gesellschaften, die er syntaktisch und nach den Gesetzen moderner Linguistik systematisiert hat, als soziale Kommunikanten interessant. Er weitet das Gebiet jedoch ganz erstaunlich aus und umgreift beispielsweise auch die Höflichkeitsformeln und sogar die Küche, ja gerade und sehr ausdrücklich diese. „Man kann“, so schreibt er in der *Strukturalen Anthropologie*, „wie die Sprache auch die Küche einer Gesellschaft in konstitutive Elemente zerlegen, die man dann ‚Gusteme‘ nennen könnte und die in bestimmten gegensätzlichen und sich entsprechenden Strukturen angeordnet sind. Man könnte dann die englische Küche von der französischen durch drei Gegensätze unterscheiden: endogen/exogen (das heißt, einheimische oder ausländische Rohstoffe); zentral/peripher (Hauptbestandteil der Mahlzeiten und Beigaben); ausgeprägt/nicht ausgeprägt (das heißt: schmackhaft oder fade)...“ Ich will Sie nun nicht weiter mit den von unserem Denker entworfenen Strukturanalysen der englischen und französischen Küche befassen, auch ohne sie weiß jeder Tourist, dass man an der Loire gut isst, an der Themse schlecht. Es war mir nur darum zu tun, einen, wenn auch nur vagen Begriff von der extremen Formalisierung der Lévi-Strauss'schen analytischen Methode zu geben und Ihnen auch den Begriff der Struktur, der ja im strukturalistischen Referenzsystem einen erheblich differenzierteren, komplexeren Inhalt hat als in der Umgangssprache, etwas näher zu bringen. Etwas näher: denn was ich bisher zu erklären versuchte, reicht ja bei weitem nicht aus, den strukturalistischen Grundbegriff in seiner ganzen Breite und Faszination, aber – dies sei gleich hinzugesetzt – auch in seiner Fragwürdigkeit, ja Willkürlichkeit zu profilieren. Wie positivistisch und superrationalistisch nämlich die Methoden von Lévi-Strauss auch erscheinen mögen, sie sind in letzter Analyse hochgradig spekulativ, und wider Willen stößt dieser Ethnologe, Anthropologe, Soziologe, Linguist, der uns nur mit konkreten Sachverhalten zu befassen glaubt, an die Eingangstore der Metaphysik vor – wenn er sie nicht sogar durchschreitet.

Sagte ich Metaphysik? Nun ja doch. Wir haben uns dem Begriff der Struktur angenähert. Lévi-Strauss sucht und findet kommunikative Systeme: das Austauschen der Güter, der Sprache, der Verwandtschaftsgebote – wobei natürlich nur der ethnologische, soziologische, linguistische Fachmann überhaupt ein Urteil haben kann, inwieweit diese Systeme gerechtfertigte Abstraktionen der Realität und inwieweit sie allenfalls Abstrakta schlechthin sind, anders ausgedrückt: in welchem Maße Lévi-Strauss in der systematisierenden Spekulation, der spekulativen Systematik tatsächlich der beobachtbaren Wirklichkeit verpflichtet bleibt. – Unter diesen Systemen, die gewissen Transformationen unterworfen sind, die ihrerseits für Lévi-Strauss syntaktisch formalisiert werden dürfen, glaubt er logische Strukturen zu entdecken, die dem Geist erlauben, einem latenten Inhalt ihre Formen aufzuprägen. Sehr weit und kühn ausgreifend sagt er

in seiner *Strukturalen Anthropologie*: „Ich habe einige allgemeine Merkmale charakteristischer Verwandtschaftssysteme in verschiedenen Gebieten der Welt aufzeigen können. Es ist Sache des Sprachwissenschaftlers zu sagen, ob die Sprachstrukturen dieser Gebiete auch nur annäherungsweise in den gleichen oder in äquivalenten Begriffen formuliert werden können. (Sollte dies der Fall sein) dann wäre der Weg frei für die Strukturanalyse und den Vergleich der Sitten, Institutionen und der von der Gruppe sanktionierten Verhaltensweisen. Wir wären in der Lage, einige grundlegende Analysen zwischen Äußerungen des Lebens in der Gesellschaft zu begreifen, die dem Anschein nach sehr weit voneinander liegen, wie Sprache, Kunst, Recht oder Religion. Gleichzeitig könnten wir hoffen, eines Tages die Antinomie zwischen Kultur als kollektiver Angelegenheit und den Individuen, die sie verkörpern, aufzulösen, da in dieser neuen Perspektive das sogenannte Kollektivbewusstsein nichts anderes wäre als ein dem individuellen Verhalten gemäßer Ausdruck bestimmter vergänglicher Modalitäten der universalen Gesetze, aus denen die unbewusste Tätigkeit des Geistes besteht.“ So weit das Zitat.

Wir langen hier, verehrte Hörerinnen und Hörer, an einem Kreuzweg an, wo wir uns zu entscheiden haben, wie wir das Denken dieses Forschers interpretieren wollen. Ich muss dabei gleich einbekennen, dass ich mir keineswegs über alle Implikationen dieses Werkes schlüssig bin und darf wohl auch beifügen, dass der Denker selbst die wissenschaftstheoretischen Grundlagen seines Strukturbegriffs nicht hinlänglich entschleierte hat. Immer wieder ist es in dieser Diskussion mit ihm so, dass er, wenn man ihn auf philosophischer Ebene angreift, sich wappnet mit der Immunität des schlichten Sammlers und Ordners von Tatsachen, dass er aber gleichwohl das Prestige des allgemein und in großen Zügen denkenden Philosophen für sich in Anspruch nimmt.

Wir haben es darum nicht leicht, uns klar zu werden über den Sinn der Strukturen, die ja Lévi-Strauss nicht nur in den von ihm so bezeichneten „kalten“, den primitiven Gesellschaften, sondern auch in den „heißen“, das sind die sich entwickelnden, modernen, zu entdecken glaubt. Er spricht von den „universalen Gesetzen“, aus denen die „unbewusste Tätigkeit des Geistes“ besteht. Wer gibt diese Gesetze? Was stellt er sich unter der „unbewussten Tätigkeit des Geistes“ vor? Er nimmt offenbar nicht nur ein Kollektivbewusstsein an, sondern auch ein kollektives Unbewusstes. Das lässt uns selbstverständlich an C. G. Jung denken, aber auch an einen Soziologen wie Durkheim, der gleichfalls von einem kollektiven Unbewussten spricht. Jedoch, es ist außerordentlich wichtig, das festzuhalten: für Lévi-Strauss ist dieses Unbewusste keine materiale Kategorie, sondern eine rein formale. Es bewahrt nicht, wie bei Jung, Träume und Mythen der Menschheit auf. Es bewahrt überhaupt nichts auf. „Das Unbewusste ist immer leer“ – schreibt er wörtlich: „mit anderen Worten: es ist den Bildern so fremd wie der Magen den durch ihn hindurchgehenden Speisen. Als Organ mit spezieller Funktion beschränkt es sich darauf, die strukturellen Gesetze, die seine Wirklichkeit ausschöpfen, von anderswo kommenden, ungeformten Elementen aufzuzwingen: den

Schwingungen, Gemütsbewegungen, Darstellungen, Erinnerungen. Wir könnten deshalb sagen, dass das Unbewusste das Lexikon darstellt, in dem ein jeder den Wortschatz seiner persönlichen Geschichte sammelt, dass aber dieser Wortschatz für uns selber und für die anderen nur in dem Maße an Bedeutung gewinnt, in dem das Unbewusste ihn nach seinen Gesetzen ordnet und eine Rede daraus macht.“ –

Die Strukturen sind denn also für Lévi-Strauss, so scheint mir, in einem transzendentalen Unbewussten vorgegeben. Wir dürfen sie wohl mit den Anschauungsformen und den Denkkategorien Kants vergleichen – und tatsächlich hat ja Lévi-Strauss, sichtlich geschmeichelt, diesen Vergleich akzeptiert und in einer, von der französischen Monatsschrift *Esprit* veranstalteten Diskussion hinzugefügt: „Es handelt sich in meinen Arbeiten um eine Transposition der Kantschen Untersuchungen ins Gebiet der Ethnologie, mit dem Unterschied allerdings, dass ich mich nicht auf Introspektion stütze, noch auch auf die Verfassung der Wissenschaft in einer bestimmten Gesellschaft, vielmehr untersuche, was es da Gemeinsames geben kann, zwischen der Art, in der unser eigener Geist arbeitet, und dem geistigen Funktionieren von Menschen, die uns sehr fernstehend erscheinen.“ – Andererseits haben wir eine sehr merkwürdige, zum Transzendentalismus scheinbar in schroffem Gegensatz stehenden Ausspruch von Lévi-Strauss zu verzeichnen: Es würde ihm nichts ausmachen, hat er gesagt, wenn irgendjemandem die Beweisführung gelänge, dass der Strukturalismus einmünde in den Vulgärmaterialismus. Im Lichte dieses, vielleicht nur im Gespräch so hingeworfenen, vielleicht aber auch bewusst einen neuen Horizont aufhellenden Geständnisses erscheint es uns nicht mehr ganz so absurd, wenn wir in einer populären amerikanischen Wochenschrift in einem Artikel über den Strukturalismus lesen, dass die Strukturordnungen im Gehirn – „in the brain“ – als Codes vorgezeichnet seien. Das widerspräche auch gar nicht unserer Andeutung, dass Lévi-Strauss an die Grenzen der Metaphysik vorgestoßen sei: Vor Jahr und Tag hat schon Carnap in seinem *Logischen Aufbau der Welt* uns sowohl Materialismus als auch Idealismus als metaphysische und darum logisch nicht mehr unterscheidbare Weltvorstellungen verdeutlicht.

Wie immer aber dem auch sei, wir haben nun schon einige Grundtatsachen des strukturalistischen Denkens aufbereitet und dürfen sie rekapitulieren in den folgenden bewusst und resolut vereinfachenden Sätzen:

- Das Leben der Gesellschaften und damit auch der Individuen wird bestimmt durch Strukturen, die sich in der Sprache, im Gütertausch, in den Verwandtschaftsbeziehungen kundtun.
- Diese Strukturen verändern sich nach bestimmten syntaktisch fixierbaren Regeln, ohne dass jedoch ein Faktor der Wandlungsdynamik angegeben würde.
- Es lässt sich, über den Strukturwandel hinaus, eine kleine Anzahl von Grundstrukturen feststellen, die in allen menschlichen Gruppen, auf allen Stufen der Zeit und des Raumes wirksam sind.

- Die Strukturen sind vom Unbewussten vorgegeben. Also: ich spreche nicht, sondern ich werde gesprochen; ich denke nicht, sondern werde gedacht; ich handle nicht, sondern ein strukturelles ‚Es‘ handelt für mich.
- Ein Denken vor allem Denken bestimmt in Wahrheit das Gedachte, den sozialen Code, die Kunst, die Religion, die Sprache, die Küche etc. – gleich den perforierten Rollen eines elektrischen Klaviers oder den Chromosomenketten, in denen die Identitäten eingezeichnet sind.

Es liegt auf der Hand, dass in einer solchen Philosophie – und ich behaupte nochmals mit Nachdruck, dass entgegen allen diesbezüglichen Erklärungen Lévi-Straussens, seiner Nachahmer und Anhänger, der Strukturalismus sehr wohl eine Philosophie ist, wenn nicht sogar eine Ideologie – dass also in einer solchen Philosophie kein Platz ist für den Menschen als den Handlungsträger der Geschichte und keiner für die Geschichte als das Medium menschlicher Selbstverwirklichung. Lévi-Strauss hat ja vor allem die primitiven, also in unserem Sinne geschichtslosen Gesellschaften in ihrem Funktionieren untersucht, und wenn er auch in modernen Sozialkomplexen strukturelle Elemente glaubt aufweisen zu können, wie etwa das Ritual des wechselseitigen Einladens zum Wein in südfranzösischen Wirtshäusern, so ist doch kein Zweifel, dass sein Bild vom Zusammenleben der Menschen durch die von ihm so genannten „kalten“, also die statischen oder im herkömmlichen Sinne primitiven Gesellschaften, geprägt ist. „Diese Gemeinschaften“, hat er einmal gesagt, „man vergesse das nicht, repräsentieren 99 % der menschlichen Erfahrung in ihrer Totalität. Schließlich ist die westliche Zivilisation sowohl eine späte Erscheinung in der Zeit als auch eine eng begrenzte im Raum. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war die Erdoberfläche wesentlich von solchen Völkern bewohnt, die wir die primitiven nennen.“

Da Lévi-Strauss nun seine anthropologischen Erfahrungen aus der Beobachtung statischer Gesellschaften gewann, da er unsere moderne Zivilisation keineswegs gegenüber den primitiven positiv werthalt besetzt, musste notwendigerweise die Geschichte für ihn jene Bedeutung verlieren, die sie seit Hegel sich selber zusprach. Die Ungeschichtlichkeit, ja Geschichtsfeindlichkeit seines Denkens hat er sehr klar eingestanden in jenem Werk, das ich für sein wichtigstes halte, in dem Buch *La Pensée Sauvage*, in dessen letztem Kapitel er sich mit Sartre und der modernen Version des Historizismus auseinandersetzt. Geschichte ist für ihn das, was sie einst für Theodor Lessing war: „Sinnggebung des Sinnlosen“, nur, dass er diese Sinnlosigkeit mit logisch erheblich deutlicherer Argumentation zu demonstrieren versucht als das der unglückliche, 1933 von den Nazis ermordete Denker Lessing vermochte. In der *Pensée Sauvage* gibt es hinsichtlich der Geschichte eine Schlüsselstelle, der wir einige Aufmerksamkeit zuwenden wollen. Es heißt da: „Jede Geschichte einer Revolution, eines Krieges löst sich auf in eine Vielfalt psychischer und individueller Bewegungen; jede dieser Bewegungen drückt unbewusste Entwicklungen aus, und diese wieder gehen auf in zerebralen, hormonalen, nervösen



Phänomenen, deren Referenzen ihrerseits dem Bereich der Physik oder Chemie angehören. Es ist darum das historische Faktum uns nicht besser ‚gegeben‘ als die anderen; es ist der Historiker oder der Wirkungsträger geschichtlichen Werdens, der es durch Abstraktion konstituiert – unter der Drohung eines regressus ad infinitum...“ Soweit das Zitat.

Was wir Geschichte nennen, die mediterran-abendländische, ist für Lévi-Strauss nur ein Referenzsystem unter anderen und ihre Daten haben nur Sinn innerhalb einer Klasse von Daten. Die Ziffer 1789 hat eine Bedeutung etwa in ihrem Bezüge zur Ziffer 1815, sie ist aber sinnlos, wenn wir sie mit irgendwelchem beliebigen Datum des Neolithikums vergleichen. Was also ist Geschichte für Lévi-Strauss? Er sagt es klar: „Eine Methode, der kein bestimmtes Objekt entspricht.“ –

Es hat diese Geschichtslosigkeit des strukturalistischen Denkens in Frankreich zu ziemlich vehementen Auseinandersetzungen geführt, vor allem zwischen den selbstverständlich in der Philosophie ganz und gar geschichtsgebundenen, um nicht zu sagen: geschichtshörigen orthodoxen Marxisten und den Strukturalisten, aber auch zwischen diesen und den Existenzialo-Marxisten Sartrescher Prägung. Sartre selbst [...] hat das Wort ergriffen und den Strukturalismus als die „letzte Barrage der Bourgeoisie“ gegen den Marxismus stigmatisiert. Aber auch von ganz anderer Seite her hat man gegen die Anti-Geschichtlichkeit des Strukturalismus polemisiert. So schrieb etwa der christliche Personalist Jean-Marie Domenach: „Vielleicht war es notwendig, (das moderne Denken) von der historischen Verdauungsstörung zu purgieren. Aber an dem Punkt, den wir jetzt erreicht haben, ist das Medikament so schlimm wie die Krankheit und der Anti-Historizismus von heute schließt die Kette zum Historizismus von einst: man verbrennt die Geschichte, wie man sie früher angebetet hatte. Der stalinistische Marxismus von einst zeigte zumindest noch eine Möglichkeit des menschlichen Eingriffs in das Geschehen; die Fanatiker der Systeme von heute (also die Strukturalisten) bieten uns eine Theorie unserer Ohnmacht. Ein Frankreich, das aus der Geschichte verwiesen wurde, hat sich darum nur umso leichter entschlossen, die Geschichte auszuweisen.“

[...]

Ich habe an anderer Stelle (*Französische Sozialphilosophie im Zeichen der ‚linken Frustration‘. Merkur, XX. Jahrgang, Heft 2 (1966) S. 161 - 177*) versucht, die Strukturalismus-Welle oder Strukturalismus-Mode geistesgeschichtlich zu deuten aus der enttäuschten Revolutionshoffnung der französischen Linksintellektuellen, beziehungsweise aus dem, was ich die ‚linke Frustration‘ genannt habe. Eine knappe Rekapitulation des damals Gesagten sei mir erlaubt.

Frankreichs geistiges Klima war seit 1944 bestimmt durch drei historische Ereignisse, von denen zwei blutige Wirklichkeit waren, das dritte jedoch nur eine vage Hoffnung: Résistance, Libération, Révolution. Man muss sich die Tage von 1944 wieder ins Gedächtnis zurückrufen, denn fast alle Männer, auf die es noch ankam bis vor ganz kurzer Zeit,

waren gekennzeichnet durch die damals das nationale Bewusstsein bestimmende Entschlossenheit zu Bruch und Aufbruch: Bruch mit der sozialen und intellektuellen Vergangenheit der Dritten Republik und Aufbruch in eine Zukunft, von der man meinte, sie könne nicht anders heißen als Revolution. Die Mächte der Vergangenheit hatten abgewirtschaftet. Ein Marschall von Frankreich stand vor dem Tribunal. Die Großbourgeoisie war durch ihren ‚Attentismus‘ während der Besatzungszeit schwer, und, wie man glauben musste, für immer kompromittiert. Die Kirche hatte nur gerade durch die Tapferkeit des kleinen Klerus in einigen Ehren überstanden. Die bürgerliche Demokratie hatte Selbstmord begangen, als 1940 eine parlamentarische Mehrheit dem alten Pétain autoritäre Machtmittel in die Hand legte. Die Schmach war zurückzunehmen. 1944 schien der Moment gekommen, die festen Plätze des Hochbürgertums zu stürmen, die politisch konservative Macht der Kirche zu brechen, die rechtshin politisierte Armee wieder zur ‚großen Stummen‘ zu machen und die formale Demokratie durch eine soziale zu ergänzen: Die Stunde der zweiten großen französischen Revolution schien angebrochen.

Und dies war zugleich auch die Stunde Jean-Paul Sartres: Die ungeheure Aufschlagkraft seiner Ideen ist überhaupt nur aus dem Kontext von Résistance, Libération und Revolutionshoffnung verständlich. Seine revolutionäre Theologie ohne Gott war schon vorgebildet in den Werken, die er noch vor dem Kriege verfasst hatte, in *Das Sein und das Nichts*, in der Erzählung *Der Ekel*. Wie war das noch? Da war der Ekel vor dem Ding, doch nicht nur vor ihm: vor allem Seienden, das nicht lebendig ist. „Seiend“ in diesem Sinn waren für Sartre auch die „salauds“, die Haderlumpen mit fertiger Weltanschauung und wohlbesetztem Bankkonto, genau jene, die sich später an der Widerstandsbewegung nicht hatten beteiligen wollen. Ihnen gegenüber stand der existierende Mensch als Vollzieher des revolutionären Aktes, auch wenn dies zunächst noch nirgendwo deutlich ausgesprochen wurde. Die Einsicht allein in den Vorrang der Existenz vor der Essenz schloss vom Anfang an die revolutionäre Gesinnung bei Jean-Paul Sartre ein. Danach wurde das revolutionäre Pathos des Existenzialismus immer mächtiger. Der Mensch, der sich überschreitet auf ein Mögliches hin, das ist der Revolutionär, der Maquisard, der algerische Freiheitskämpfer. Es hätte gar nicht der praktisch-politischen Eingriffe Sartres bedurft – die übrigens alle fehlschlügen – um den Beweis des radikal-revolutionären Elements in seinem Denken zu erbringen. – Solange Frankreichs Intellektuelle, und die Linksintellektuellen waren nun eben in dieser Epoche die Intellektuellen schlechthin, noch das Prinzip Hoffnung auf die Revolution hin ausrichten konnten, war der Sartresche Existenzialismus die ihnen auf den Leib geschriebene Philosophie.

Nun, wir wissen es: die Revolution fand nicht statt. Die Gründe, warum sie vom geschichtlichen Horizont verschwand, sind heute so allgemein bekannt wie die Tatsache des Verschwindens selbst. Erst nahm Stalin seine französischen Kommunisten an die Zügel, denn er wollte, musste Konflikte mit seinen westlichen Alliierten, die schon im Begriffe waren, sich als seine Gegner zu konstituieren, um jeden Preis vermeiden. Dann

kam der Marshallplan. Danach die Entzauberung des Stalinismus als eines Gottes, der keiner war, und der kalte Krieg. Schließlich, seit der Mitte der fünfziger Jahre, das neokapitalistische Wirtschaftswunder, das in Frankreich vielleicht nicht den gleichen spektakulären Elan hatte wie in Deutschland, das aber gleichwohl dieselben Transformationen des Kollektivbewusstseins hervorrief. Am Ende stand da der französische Arbeiter mit seiner 2-CV und seinem Fernsehschirm, auf dem de Gaulle erschien. Zwar wählte und wählt weiter die Industriearbeiterschaft dieses Landes mehrheitlich kommunistisch, aber sie tut das nicht mehr im Sinne einer drängenden Revolutionserwartung, gibt nur eben der Partei die Stimme, durch die sie ihre Interessen am wirksamsten vertreten glaubt. Die Libération wurde aus einem lebendigen geschichtlichen Versprechen zum Gegenteil feierlicher Zeremonien, die Résistance zur Angelegenheit von Veteranen-Vereinen. Von der Révolution wurde kaum noch gesprochen. – Die linke Intelligenz wurde von tiefer und bitterer Frustration erfasst. Manche klammerten sich weiterhin an die Revolutionshoffnungen und projizierten sie hinaus in die Dritte Welt. Andere schwiegen vertrotzt. Die Mehrzahl versuchte irgendein Arrangement mit dem heranbrechenden Zeitalter der Technokratie.

Sartre selbst wich nicht ab von seiner revolutionären Grundkonzeption. Aber er wurde nur noch als Philosoph ernstgenommen, nicht mehr als Revolutionär. Man gab ihm den Nobelpreis, und auch wenn er diesen ablehnte, so war doch die Preiszuerkennung ein symbolischer Akt, dessen verhängnisvolle Bedeutung er sich auch durch sein Refus nicht hat entziehen können. Als er einmal an de Gaulle einen Protestbrief schrieb, antwortete der Staatschef ihm sehr artig und sprach in mit „Mon chère Maître“ an. Es musste in solcher Konstellation dahin kommen, dass Frankreich reif wurde für eine ganz andere Art von Philosophie. Die Revolution stand nicht mehr auf der Tagesordnung und mit der Hoffnung auf sie musste auch der Revolutionär als Zeit-Chiffre des Menschen verschwinden. „Wichtig ist“, so zitierten wir schon oben Sartre, „nicht, was man aus dem Menschen gemacht hat, sondern was er aus dem macht, was man aus ihm gemacht hat“. Das galt nicht mehr. Da war ein immanent-chiliasischer Gedanke enthalten, dem man sich entfremdet hatte. Sartre, wenn wir nochmals vereinfachen dürfen, hat entworfen, was der Mensch sein kann und sein soll. Ein aus dem revolutionären Traum entrissenes Frankreich, das nachgerade ohne Widerspruch die bestehende Ordnung akzeptiert, fragt nicht mehr danach. Es interessiert sich dafür, was *ist*, was schon vorliegt und was keinen geschichtlichen Konvulsionen ausgesetzt zu sein scheint. – Und dies ist die Stunde des Strukturalismus.

Sie brach nicht so dramatisch an wie der Moment Sartres, der 1944 buchstäblich über Nacht von einem obskuren Philosophen zu einem Manne des Tages geworden war, denn sie war ja nicht das Ergebnis von Bruch und Umbruch. Claude Lévi-Strauss, der Generationskamerad Jean-Paul Sartres, musste sich in Geduld üben. Seit 1949 als Forscher und Publizist präsent, hat er doch rund zehn Jahre warten müssen, bis seine

Gedankenwelt von der nicht ethnologisch spezialisierten Schicht der französischen Intellektuellen zur Kenntnis genommen wurde. Als es aber so weit war und der Strukturalismus aus der eng eingegrenzten Gelehrtenwelt seinen Weg fand in die allgemeine Diskussion, da stellte sich schon heraus, dass auch Lévi-Strauss nicht allein stand. Auch andere Namen wurden plötzlich dem interessierten Publikum geläufig. Es handelt sich da um Persönlichkeiten, die sich zwar gegenüber Lévi-Strauss stets ihre Autonomie bewahrten – der Strukturalismus ist, im Gegensatz zum Existenzialismus nicht an die Person eines Meisters gebunden – die aber gleichwohl stark unter Lévi-Strauss' Einfluss stehen, ja zweifellos ihre wichtigsten Gedanken dem geistigen Kosmos von Lévi-Strauss entnommen haben.

Die frappierendste Manifestation eines ins Extreme vorangetriebenen strukturalistischen Prinzips finden wir wahrscheinlich in einem Buch des noch jungen Philosophen Michel Foucault, das seltsamerweise, wiewohl es sich ungewöhnlich schwer liest, 1966 in Frankreich zu einer Art von philosophischem Bestseller wurde: *Les Mots et les Choses*. Hier drückt sich der Anti-Humanismus strukturalistischen Denkens, der bei Lévi-Strauss noch gemildert ist durch einen unterschwelligen treuherzigen Rousseau-Glauben an den ‚guten Wilden‘, aufs Unverhohlenste aus. Foucault untersucht keine primitiven Gesellschaften, sondern das Schicksal unserer europäischen Zivilisation zwischen dem 16. Jahrhundert und der Moderne. Sein Werk ist in mancher Hinsicht dem philosophischen Unternehmen Oswald Spenglers verwandt: Aber wo Spengler noch mit dem biedereren Begriff einer ‚Kulturseele‘ operiert, die quasi ein Lebensklima schafft, ohne den Menschen ganz in seinem Denken vorauszubestimmen, dort kommt Foucault uns mit den nun nachgerade schon fatal erscheinenden Strukturen und mit einem ebenso steilen wie unbegründeten Anspruch auf positive Wissenschaftlichkeit, wie er für den Strukturalismus so charakteristisch ist. Er will, wie er das nennt, eine „Archäologie der Wissenschaft vom Menschen“ konzipieren, und so gräbt er denn die versteinerten Schichten unserer Zivilisation seit dem 16. Jahrhundert aus. Wiederum sind, wie bei Lévi-Strauss, diese Strukturen a priori gegeben. Die Ablösung einer Struktur durch eine je andere ist nicht im herkömmlichen Verstande historisch bedingt, sondern ist als Mutation zu verstehen. „Die fundamentalen Codes“, schreibt Foucault, „welche ihre Sprache, ihre Perzeptions-Schemata, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken bestimmen, fixieren für jeden Menschen von vornherein die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun hat“.

Doch sind diese Codes oder Systeme, die wir an der Oberfläche der Zivilisation erkennen, nicht so wichtig. Zwischen den erkennbaren Strukturen und jenem Erkenntnisfeld, in dem die traditionelle Kulturphilosophie zu erhellen sich bemühte, warum, aus welchen historischen und sozialen Kausalvorgängen gerade eine bestimmte Ordnung in Geltung steht, glaubt Foucault eine neue Region zu erschauen. Diese ist, wie er sagt, „dunkler, konfuser, weniger leicht zu analysieren“. Gerade deshalb aber reizt sie ihn,

denn dort glaubt er das „rohe Faktum der eigentlichen Ordnung zu erblicken, die der positive Boden ist, auf dem die Klassifikationen der Dinge und die Interpretationen, die diese Klassifikationen heranzuführen, errichtet werden“. Es kann also diese „eigentliche Ordnung“ füglich in Analogie gesetzt werden zu den Fundamentalstrukturen von Lévi-Strauss. – Wir haben hier nicht die Möglichkeit noch den Raum, die Gültigkeit der von Foucault erschauten Strukturwandlungen des Denkens, wie sie für ihn zwischen dem 16. Jahrhundert und unserer Zeit in revolutionären Mutationen sich kundtaten, zu untersuchen. Ich kann Sie, verehrte Hörerinnen und Hörer, nur bitten, mir guten Glaubens die folgende kritische Feststellung hinzunehmen: Wie wissenschaftlich sich auch dieses Werk gebärde, die Hypothesen, die es uns vorsetzt, sind in so hohem Grade spekulativ, dass mit ihnen verglichen, die Spenglerschen geradezu naturwissenschaftlich exakten Charakter haben und man nur in hilflosem Staunen zusehen kann, wie ein solches, gewiss brillant geschriebenes, gewiss ein stupendes Wissen verratendes und dennoch im eigentlichen Wortsinn verstiegenes Werk die gesammelte Aufmerksamkeit der klügsten Köpfe Frankreichs zu bannen vermochte.

Eine Erklärung hierfür ist vielleicht in der Tat der radikale Anti-Humanismus als eine zwar modische, aber soziologisch und geistesgeschichtlich begründbare Allüre, die sich da herrisch zu erkennen gibt. Gestatten Sie mir ein Zitat, das zwar nicht Foucaults schwieriges, spekulatives Werk erläutert, wohl aber bezeichnend ist für die Grundhaltung des Strukturalismus überhaupt. Es heißt da in *Les mots et les choses*: „Seltsamerweise ist der Mensch, der naiven Augen als der älteste Gegenstand philosophischer Untersuchung seit Sokrates erscheint, nichts als ein Riss in der Ordnung der Dinge, eine durch besondere Gestimmtheit erst kürzlich vom Wissensstand herangeführte Gestalt. Daher denn die Hirngespinnste des neuen Humanismus, die Fazilitäten einer Anthropologie, die als allgemeine Reflexion über den Menschen halb positiv, halb wissenschaftlich sich versteht. Stärkung und tiefe Beruhigung ist es, zu denken, dass der Mensch ein Phänomen jungen Datums ist, eine eben erst zwei Jahrhunderte alte Erscheinung, eine einfache Biegestelle in unserem Wissen und dass er verschwinden wird, sobald dieses unser Wissen eine neue Form gefunden hat.“ So weit das Zitat.

Solche Sätze erzielten geistige Schockwirkungen, und in der Tat ist es vielleicht nicht ungesund, wenn wir uns darüber klar werden, dass zwar nicht der Mensch, wohl aber eine bestimmte humanistische Vorstellung vom Menschen keine immerwährende Relevanz haben kann. Der Gedanke aber, dass das Subjekt sich gänzlich aufzugeben habe und dass es am Ende noch „mit tiefer Beruhigung“ erkennen soll, es sei nur willenlos, ohne Aussicht auf Transzendenz, aber auch ohne Chance auf immanente geschichtliche Wirksamkeit den strukturellen Mutationen anheimgegeben, ist doch befremdend und beinahe quälend. Man versteht gut die Worte des alten Francois Mauriac, der inmitten der Sensation um Michel Foucaults Buch ausrief: „Sartre, der Gegner von gestern, im Lichte der neuen Mode-Philosophen, erscheint er mir beinahe als brüderlich!“

Ich war genötigt, verehrte Hörerinnen und Hörer, mich ziemlich lange bei Lévi-Strauss als dem Vater und schärfsten Geist des Strukturalismus aufzuhalten und musste sodann noch Michel Foucault als den radikalsten der Strukturalisten zitieren.

[...]

Lacan ist ein sehr anderer geistiger Typ als Foucault. Er ist praktischer Psychoanalytiker, Hochschullehrer, ein Gelehrter von mehr als sechzig Jahren, der ein immenses Erfahrungsmaterial aufgesammelt und in dem tausendseitigen Werk *Ecrits* vor uns ausgebreitet hat, einem Werk, von dem der französische Philosoph François Châtelet sagt, man werde es frühestens in zwei bis drei Jahren wirklich verstehen können. – Selbstverständlich darf auch ich mir hier kein volles Verständnis dieser Arbeit eines bemühten und gründlichen Fachgelehrten anmaßen. Immerhin gibt es bei Lacan eine spezifische Gangart des Denkens, die auch dem Nichtanalytiker sich mitteilt und die mutatis mutandis den gleichen Rhythmus hat wie die strukturalistische Gesamtbewegung. Lacan vergleicht Freud mit Jean-François Champollion, der die Hieroglyphenschrift entziffert hat; dieser dechiffrierte die vordem unbekannte Zeichensprache, indem er die Zeichen verglich, ihre Beziehungen und ihre Gliederung bloßlegte; Freud habe dieselbe Arbeit für die Sprache des Unbewussten geleistet, dieser und nur dieser Weg sei weiter zu verfolgen. Für Lacan ist das Unbewusste kein Hort der sogenannten Triebe, vielmehr eine Mauer, hinter der eine strukturierte Rede sich verbirgt. Die Verdrängung deutet er nicht als Verdrängung einer Sache, sondern einer an den Mitmenschen gerichteten Rede, die außerhalb des bewussten Ich und ohne Beziehung zu diesem funktioniert. „Ich denke dort“, so variiert Lacan den alten Descartes, „wo ich nicht bin; ich bin, wo ich nicht denke“, wobei das wahre und eigentliche Ich eben das Unbewusste, beziehungsweise die unbewusste, strukturell mir vorgegebene Rede ist. Gleich Lévi-Strauss ist auch Lacan stark von der linguistischen Schule, namentlich von Ferdinand de Saussure beeinflusst. Für ihn ist, so wie für die Linguisten, Sprache nicht vom Menschen Gesprochenes, sondern durch den Menschen Sprechendes. Das Ich ist durch ein sprachlich strukturiertes Unbewusstes vorbestimmt. In einer Auseinandersetzung mit der Sartreschen Subjekt-Philosophie heißt es: „Wir müssen uns ein für allemal der Illusion eines autonomen Subjekts begeben, wenn wir eine Wissenschaft vom Subjekt konstituieren wollen.“ Diese Wissenschaft aber kann nach Lacan nur eine – hier im weitesten Sinne verstandene – strukturalistische sein, das heißt: eine Erhellung der Struktur der vom Unbewussten gesprochenen Sprache. Lacan weist persönlich stets mit Nachdruck darauf hin, dass er Kliniker sei, nicht Philosoph, dass seine Erkenntnisse durch die praktische Psychoanalyse gewonnen wurden und dass es Abusus sei, ihn einer philosophischen Schule zuzuordnen. Über den klinischen Wert der Lacanschen Gedanken können wir uns selbstverständlich nicht das mindeste Urteil erlauben. Dass er aber – Schule oder nicht – Teil einer geistigen, wie Sartre sagen würde, „totalisierenden“ Bewegung ist, nämlich des Strukturalismus, dies scheint nicht bezweifelbar.

Und schließlich der Marx-Forscher Louis Althusser, dessen Werk *Pour Marx* und *Lire le Capital* den Anspruch erheben, den Marxismus vollständig neu zu interpretieren, oder: aus dem, was man ein Jahrhundert lang Marxismus genannt hat, den echten Marx herauszuschälen. Althusser stellt die Behauptung auf – und belegt sie auf eine gewiss beachtenswerte und nicht willkürliche Weise – es habe im Werke Marxens zwischen 1845 und 1850 eine Mutation stattgefunden, ein „epistemologischer Bruch“, wie er das nennt: was Marx *vor* dieser Zeit herausgefördert habe, sei eine humanistische Anthropologie gewesen, die alle Züge einer Ideologie getragen habe; erst später und namentlich im *Kapital* sei Marx zur strengen Wissenschaftlichkeit und zur Aufdeckung der ökonomischen Strukturen gelangt, wobei sich allerdings immer wieder auch dann noch ideologische Parasiten einschleichen konnten, denn es habe Marx noch keine wissenschaftslogisch entwickelte Sprache zu seiner Verfügung gehabt. Hier lässt sich übrigens am Rande eine Parallele aufweisen zu Lacans Freud-Interpretation, denn wie Althusser im Hinblick auf Marx, so sagt Lacan von Sigmund Freud, dass er noch nicht im Besitze der seinen Erkenntnissen adäquaten Sprache gewesen sei. – Jedenfalls trennt Althusser radikal den „ideologischen“ Marx vom „wissenschaftlichen“ ab. In *Lire le Capital* kann man den folgenden verblüffenden Satz lesen: „Theoretisch gesprochen kann man sagen, der Marxismus ist kraft des epistemologischen Bruchs, der ihn eigentlich erst begründet, ein Anti-Historizismus und ein Anti-Humanismus.“ Althusser ist in seiner Eigenschaft als Marxist der Anti-Sartre und, um ihn nach Referenzen aus dem deutschsprachigen Geistesraum zu situieren, der Anti-Bloch. Er ist schließlich auch der Anti-Gramsci, hat doch dieser große italienische Marxist einmal gesagt, der Marxismus sei ein „absoluter Humanismus und absoluter Historizismus“. Althusser sieht in den utopistischen, finalistischen Elementen, die in Marxens Denken sich nachweisen lassen, nur ein großes ideologisches Selbst-Missverständnis des Begründers des Marxismus. Der Marx, dem Althusser mittels eines strukturalistischen Exorzismus gewissermaßen den Hegel ausgetrieben hat, stellt sich uns als der reine positivistische Gelehrte dar, als der Enthüller ökonomischer Strukturen: Für diesen neuen Marx macht der Mensch Geschichte, ohne es zu wissen. Es ist nicht die Geschichte, die den Menschen zur Tat aufruft, denn der Handlungsträger der Geschichte ist bedingt durch den strukturalen Komplex, in dessen Mitte er steht. Mit geradezu dramatischem Eklat tritt hier ein paradoxer antimarxistischer Marxismus auf die Szene, ein Marxismus ohne Prinzip Hoffnung und ohne den Menschen.

Ohne den Menschen: dies sei wiederholt, mit Nachdruck und auf die Gefahr hin, eine Aussage zu tun, die innerhalb der aktuellen französischen Diskussion, nicht nur um Althusser, sondern um alle mit mehr oder weniger Berechtigung als strukturalistisch qualifizierten Denker, als Trivialität abgetan wird. Sei's drum. Ich habe keine Angst vor der Trivialität, sofern sie nur mit gutem Gewissen als Approximation an die Wahrheit angesehen werden darf. Der Strukturalismus ist in der Tat eine Philosophie jenseits des

Menschen. Er signalisiert entweder das Ende des Humanismus – an das ich nicht glaube – oder zumindest eine Leerstelle im Fortschritt des Bewusstseins der Freiheit. In seiner Besessenheit von „Wissenschaftlichkeit“ – wobei wir doch festhalten müssen, wie wenig er diesem Selbstanspruch gerecht wird – begreift sich der Strukturalismus, wie vor vier Jahrzehnten der Neo-Positivismus des Wiener Kreises, als die geistige Zurücknahme der traditionellen Philosophie. „In einer technokratischen Gesellschaft“, hat Sartre in seiner Polemik gegen die Strukturalisten gesagt, „ist kein Platz mehr für die Philosophie, es sei denn, sie verwandle sich selbst in Technik“. – In einer technokratischen Gesellschaft, wollen wir hier auf eigene Hand hinzusetzen, ist auch kein Platz mehr für den Menschen, es sei denn, er verwandle sich freiwillig in bloße technische Funktion.

So wie Sartre, der sich als der Zerstörer des bürgerlichen Humanismus verstand, vielleicht selbst einer der letzten großen bürgerlichen Humanisten ist, so ist der Strukturalismus, der sich wohl geistesgeschichtlich selbst noch nicht richtig situiert hat, die Ideologie der technokratischen Gesellschaft in wissenschaftlicher Anschirrung. Das soll nicht heißen, dass wir nicht dieser Geistesrichtung Erkenntnisse von hohem Wert verdanken; doch will damit gesagt werden, dass die strukturalistische Welle für jeden um die Zukunft der Freiheit, die Zukunft des Menschen Besorgten, eine zutiefst befremdende Erscheinung ist. Vor fünf Jahrzehnten war der Humanismus gefährdet durch den menschenverachtenden Irrationalismus. Heute kommt die Drohung aus dem Lager eines Super-Rationalismus, der sich, indem er sich selbst zur Ideologie aufsteilt, als Ideologie alles verwirft, was die gelebte Wirklichkeit des Menschen ausmacht. Man kann der Epoche des ‚Après-Sartrisme‘ nicht ohne tiefes Erschrecken entgegensehen – und dies nicht allein in Frankreich, dessen fragwürdige strukturalistische Botschaft wir heute vernehmen.



## Actio libera in Causa oder die Liebe zum Recht

### I

Die auch unter Kritikern des unwahren Ganzen anzutreffende, wenngleich eher zurückhaltend geäußerte Neigung zum Recht als einer irgendwie freundlicheren Sphäre zwischen den Wüsten der Verwertung und dem Räderwerk des Staates speist sich aus zwei Quellen: der melancholischen Erinnerung an die Aufklärung als die Epoche der *Abwehr* unmittelbarer Gewalt durch ein Familie, Gesellschaft und Staat umgreifendes System durchsichtiger und an der Vertragsform gebildeter Vermittlungen und einer Perspektive des *Aufschubs* gegen die unmittelbare Gewalt drohender Barbarei. So als bezeichne das Recht einen Riss zwischen Kapital und Souveränität, der im Sinne der von Horkheimer erhofften ‚Resistenzkraft des Rechts‘ von sich aus offen sei oder den man offen halten könne, steht der Kritiker stumm vor dem Gesetz, das ihm als Kritiker der politischen Ökonomie doch als Moment der Selbstbegründung kapitaler Totalität bekannt ist, welche ihre Genesis in reiner Geltung aufgezehrt hat.<sup>1</sup>

So changiert Kritik im Schatten des nächsten Ausnahmezustands und der islamistischen Vernichtungsdrohung gegen Israel zwischen der Kritik der politischen Ökonomie als negativer Totalität einerseits und einem der verschwiegenen Liebe oder doch wohlwollenden „Distanz zum Recht“ (Bloch) inhärenten und andauernd vorläufigen Vertrauen in den Rechtsstaat andererseits, obwohl die radikale Kritik der juristischen Grundkategorien – Freiheit und Gleichheit, Person und Rechtsverhältnis – schon in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie unhintergebar angelegt war. Diese Kritik der juristischen Grundkategorien wurde bereits 1924 von Eugen Paschukanis erstmals zu einer Kritik des Rechts auf der Höhe der Wertformanalyse im Grundriss entfaltet. Dieses kann seither frei nach Hegel als eine Gestalt des ‚objektiven Ungeistes‘ begrif-

1 Zu unterscheiden wären bei näherer Betrachtung allerdings jene dem Recht zugeneigten Kritiker, welche die „Residuen von Freiheit“ (Adorno/Horkheimer) hedonistisch aufladen oder schlimmstenfalls ihren an-

schlussfähigen Juristensozialismus mit Postmoderne und Systemtheorie anreichern, von insbesondere Gerhard Scheit, der mit Hobbes jede tröstliche Einstimmung ins naturwüchsige Sosein vermeidet.

fen werden, der kein Einerseits und kein Andererseits mehr anzudichten und in deren Realabstraktionen mit der Differenz zwischen naturrechtlich-revolutionärer Genesis und kapitaler Geltung auch das Glücksversprechen der Aufklärung untergegangen ist.

Die stille Liebe zum Recht und die ihr assoziierte Hoffnung auf die Resistenzkraft ‚des Westens‘ überhaupt zehrt philosophisch vom Vertrauen in die zeitlose Kraft und Wahrheit von Vermittlung, also von einem nicht überwundenen Hegelianismus, welcher im absoluten Idealismus Hegels glaubt, wesentlich Anderes bewahren zu können als die entfaltete Reflexionsform der verkehrten Gesellschaft, das heißt: der Selbstvermittlung des Werts. Kaum thematisch wird in der Traditionslinie Horkheimers daher die innere Form des Systems der Vermittlungen, die nur negativ synthetische Selbstkontinuierung des Begriffs, die Hegel selbst als die „Bewegung von Nichts zu Nichts“<sup>2</sup> bestimmte und die als Gnosis ohne Gott, als Säkularisierung des Opfers auf der Höhe der Wertform kritisch fortzubestimmen wäre.

Die kritische Theorie hält Hegel immer noch die Treue, weil er die analytischen Trennungen der Kantischen Konstitutionslehre philosophisch vollendet in einem System der Erzeugung von Kategorien durch Kategorien – immer schon vermittelt durch den selbstungenügsamen Widerspruch im Inneren der Kategorie selbst – aufhob und hierdurch das Besondere und das Einzelne, das Endliche und das Vergängliche erstmals in der Geschichte der Philosophie systematische Anerkennung fand. Erst Hegel überwindet die platonische Methexis und hebt das Besondere und das Einzelne als Momente der Selbstbewegung des Absoluten in der Weise auf die Höhe des Allgemeinen, das so als etwas wie gewaltlose Intersubjektivität aufscheint.<sup>3</sup>

Der Modus dieser Erhebung aber ist der des Verschwindens und der Verflüssigung der reinen Form als der „Nacht, worin die Substanz verraten ward und sich zum Subjekt machte“<sup>4</sup> – nämlich zum automatischen. Mit der an den Aggregatzuständen der Physik gebildeten Vorstellung, dass diese ‚Verflüssigung‘ Überwindung der Kantischen Starre und nicht vielmehr äußerste *Verdichtung* bedeutet, geht die Hoffnung einher, die nicht enden wollende Reihe spekulativer Sätze im enzyklopädischen System entfalte eine zentripetal wirkende Spannkraft, welche das System der Vermittlungen letztlich zusammenhalten und seiner inneren Zusammenbruchstendenz widerstehen könne. Dieser Glaube, den schon die Subreptionen, Sprünge und unaufgelösten Reimzwänge im hegelschen System erschüttern könnte, ist nach Auschwitz vollends haltlos geworden. Die Nazis extrapolierten als die barbarischen Antiphilosophen im Mord an den Juden die zentrifugale Dynamik des rastlosen Begriffs zur rasenden Ontologie und organisierten die Flucht des falschen Kollektivs aus allen Kategorien der Vermittlung. Im zur

2 G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik II. Werke*. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 6. Frankfurt am Main 1975, S. 24.

3 Diese ‚Wahrheit der Unwahrheit‘ Hegels ist das Thema Adornos in der *Negativen Dialektik* und den

*Drei Studien zu Hegel*.

4 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Werke. Bd. 3. Frankfurt am Main 1975, S. 514, wo Hegel diesen ‚Verrat‘ freilich als Übergang von der natürlichen zur Kunstreligion affirmiert.

Mordlust gesteigerten Ressentiment, also in Hass und Gier, suchten sie den Opfern das Mysterium der Vermittlung als abstrakter Reichtumsproduktion realontologisch aus dem Leib zu reißen.<sup>5</sup>

Seither ist der Aufschub der Vernichtung ein bloßes Faktum, ein Befund, die Perspektive der Angst im Wartesaal, welche auf nichts Seiendes und auf nichts Abwesendes verweist, das den Aufschub systematisch ermöglichte, insbesondere auf keine Funktion und keine Eigenschaft des Rechts im Jenseits der Totalität. Seine positive Besetzung ist daher nur als ambivalente und abgesunkene Identifikation mit dem Aggressor, näher: als Einstimmung in den einstweilen als Rechtsstaat auftretenden Souverän möglich. Dessen Verfügungsgewalt über Leben und Tod würde alle seine Vorstellungen begleiten müssen, würde sich das Individuum nicht gegen die latente Todesdrohung des kapitalen Souveräns ständig abdichten. In der Polizeipsychologie ist solche ‚Unaufrichtigkeit aus Angst‘ als Heilungsversuch von Geiseln im Zustand der Demütigung und drohender Verzweiflung unter dem Namen Stockholm-Syndrom bekannt geworden.

## II

Fruchtbar kann die Beschäftigung mit dem Recht daher allenfalls dann sein, wenn in jenem die richtige performative Selbstbeschreibung der unwahren Gesellschaft erkannt und diese auf der Ebene eines jeden Rechtssatzes mit dem kategorischen Imperativ von Marx<sup>6</sup> als ihrem absoluten Gegensatz konfrontiert wird. Im Modus einer solchen kritischen Mikroskopie könnten dann die Antinomien einer begrifflich verfassten Gesellschaft sichtbar werden, die den um Konsistenz vergeblich bemühten Juristen vor allem dann umtreiben, wenn in besonderem Maße die Freiheit des Rechtssubjekts in Frage steht, also im Strafrecht. In seltenen Fällen gelingt es ihm dann vielleicht in derselben Weise, wie auch Kolumnisten der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* gelegentlich ins philosophische Seminar stolpern, sich so nahe an die Grenzen seines Verstandes vorzuarbeiten, dass er darüber zwar nicht zum Kritiker oder verrückt wird und seinen Beruf aufgibt, sein Text aber doch für einen Augenblick wie vom Lichtstrahl einer abwesenden Vernunft getroffen erscheint.

Ein solcher Fall ist die seit mehr als hundert Jahren in Rechtsprechung und Literatur geführte strafrechtliche Diskussion um die dogmatische Begründung der so genannten *Actio libera in Causa (sed non libera in Actu)*. In dieser Diskussion, die jeder Jurastudent kennt, umschleichen Richter mit buchhalterischer Akribie die Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit mit dem Resultat, dass sie sich am Ende zu einem das Recht

5 Joachim Bruhn: Echtzeit des Kapitals, Gewalt des Souveräns. Über die Zukunft der Krise. In: Bahamas, Nr. 63/2011 – 2012, S. 73.

6 „Alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch

ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 1. S. 385).

erhaltenden Rechtsbruch genötigt sehen. Dies wäre nicht weiter erzählenswert, wenn die *Actio libera in Causa* nicht als kleiner Beitrag zu einer Debatte dienen könnte, welche zur Zeit in ideologiekritischen Kreisen entlang von Sartres *Das Sein und das Nichts* über das Verhältnis *belebter* Subjekte zum *automatischen* Subjekt Kapital und also über die Freiheit im Stande der Unfreiheit geführt wird.<sup>7</sup>

Die Rechtsfigur der *Actio libera in Causa* verweist auf einen höchstrichterlich bis heute anerkannten Rechtssatz, wonach ein Täter auch dann – etwa wegen vorsätzlichen Totschlags – bestraft werden kann, wenn er bei Tatausführung schuldunfähig war, diese Schuldunfähigkeit aber vorher mit direktem Vorsatz oder mindestens mit *Dolus Eventualis*<sup>8</sup> zur späteren Tatbegehung selbst herbeigeführt hat. Bereits 1892 hatte das Reichsgericht den betrunkenen Lenker eines Pferdegespanns, der einen Bauarbeiter überfahren hatte, wegen fahrlässiger Körperverletzung verurteilt.<sup>9</sup> Das Gericht hatte diese Entscheidung mit der Erwägung begründet, dass der Pferdekutscher „willensfrei und handlungsfähig war, als er das that, was als Ursache des schädlichen Erfolgs“ angesehen werden müsse, nämlich: sich zu betrinken. Es komme allein darauf an, ob der Täter bei Vornahme dieser Handlung einsichts- und steuerungsfähig, also bei hinreichend klarem Bewusstsein gewesen sei. Das Reichsgericht hatte diese im Strafgesetzbuch unmittelbar keine Stütze findende richterrechtliche Setzung unter anderem mit der Erwägung begründet, dass der Antritt der Fahrt im Zustand der Trunkenheit mit der Übergabe der Zügel an einen bewusstlosen Dritten gleichzusetzen sei. Dieser Analogie haben Juristen später die Berechtigung entnommen, die *Actio libera in Causa* als einen Fall des § 25 Abs. 1 StGB zu interpretieren, wonach als Täter auch derjenige als mittelbarer Täter bestraft wird, wer die Straftat „durch einen anderen“ begeht. Diese Konstruktion einer Art von realen Persönlichkeitsspaltung hatte sich aufgedrängt, um einer Verletzung des in § 20 StGB verankerten Koinzidenzprinzips zu entgehen, wonach nur bestraft werden kann, wer „bei“ Begehung der Tat einsichts- und steuerungsfähig, also bei vollem Bewusstsein und damit schuldfähig ist.

Der Bundesgerichtshof hat die Rechtsprechung des Reichsgerichtes mit undeutlichen Resultaten und dogmatischen Hakenschlägen weiterentwickelt und die *Actio libera in Causa* auf Vorsatzdelikte erweitert, soweit es sich um sogenannte Erfolgsdelikte handelte. Mit unterschiedlichen Begründungen haben Rechtsprechung und Lehre seither die *Actio*

7 Vgl. hierzu Manfred Dahlmann: Sartre, Adorno und die Neue Marx Lektüre. Haben Marxisten Angst vor der Freiheit? In: Prodomo Nr. 15/2011; Nr. 16/2012.

8 *Dolus Eventualis* bedeutet bedingter Vorsatz. Zur Abgrenzung von der *Luxuria*, also der bewussten Fahrlässigkeit, führt der BGH aus: „Nach der ständigen Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs zur Abgrenzung von bedingtem Tötungsvorsatz und bewusster Fahrlässigkeit ist das Willenselement des bedingten Vorsatzes gegeben, wenn der Täter den von ihm als möglich erkannten Eintritt des Todes billigst oder sich

um des erstrebten Zieles willen damit abfindet, mag ihm auch der Erfolgseintritt an sich unerwünscht sein. Bewusste Fahrlässigkeit liegt hingegen dann vor, wenn er mit der als möglich erkannten Tatbestandsverwirklichung nicht einverstanden ist und ernsthaft – nicht nur vage – darauf vertraut, der Tod werde nicht eintreten. Da beide Schuldformen im Grenzbereich eng beieinander liegen, ist eine Gesamtschau aller objektiven und subjektiven Tatumstände geboten.“ (BGH 3 StR 226/07, S. 6.)

9 RGSt 22, S. 413

*libera in Causa* gegen den Vorwurf verteidigt, sie sei mangels gesetzlicher Normierung verfassungswidrig, weil sie den Grundsatz *Nulla Poena sine Lege* aus Art. 103 Abs. 2 GG verletze. Diese Begründungen versuchen meist entweder den exemplarisch in ‚Suff und Schuss‘ gespaltenen Sachverhalt zu einer Tat zu *vereinigen* oder aber die Täterpersönlichkeit in Subjekt und Werkzeug seiner selbst zu *spalten*. Eine dritte Meinung versucht diesen Aporien zu entkommen und tritt mit einem unter der wissenschaftlichen Wortmarke ‚Ausnahmetheorie‘ bekannt gewordenen Einfall die Flucht nach vorne – also aus dem Rechtsstaat in den situationsgebundenen Ausnahmezustand – mit der Begründung an, der zur Ermöglichung seiner Tat feige in die Bewusstseinsdämmerung geflohene Täter versuche, verfassungsrechtliche Garantien missbräuchlich auszunutzen, woran er vom Strafrichter auch dann gehindert werden müsse, wenn – *nulla Crimen sine Lege* – gerade keine passende Zurechnungsnorm verfügbar sei.

Wer die Subsumptions- und Vermessungslust von Juristen kennt, den wird nicht wundern, dass Rechtsprechung und Literatur die in der Rechtsfigur der *Actio libera in Causa* enthaltene Theorie der Selbstfesselung des Individuums gar zu einer Theorie des im Zustand der ‚Einsichts- und Steuerungsfähigkeit‘, also des in Freiheit gewählten ‚verschuldeten Affektes‘ fortentwickelt und verallgemeinert haben.<sup>10</sup> Nach dieser Theorie kann generell die durch einen Affekt verminderte Tatschuld zum Nachteil des Täters durch ein den Affekt induzierendes Vorverschulden ausgeglichen werden. Hat der Täter also die ihm möglichen Vorkehrungen zur Vermeidung des Affekts nicht getroffen, so kann er nicht mehr auf Exkulpation wegen „seelischer Störungen“ (§ 20 StGB) und noch nicht einmal auf Strafmilderung wegen verminderter Schuldfähigkeit (§ 21 StGB) hoffen.

### III

Solche juristischen Annäherungsversuche an den affektschuldigen Täter fördern die Prozeduren zu Tage, mittels derer das Individuum sich zu automatisieren und aus der Möglichkeit seiner Freiheit durch die Dämmerung des Vorbewussten hindurch in den paradoxen Zustand bewusstloser Präsenz zu verabschieden trachtet. Indem Strafrechtler diese Selbsteindämmerung auf der Ebene des subjektiven Straftatbestands untersuchen, begegnen sie Sartres Versuch einer phänomenologischen Ontologie dort, wo in *Das Sein und das Nichts* die Unaufrichtigkeit, also die freie Lüge gegen sich selbst, als subjektive Voraussetzung objektiver Asozialität thematisch wird. Sartre erhebt Einspruch gegen die Generalamnestie, welche noch die kryptostrukturalistisch motivierte Rede vom ‚notwendig falschen Bewusstsein‘ zugunsten von Tätern und Komplizen erlässt, indem er den

<sup>10</sup> Vgl. hierzu mit weiteren Nachweisen: Herbert Tröndle; Thomas Fischer u. a.: Strafrechtbuch: StGB. München 2012, § 20 RN. 56 – 59.

in der dritten Kantischen Antinomie sedimentierten Erfahrungsgehalt im Bewusstsein ausleuchtet. So bindet Sartre die *reine Antinomie* von Freiheit und Notwendigkeit an die *unreine* Erfahrung des Individuums zurück. Diese Nähe zwischen Sartres phänomenologischer Provokation auf Verantwortung und der Strafrechtsdogmatik legt es nahe, einige Gegenstände der Ideologiekritik versuchsweise mit den Augen des Strafrichters zu betrachten.

Wenn man etwa den untauglichen Versuch der Selbstentnazifizierung der Deutschen von 1945 bis heute im Lichte der *Actio libera in Causa* betrachtet, könnten im Anschluss an die Goldhagen-Debatte gewisse Ergänzungen möglich werden. Dieser Versuch bestand, sofern nicht jede Mitwirkung an der Vernichtung in reiner Verneinung einfach geleugnet wurde, wesentlich in der Behauptung, die Deutschen hätten, nachdem sie in eine Art von kollektiver Halluzination verfallen waren, als indolose Werkzeuge ihrer selbst die Juden umgebracht. Der an der *Actio libera in Causa* geschulte Strafrechtler müsste dann aber sogleich die Frage stellen, ob denn der Führer den Volksgenossen das bewusstseinsverengende und zugleich zum Mord enthemmende Halluzinogen mit Gewalt appliziert habe, oder ob diese nicht vielmehr von sich aus danach verlangt hatten, um ihre endlose Vorlust endlich zum Lustmord an den Juden entfesseln zu dürfen.

Aber auch das im Diesseits von Montage- und Belegtechnik – also im Jenseits von Erfahrung – oft allzu leicht zitierte Wort vom ‚automatischen Subjekt‘ verfällt einer Praxis der vielfach vermittelten und verschlungenen Selbsteinschläferung der Subjekte. Es ist, als sei in der jederzeitigen Verfügbarkeit des Zitates die Verantwortung dafür verdrängt und vergessen, dass das automatische Subjekt ohne die tagtäglichen Leistungen und Unterlassungen der Individuen nicht sein könnte. Diese weigern sich, erinnernd den Spuren sowohl in der Geschichte als auch und vor allem ihrer Biographie, womöglich vor Erlangung der Geschäftsfähigkeit, nachzugehen, welche auf Entscheidungen, Affirmationen und Verneinungen verweisen, aus denen der Schuld- und Verblendungszusammenhang der totalen Gesellschaft gewoben ist und ohne die der Wert als totale Form nicht möglich wäre. Diese Weigerung ist die Gestalt einer Verneinung, einer Wahl, einer Unaufrichtigkeit, welche von Theologen als die Bedingung der Möglichkeit des Bösen verstanden würde. Ganz anders gesagt: um das Kapital abschaffen wollen zu können, muss man nicht Marx rezipiert haben. Es genügt zu verstehen, dass unter den Bedingungen des Kapitals Hunger kein Grund für Produktion ist, und das weiß jeder.

Schließlich kann auch der kategorische Imperativ nach Auschwitz entgegen Adornos Anweisung ‚diskursiv‘ als ableitbarer Befehl gelesen und so als Provokation auf Freiheit, die sich – ganz hegelisch – selbst zu begründen hat, gänzlich verfehlt werden. Überlesen und im Zitat oft weggelassen wird, dass Adorno schon das Bedürfnis nach der Begründbarkeit des Imperativs mit theologischem Anklang als „Frevel“ und damit als Verfehlung wider ein bilderloses Heiliges begreift. Diese Verfehlung besteht in einer heillosen Indolenz und grenzenlosen Begriffsstutzigkeit, die ohne die freie

Abwendung des Blicks von dem, was geschah, nicht möglich wäre. Das affektschuldige Individuum aber, das den kategorischen Imperativ zum bloßen Zitat verdinglicht, nimmt zur Kenntnis und findet gar plausibel, dass es etwas tun *solle*, was es als unbelehrbarer Theoretiker lieber *müssen* würde.

#### IV

Die Rechtsfigur der *Actio libera in Causa* gewinnt ihre Schärfe und Rationalität aus der unausgesprochenen Voraussetzung, dass noch im Zustand drohender Bewusstlosigkeit Spuren der Erinnerung an den früheren Vorsatz auffindbar sein müssen, nicht nur um den Strafanspruch des Staates formal zu erhalten, sondern um das Subjekt als das Objekt des staatlichen Zugriffs nicht von vornherein zu verlieren. Denn würde sich der trunkene oder der in seinen Affekt verstrickte Täter nicht mehr an seinen früheren Vorsatz erinnern, dann könnte er die Tat nicht mehr begehen, er hätte seinen Tatplan vergessen. So berührt die Strafrechtsdogmatik an ihren Rändern kritische Philosophie dort, wo es beiden darum zu tun ist, die Ausflüchte von Tätern und Komplizen im Innersten zu enthüllen.

Gerhard Scheit

# Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod

Teil I

## Adorno und die Wutbürger

Es gibt Wortprägungen der Journaille, deren affirmativer Charakter so hervorsticht, dass er wie von selbst in Negation umzuschlagen scheint. Dazu gehört der Neologismus des Wutbürgers. Die Titulierung legt das drohende Unheil schon nahe: Verdrängung der Gewalt, wie sie dem Bürgerlichen an sich eignet, treibt zu ihrer Entfesselung, nach der die Krise ohnehin drängt. Der enragierte Bürger von heute, der nicht aufhört, die Gewalt aus seinem Bewusstsein zu verbannen, die ihm sein Auskommen sichert, so gering es eben auch sein mag, er ist der terroristische Volksgenosse von morgen, der wiederum von ihr umso weniger sprechen muss, als er sie ganz automatisch ausübt; das zeigt sich schon in der direkten oder indirekten Komplizenschaft der Bürger mit den Dihadisten, also in ihrer Meinung über Israel.

Der Wutbürger, der sich solchermaßen nach dem Ausnahmezustand sehnt, lässt sich deshalb im Namen des Normalzustands nicht kritisieren – denn er ist ja dieser Normalzustand, nur in gleichsam gehobener Stimmung, so wie der Ausnahmezustand selbst gar nicht als Zustand, sondern immer nur als Prozess, der auf Vernichtung zielt, zu begreifen wäre. Darauf macht nun der Linke oder Ex-Linke die Gegenprobe, indem er auf den Normalzustand vertraut: Er kritisiert den Wutbürger, weil er einem richtigen Gefühl folgend selber Buße tun muss für die Vergangenheit von Che-Guevara-Verehrung und RAF-Sympathisantentum, das heißt: antizionistischer, also antisemitischer Gewalt. Dass diese Reue aber die Reflexion auf den gesellschaftlichen Kern jener Gewalt-Apologie scheut; dass sie seinerseits die Gewalt verdrängt, zeigt sich umgekehrt an den flagranten Schwierigkeiten, des Hitlerattentäters Georg Elser zu gedenken, wie an dem zuweilen auftrumpfenden Unvermögen, Jean Améry zu lesen, in dessen Essay über die Tortur Adorno noch seinen Erfahrungsbegriff wiederfand; oder der Philosophie Sartres gerecht zu werden, wofür es in der Kritischen Theorie nicht unwesentliche Motive gäbe. Und erklärt sich dieser reuige Linke mit Israel soli-



darisch – seine einzige, gleichwohl bürgerliche Verbesserung –, so hat er dafür keinen Begriff, nur Parolen.

Der Linke oder Ex-Linke im proamerikanischen oder antideutschen Büberhemd be ruft sich solange zu Unrecht auf Adornos Kritik des Engagements, als er sich weigert, die Voraussetzungen von Kritik überhaupt zu reflektieren. Eben darin besteht bei allem eifernden Bekenntnis zu Adorno der eigentliche und fortdauernde Verrat an dessen kritischer Theorie: Die Differenz von Begriff und Gegenstand, die im Denken sowenig aufzuheben ist wie die Antinomie von Determination und Freiheit, weil sie gesellschaftlich allein einzulösen wäre, wird hartnäckig in der journalistischen Meinung aufgehoben (wie zum Beispiel der, dass Adorno Fehler gemacht habe oder der, dass Adorno keine Fehler gemacht habe). Wenn dieses Meinen auch als berechtigte Kampfansage an die Linke sich Gehör verschaffen mag, es bietet im Grunde nur geselliges Feuilleton *avant la lettre*: Kritik des Engagements ereilt dann dasselbe Schicksal wie das Engagement selber, das sich seiner Voraussetzungen nicht bewusst wird: es wird zum Geblök.

Der Rest gilt als Objektivität und fällt dem Empirismus anheim – oder wird einer Neuen Marx Lektüre überlassen, die ihrerseits mit der *petitio principii* der Kritik, Revolution als Bedingung der Wahrheit, abgeschlossen zu haben scheint. Man exerziert die Hegelsche Begriffslogik minus Hegelscher Geschichtsphilosophie, und verwendet keine Gedanken darauf, dass sie, obwohl sie den Widerspruch in sich aufgenommen hat, noch durch ihn hindurch ein vom Souverän aus determiniertes Verhältnis zwischen Einzelnem und Ganzem vorgibt – sofern sie das Negative der Dialektik, das in der Erfahrung liegt, auslöscht; dass in dieser Logik, auch wenn von Staat und Gewalt gar nicht die Rede ist, die physische Verletzung und der gewaltsame Tod immer schon als notwendiges Opfer gedacht werden.

Symptomatisch, wie beide, Feuilletonist *avant la lettre* und Begriffslogiker *post festum*, auf je eigene Art den kategorischen Imperativ nach Auschwitz auseinanderbrechen: Auf der einen Seite findet sich – nicht selten mit dem Ausdruck des Ekels – das Moment des Leibhaften als das Hinzutretende preisgegeben; auf der anderen der Freiheitsbegriff, den jeder Imperativ zur Bedingung hat, unterschlagen. Der Imperativ der *Negativen Dialektik* lautet aber: Hitler habe den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe; an ihm lasse sich leibhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen fühlen. Leibhaft, weil es der praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz ist, dem die Individuen ausgesetzt sind, auch nachdem Individualität als geistige Reflexionsform zu verschwinden sich anschickt.

Das Existenzialurteil über das Ganze, das unwahr ist, weil es auf Gewalt beruht und Ausbeutung beinhaltet, und der kategorische Imperativ nach Auschwitz – wahrer Begriff von Widerstand und Engagement –, der die Freiheit als Unableitbares voraussetzt und

die Anwendung von Gewalt einschließt, sind demgemäß aufeinander zu beziehen. Allein auf diese Weise ist Adornos Kritik zu entfalten. Erst wenn jenem Urteil aus Freiheit Genüge getan wäre, könnte auch die Gewalt als kategorisch geforderte überflüssig werden, so wie sie umgekehrt als Einheit des Ganzen, das heißt: vom Kapitalverhältnis erzwungene, dazu da ist, die Überflüssigkeit des Individuums, die durch die Ausbeutung bedingt wird, stets aufs Neue zu exekutieren – und zwar immer an jenen Individuen, die als Verkörperung der Ausbeutung imaginiert werden.

### Herr und Knecht: Engagement für den Tod

Terrorist und Wutbürger entpuppen sich gerade in dieser Hinsicht als heutige Mutanten von Herrschaft und Knechtschaft, wie sie Hegel einst zum Ausgangspunkt seiner Philosophie nahm. Allerdings wird durch den Herrn der Attentate, wenn er sein Leben daransetzt, keine Freiheit; nur der Totalisierung der Knechtschaft dient sein mörderisches Tun. Und der Knecht, wie auch immer er sich auch empören mag, bekommt keinerlei Gelegenheit mehr, seiner Arbeitskraft zu vertrauen, und so empfindet er sie seinerseits schon als „Tötungsbereitschaft im Wartestand“<sup>1</sup>: Wir sind das Kapital – We are the 99%.

Eine Kritik, die den inneren Zusammenhang von Eskamotierung und Apologie der Gewalt freilegen will und über Schmitt und Heidegger zu Kojève und Sartre führen muss, hat von jenem Kapitel der deutschen Ideologie, dem Abschnitt über Herrschaft und Knechtschaft aus der Hegelschen *Phänomenologie*, auszugehen. Es war nämlich schon deren Problem, dass sie den Bürger zum Knecht erklärte (wenn auch nicht mehr zum Sklaven wie in der *Jenenser Realphilosophie*); dass sie also noch keinerlei Begriff von der Form der historisch spezifischen „Knechtschaft“ durch Kapital und Staat zu haben schien, wie ihn Hegel selbst explizit erst später, vor allem in der *Rechtsphilosophie*, entwickelte. Das berühmte Kapitel über Herr und Knecht kann vielmehr als Versuch gelesen werden, Herrschaft ohne Form zu denken, und es ist nur logisch, dass es zur Illustration vor-kapitalistischer Verhältnisse taugt beziehungsweise den Naturzustand, wie ihn Hobbes beschrieben hat, auszumalen scheint. Jeder gehe auf den Tod des Anderen, soweit wiederholt Hegel nur Hobbes. Aber es sei allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit werde; wodurch es bewährt wird, dass dem Selbstbewusstsein nicht das Sein, nicht „sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens“, als das Wesen gelten muss, sondern dass an diesem Leben nichts vorhanden sei, was für jenes Selbstbewusstsein nicht verschwindendes Moment wäre. So ist das Bewusstsein, wenn es den Tod nicht scheut, erst „reines *Fürsichsein*“.<sup>2</sup> Leviathan wird zum Subjekt, der Staat, bei Hobbes

1 Initiative Sozialistisches Forum: Furchtbare Antisemiten, ehrbare Antizionisten. Über Israel und die linksdeutsche Ideologie. Freiburg 2000, S. 7.

2 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Werke. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michels. Bd. 3. Frankfurt am Main 1970, S. 149.

sterblicher Gott und Ungeheuer in einem, wird vermenschlicht: Das Verhältnis von Souverän und Untertan erscheint als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewusstseins – die eine ist das selbständige, welchem das *Fürsichsein*, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein anderes das Wesen ist.

Diese Verwandlung geht nur um den Preis einer Apologie des Opfers. Die Aufrichtung des Gewaltmonopols durch den Souverän, die damit den Weltgeist des Kapitals inthronisierte, erscheint als Machtantritt eines Todesmutigen, der bloß darum aus dem Zweikampf siegreich hervorging, weil er den Tod nicht scheute. Allein durch dieses *Dareinsetzen* des Lebens werde Freiheit. Der Unterlegene, der es vermied, wird hingegen zum Knecht. Damit hat Hegel die mythische Formel dafür gefunden, dass Herrschaft in welcher Gestalt auch immer mit der Todesdrohung einhergeht. Anders als bei Hobbes, der ebenfalls einen Mythos schuf, hat Hegel zugleich das Daransetzen des Lebens zur *ultima ratio*, zum springenden Punkt der Vernunft gemacht, und damit Herrschaft anders legitimiert: vom Opfer selbst aus. Das ist aber auch kein kategorischer Imperativ im Sinne Kants: Was der Herr tut, kann nicht zum allgemeinem Gesetz werden, sonst verbliebe die Gesellschaft im Naturzustand: jeder gegen jeden auf Leben und Tod. Die *Maxime* des Herrn gilt nur für den Herrn, die *Maxime* des Knechts nur für den Knecht. Es ist das eine Welt ohne universelle *Maxime*, die hier als Beginn von Geschichte überhaupt sich gesetzt findet, und Hegel hat damit den kategorischen Imperativ historisiert, das heißt das Kategorische an ihm bestritten: Unter den Bedingungen der Etablierung von Herrschaftsverhältnissen schließen *Fürsichsein* und Universalität einander aus.

Die Mythisierung besteht darin, dass die Vermittlungen nicht entfaltet werden, und genau davon geht die Attraktivität dieses frühen Hegelschen Denkens aus. So wie Hegel Herrschaft als Verhältnis zweier „Bewußtseine“ mystifizierte, die keinen gemeinsamen kategorischen Imperativ haben können, so dachte er hier den Staat nicht als Staat unter Staaten, sondern, wohl in Anlehnung an die mit Napoleon einhergehenden Ambitionen auf ein Weltreich, als einen einzigen Weltsoverän. Erst in den späteren Schriften unterscheidet er genau hier zwischen objektivem und absolutem Geist, wobei dieser als der eine einzige, der Weltgeist, weiterhin beschworen werden kann, jener aber dem Umstand vollauf Rechnung trägt, dass der Staat in einer Vielzahl von Staaten existiert oder gar nicht. In dieser Entfaltung der Vermittlungen, die in solcher Zweiteilung anerkannt werden, liegt die Verwestlichung des Hegelschen Denkens: Reflexion auf die reale Durchsetzung des *code civil* in den einzelnen Ländern, nachdem der Weltgeist zu Pferde gescheitert war.

## Der Herr

Die Verwestlichung rückgängig zu machen und zum Herr-/Knecht-Verhältnis zurückzukehren war das kontinuierlich entwickelte Interesse der deutschen Ideologie seit den antinapoleonischen ‚Befreiungskriegen‘, das schließlich mit dem Ersten Weltkrieg zur Katastrophenpolitik eskalierte. So liegt das spezifisch Theologische von Carl Schmitts *Politischer Theologie* eben darin, eine Theorie des Souveräns ohne Souveräne, ohne Bezugnahme auf das Verhältnis der Souveräne zueinander, zu entwerfen, als befände sich die Entwicklung des politischen Denkens noch immer auf dem Stande der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes*. Der Ausnahmezustand entscheidet darüber, wer Herr ist – anders gesagt: Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet. Schmitt sagt nicht, dass es dabei auf Leben und Tod geht, das wird wohl wie selbstverständlich vorausgesetzt; es handelt sich für ihn vielmehr um die Entscheidung, wann, unter welchen Bedingungen, es auf Leben und Tod gehe. Der Herr wird nicht dadurch bestimmt, dass er bereit ist, sein Leben dareinzusetzen, sondern dadurch, dass er außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung stehe, also außerhalb jener Ordnung, die nach landläufiger Auffassung das Leben der Bürger zu schützen hat. Er ist zuständig für die Entscheidung, die Verfassung *in toto* zu suspendieren, und diese Entscheidung wird durch den Ausnahmezustand erfordert – einen Zustand, der eben nicht nach den geltenden Rechtssätzen synthetisiert werden könne.

Einerseits registriert diese Theologie, dass es in der Moderne, was schon in Hegels *Phänomenologie* einging, eben nicht mehr auf den körperlichen Einsatz des Herrn als Person ankommt, andererseits versucht er gegenüber den modernen Staatstheorien festzuhalten, dass von diesem persönlichen Moment selbst unter den Bedingungen moderner Staatlichkeit etwas übrigblieb, das ausschlaggebend ist im Ausnahmezustand – und so wird dieser Begriff der Entscheidung geboren. Das Wesen der staatlichen Souveränität offenbare sich nicht eigentlich, wie etwa noch Max Weber nahezuweisen scheint, als Zwangs- und Gewaltmonopol, sondern als Entscheidungsmonopol. Schmitt führt die „Reduzierung des Staates“ auf eine „aus dem Nichts geschaffene absolute Entscheidung“ zurück und verdrängt auf diese Weise *en passant* die Gewalt selber, die nötig ist, die Entscheidung überhaupt umzusetzen.<sup>3</sup> Seine Politische Theologie lässt nämlich den Zusammenhang zwischen der Gewalt über die Bürger und dem Verhältnis zwischen den Staaten verschwinden; sie unterdrückt, dass die Entscheidung des Souveräns nicht aus dem Nichts geschaffen wird, sondern ‚aus‘ diesem Verhältnis, das heißt unter dessen Voraussetzungen allein möglich ist. Schmitt verfügt schließlich über ein ganzes Arsenal von Termini, die dieser Verdrängung zuhanden sind: statt die Anwendung von Gewalt beim Namen zu nennen, ist von Intensität oder Ernstfall die

3 Carl Schmitt: *Politische Theologie* [1922]. Berlin 1996, S. 69.

Rede. Der totale Staat etwa, wie er ihn 1932 entwarf, sei einer von Möglichkeiten „ungeheurer Intensität“.<sup>4</sup>

Vom begrifflichen Getöse, das man in der politischen Theorie gerne unter dem Schlagwort Dezisionismus registriert, bleibt nicht viel übrig, wird nur ein einziger Gedanke darauf verwandt, dass eine solche aus dem Nichts geschaffene Entscheidung, die sich gar nicht auf die anderen Staaten beziehen muss, diese Staaten strukturell durchaus voraussetzt – so wie das Geld, das man für eine Ware ausgibt, die zu kaufen eine Entscheidung verlangt, die desgleichen aus dem Nichts kommt, das Kapital voraussetzt.

Wenn also Schmitt sagt, der Souverän schaffe und garantiere „die Situation als Ganzes in ihrer Totalität“,<sup>5</sup> weil er eben das Monopol der letzten Entscheidung habe, dann zeigt sich die existenzialistische Wendung in der Staatstheorie ganz deutlich. Schmitt beruft sich offen auf Kierkegaard: Was dieser fürs einzelne Individuum oder von ihm gesagt hat, wird nun unmittelbar politisch, auf die politische Einheit hin, angewandt – und damit vom einzelnen Individuum abstrahiert. Kierkegaard bezeichnete mit dem Begriff der Situation, dass Herr und Knecht nicht mehr in ihrem Verhältnis aufeinander erscheinen können: Die Innerlichkeit, die sich hier zeigt, ist die eines Subjekts, das weder davon etwas mehr weiß, dass es sein Leben dareinsetzen muss, um Herr zu werden, noch scheint es den Zwang oder die Notwendigkeit zu geben, für jemand anderen zu arbeiten. Der Begriff der Situation steht für den gegenseitigen Reflex von gesellschaftlicher Verdinglichung und objektloser Innerlichkeit.<sup>6</sup> Schmitt führt ihn ins Politische ein, um die Identität der objektlosen Gemeinschaft mit dem Ausnahmezustand herzustellen: jene Gemeinschaft ist das Nichts, aus dem die Entscheidung kommt. Das Volk wird definiert als „diejenigen, die sich widerspruchslos mit dem Volk identifizieren dürfen“.<sup>7</sup> Was als Volk bezeichnet wird, ist die Verkörperung der widerspruchslosen Identifikation, Identität ohne Nichtidentisches. Das aber ist der Tod, und die Bereitschaft zu ihm, ihn zuzufügen wie zu erleiden, ist die Voraussetzung dafür, sich mit dem Volk zu identifizieren. Der Souverän beanspruche, heißt es dann im *Begriff des Politischen*, das Monopol auf die „doppelte Möglichkeit“, „von Angehörigen des eigenen Volkes Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft zu verlangen; und auf der Feindesseite stehende Menschen zu töten“.<sup>8</sup> Noch sieht Schmitt scheinbar vom Staat aus auf das Volk, aber sein Begriff des Staates setzt seinerseits etwas voraus, eben „den Begriff des Politischen“ – und in ihm verbirgt sich schon das Volk.

Die Freund-/Feind-Bestimmung, die als Wesensbestimmung des Politischen ausgegeben wird, tritt in ihrer formalisierten Gestalt auf und erinnert noch an Hobbesches Denken, soweit sie das Verhältnis innerhalb des Staates wie das zwischen den Staaten

4 Carl Schmitt: *Starker Staat und gesunde Wirtschaft* [1932]. In: Ders.: *Staat, Großraum, Nomos*. Hrsg. v. Günther Maschke. München 1995, S. 74.

5 Schmitt: *Politische Theologie* (wie Anm. 3), S. 19.

6 Vgl. hierzu Theodor W. Adorno: *Kierkegaard.*

*Konstruktion des Ästhetischen. Gesammelte Schriften.* Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 2. Frankfurt am Main 1997.

7 Schmitt: *Politische Theologie* (wie Anm. 3), S. 16.

8 Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen* [1933]. Hamburg 1933, S. 46.

gleichermaßen zu umfassen sucht: So heißt es im sechsten Abschnitt seiner Schrift, dass aus dem Begriffsmerkmal des Politischen, also der Freund-/Feind-Bestimmung, der Pluralismus der Staaten folge und die politische Einheit die reale Möglichkeit des Feindes und damit eine andere, koexistierende, politische Einheit voraussetze; es gebe daher auf der Erde, solange es überhaupt einen Staat gebe, immer mehrere Staaten und könne keinen die ganze Erde und ganze Menschheit umfassenden Weltstaat geben. Aber die Gewaltverhältnisse zwischen den Staaten erscheinen nur als Appendix, sie sind nicht wie bei Hobbes ebenso grundlegend und eben darin der Monopolisierung der Gewalt innerhalb des Staates entgegengesetzt, sondern umgekehrt: bloße Extrapolation der fortdauernden inneren Kriegssituation, des Ausnahmezustands, der überall gilt. Soweit Schmitt für die Monopolisierung der Gewalt eintritt und etwa 1932 sagt, dass man in Deutschland „zunächst einmal einen starken handlungsfähigen, seinen großen Aufgaben gewachsenen Staat“ brauche,<sup>9</sup> tut er es nur, um bestimmte Kräfte zu stärken, die zu dieser Monopolisierung zeitweilig bereit sind, ihr aber grundsätzlich widerstreben: seine politische Theologie ist Brevier für die Freikorps. Seine früheren Kontakte zu Gestalten wie Hauptmann Roth, dem die politische Koordination der ‚Arbeitsgemeinschaft‘ der rechtsradikalen Kampfbünde unterstand, sind symptomatischer als die ephemeren Sympathien für Mussolini. Nicht zufällig gerierte sich der Duce im persönlichen Gespräch ihm gegenüber mit deutlicher Spitze gegen das nationalsozialistische Deutschland als Hegelianer: der Staat sei ewig, die Partei vergänglich.<sup>10</sup> Diesen Primat des Staates vor der Partei teilte Schmitt eben nicht und das ist der Clou seiner politischen Theologie und machte ihn zum getreuesten Theoretiker des nationalsozialistischen Unstaats. Nicht Leviathan, sondern Behemoth ist das, was er sich als „starken Staat“ ausmalt: ein Staat, der in seinem Inneren die Freund-/Feind-Bestimmung auf die Spitze treibt – und allein daraus noch Einheit gewinnt, die er überall sonst suspendiert. Spätestens als die Bomben auf Deutschland fielen, hat Schmitt selber einbekannt, dass er der Theoretiker des modernen Behemoth ist, sprach von dem inbrünstigen Geheul der Sirenen, „mit dem der Behemoth nachts den großen Vogel Zitz“ begrüßt<sup>11</sup> und konstatierte raunend, dass erst mit dem Endsieg auch die „Zeit des Leviathan“ zu Ende sei: Er werde dann „zu einer historischen Erinnerung geworden sein, zu einer bloßen Episode in der großen Geschichte der Völker“.<sup>12</sup> Als aber der Leviathan bewiesen hatte, dass seine Zeit noch lange nicht zu Ende ist, und Deutschland besetzt hielt und Schmitt in Nürnberg inhaftierte, drückte auch der raunende Jurist sich rückblickend etwas prosaischer aus und folgte im Grunde nolens volens der Analyse von Franz Neumann, seines zeitweiligen Schülers aus den Zeiten der Weimarer Republik: Das Hitler-System habe eben „keine bindenden Formen und Einrichtungen“ gekannt und den bürokratischen

9 Schmitt: *Starker Staat* (wie Anm. 4), S. 83.

10 Reinhard Mehring: *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*. München 2009, S. 370.

11 Ernst Jünger; Carl Schmitt: *Briefwechsel*. Hrsg. v.

Helmuth Kiesel. Stuttgart, S. 107.

12 Carl Schmitt: *Das Meer gegen das Land*. In: *Staat, Großraum, Nomos*. München 1995, S. 398.

Funktionsmodus willkürlich durch ein „Durch- und Nebeneinander“ von Anordnungen und Erlassen ersetzt.<sup>13</sup>

Der Faschismus war ihm lediglich eine Absprungbasis; die Berufung auf ihn eine Waffe, „das Nebeneinander der totalen Parteien“ zugunsten einer einzigen zu liquidieren, die jenes Nebeneinander nunmehr mit den ihr gleichgestellten Institutionen von Staat und Wehrmacht als Auflösung des Gewaltmonopols praktizieren konnte. Die Freund-/Feind-Unterscheidung erwies sich nur als das Mittel dazu, den Begriff des Volkes vor den des Staates zu stellen und die fundamentale Unterscheidung vorzubereiten, die dann in der Neuauflage des *Begriffs des Politischen* 1933 getroffen wird: die zwischen Deutschland und den Juden. Die eigene „Art des Seins“, worauf sich die Grundunterscheidung von Freund und Feind letztlich bezieht, hat also bei Schmitt, wie Karl Löwith schon 1933 pointierte, zum „unausdrücklichen Fundament eine arische Substantialität, die ihr einen Schein von Inhalt gibt, und ist polemisch gemeint gegenüber der wesensfremden Art des Nichtarierseins“.<sup>14</sup> Was Löwith noch als polemische Einstellung gegenüber der wesensfremden Art des Nichtarierseins erschien, erwies sich als Ausrichtung alles Denkens und Handelns auf die Vernichtung der nicht bloß als Nichtarier, sondern als Gegenrasse Verfolgten. Die Frage nämlich, die Schmitt in der ersten Auflage des *Begriffs des Politischen* noch nicht stellt, lautet: Was, wenn es einen Feind gibt, der keine andere, koexistierende, politische Einheit bildet, sondern überall, auch in der eigenen Einheit vorhanden ist; wenn die auf der Feindesseite stehenden Menschen in allen Ländern und im eigenen Land sich befinden;<sup>15</sup> wenn es also den totalen Feind gibt. Genau das wäre endlich das „Legitimitätsprinzip“, das Schmitt gesucht hatte, um behaupten zu können, dass die Konflikte zwischen den Staaten auch ohne Gewalt beizulegen seien.

Wie kaum irgendwo sonst in seinen Schriften aus der Weimarer Zeit war in der über die *Kernfrage des Völkerbundes* deutlich geworden, dass Schmitt stets schon danach trachtete, von den Gewaltverhältnissen zwischen den Staaten abzusehen oder, wie er sich später, 1940, ausdrückte: den „isolierten Staatsbegriff“ durch „Gebilde wie Bund, Großraum und Reich“ zu überwinden und zu überhohen; den „starren Dualismus von zwischenstaatlichem und innerstaatlichem Recht“ aufzuheben,<sup>16</sup> sodass er also früh für das deutsche Volk nach einem Völkerbund Ausschau hielt, worin ein allen gemeinsames Prinzip walte: „Das lose Gefüge mancherlei internationaler Beziehungen, das heute noch als ein vieldeutiges, jeder beruhigenden Auslegung zugängliches Kompositum

13 Zit. n. Mehring: Carl Schmitt (wie Anm. 10), S. 452.

14 Karl Löwith: Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt [1935]. Sämtliche Schriften. Bd. 8. Stuttgart 1984, S. 55.

15 Feind ist derjenige und jeder, „von dem eine wesentliche Bedrohung des Daseins des Volkes“ ausgeht. Der Feind „braucht nicht der äußere zu sein, und der äußere ist nicht einmal der gefährlichere“. Es komme jedenfalls darauf an, diesem Feind gegenüber „die ständige Bereitschaft zu pflegen und zu steigern und den Angriff

auf weite Sicht mit dem Ziel der völligen Vernichtung anzusetzen“. (Martin Heidegger: Sein und Wahrheit. Gesamtausgabe. Bd. 36/37. Hrsg. v. H. Tietjen. Frankfurt am Main 2001, S. 90 f.)

16 Carl Schmitt: Über das Verhältnis von Völkerrecht und staatlichem Recht [1940]. In: Ders.: Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik. Hrsg. v. Günther Maschke. Berlin 2005, S. 645.

erscheint, kann morgen vielleicht ein straffes System werden und alle Konsequenzen eines echten Bundes und echter Solidarität entfalten“.<sup>17</sup> So visiert der Staatsrechtslehrer inmitten der Weimarer Republik bereits einen Bund, der doch seiner eigenen Auffassung des Staates, wie er sie noch im *Begriff des Politischen* formuliert, zu widersprechen scheint: Als könnte ein Bund die Gewaltverhältnisse zwischen den Staaten aufheben, als fehlte bloß ein Prinzip. Die Großmächte proklamierten zwar bei jeder Gelegenheit ihren Respekt vor dem Völkerrecht, aber sie ließen nicht zu, dass ein anderer als sie selbst entscheidet, was im konkreten Fall Recht ist, und würden sich immer die Möglichkeit offenhalten, neben dem universalen ein partikuläres Völkerrecht zu bilden. „Soll das geändert werden, so muß die Völkerrechtslehre ein Prinzip finden, welches für die natürlichen und vernünftigen Lebensinteressen der Völker und Staaten im Kollisionsfalle einen rechtlichen Maßstab bietet.“<sup>18</sup> Der Carl-Schmitt-Biograph von heute merkt gar nicht, wie beängstigend seine eigene Erkenntnis ist, wenn er über diese Schrift, um die Aktualität ihres Autors hervorzuheben, feststellt: „Solche Fragen stellen wir heute auch in der EU“.<sup>19</sup> Denn das Prinzip war damals gefunden worden, und die echte Solidarität hatte schließlich in der Vernichtung des europäischen Judentums bestanden. Richtig und sinnvoll sei es allein, so Carl Schmitt dann 1937, wenn „eine vorherbestehende, unabänderliche, echte und totale Feindschaft zu dem Gottesurteil eines totalen Krieges führt“.<sup>20</sup> Der Feind wird erst dadurch total, dass er ein ganz bestimmter, nicht austauschbarer ist: Die Feindschaft muss „vorherbestehend“ und „unabänderlich“ sein, egal wie der Feind sich auch verhalten mag: er wird vernichtet. Nur dann ist es möglich, an die Erlösung in der Vernichtung zu glauben, wenn wenigstens dieser eine nicht austauschbar ist und zugleich die totale Austauschbarkeit verkörpert. Das ist die Logik des antisemitischen Wahns, der immer in der Totalität als „Totalität des jüdischen Einbruchs“<sup>21</sup> kulminiert.

Um das Prinzip, das kein Prinzip war, positiv auszudrücken, sprach Schmitt später vom „Nomos“ als einer „konkreten Ordnung“, worin „ein Volk sich begegnet“.<sup>22</sup> Zu diesem Zweck nahm er Anleihe bei der Heideggerschen Existenzialontologie, wie sie in *Sein und Zeit* entwickelt worden war. Durch sie konnte er über den Ausnahmezustand hinausgehen, ihn entgrenzen, denn das „eigentliche Selbstsein“ beruhe, so Heidegger, „nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts“: Das Man, also der Alltag kapitalistischer Konkurrenz, ist vielmehr in einen Alltag der Vernichtung zu überführen, in ihm lebt die Gemeinschaft im selben Maß, als der Einzelne dauerhaft bereit sein muss, nicht nur seine Arbeitskraft, sondern auch deren Behälter zu

17 Carl Schmitt: Die Kernfrage des Völkerbundes [1926]. In: Ders.: Frieden oder Pazifismus? (wie Anm. 16), S. 128.

18 Carl Schmitt: Die Kernfrage des Völkerbundes [1924]. In: Ders.: Frieden oder Pazifismus? (wie Anm. 16), S. 13.

19 Mehring: Carl Schmitt (wie Anm. 10), S. 191.

20 Carl Schmitt: Totaler Feind, totaler Krieg, totaler

Staat [1937]. In: Ders.: Frieden oder Pazifismus? (wie Anm. 16), S. 485.

21 Carl Schmitt [Vorbemerkung]: In: Das Judentum in der Rechtswissenschaft. Bd. 5. Berlin 1938, S. 3. Zit. n. Mehring: Carl Schmitt (wie Anm. 10), S. 376.

22 Carl Schmitt: Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens [1934]. Berlin 1993, S. 11.



opfern: Die „Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich“ sei ontologisch getrennt von der „Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst“ des Volksgenossen.<sup>23</sup> Dessen Selbigkeit hat realiter das Ich darangegeben, will es nicht mehr in der Erlebnismannigfaltigkeit bewahren wie es sich für den Warenbesitzer in der bürgerlichen Gesellschaft gehört, damit die Waren auch nach Maßgabe der Verwertung des Werts getauscht werden können, ist vielmehr dem Führer beziehungsweise der Mannigfaltigkeit der Rackets, die auf den Führer ausgerichtet sind – weil der Wert sich nicht mehr verwertet – mit Leib und Seele verschrieben; ein einziges, eigentlich existierendes Selbst als Volk. Die Entschlossenheit bestimmt Heidegger als das „verschwegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigene Schuldigsein. Ihre Eigentlichkeit gewinnt sie als vorlaufende Entschlossenheit. In ihr versteht das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen.“<sup>24</sup> Zukunft und Tod sind bei Heidegger nicht zu trennen: „Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein *zukünftig* ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann“, könne „die eigene Geworfenheit übernehmen und *augenblicklich* sein für ‚seine Zeit‘“. Solche eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, mache „so etwas wie Schicksal“ möglich.<sup>25</sup> Unmöglich werde es hingegen durch die Verfallenheit an das bloß Seiende: die Selbsterhaltung der Individuen.

Wenn das Sein der Wert ist, der sich nicht mehr verwertet, dann ist das Seiende die Arbeitskraft, die vom Kapital nicht mehr gebraucht wird; wenn jenes nur noch die Gewalt ist, dann dieses ihre Anwendung; jedenfalls muss die Gemeinschaft selbst das Seiende ganz übernehmen: Arbeitsdienst, Wehrmacht, Vernichtungskrieg. Doch davon ist in *Sein und Zeit* keine Rede: „Wozu sich das Dasein je faktisch entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern“<sup>26</sup> – zumal im Jahre 1926, als auch Schmitt noch ganz abstrakt vom Ausnahmezustand sprach, statt schon faktisch in die NSDAP einzutreten. Aber der politische Theologe konnte gerade diese Bescheidenheit des Existenzialontologen als an ihn gerichteten, persönlichen Auftrag auffassen, immer jeweils neu zu bestimmen, wozu sich das Dasein faktisch entschließt, für Hindenburg und das Präsidialsystem, für Schleicher oder für Papen, für Hitler und den Nationalsozialismus, für die SS oder die SA, und avancierte in diesem Sinn zum Kronjuristen des Dritten Reichs. Bei aller Bescheidenheit hält aber auch der reine Ontologe schon einmal fest, dass jenes schicksalhafte Dasein, worum es doch geht, als „In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert“ und „sein Geschehen ein Mitgeschehen“ ist und „als Geschick“ bestimmt wird: „Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes.“<sup>27</sup>

23 Martin Heidegger: *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1993, S. 130.  
24 Ebd. S. 382.

25 Ebd. S. 385.  
26 Ebd. S. 383.  
27 Ebd. S. 384.

Eine solche Vorstellung von Ontologie ermöglichte es Schmitt, die Freund-/Feind-Unterscheidung gegen die Rationalität in der Hobbesschen Auffassung des Staates zu wenden und also von den Staaten selbst und ihrem Verhältnis zueinander zu abstrahieren: Wenn der Kampf jener Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst das „Wesen des Seins“ ausmache, und zwar derart, dass er alles Seiende mit „Entscheidungscharakter durchsetzt, jener ständigen Schärfe des Entweder-Oder“,<sup>28</sup> dann wird es gleichgültig, was dieses Seiende ist: das Verhältnis der Bürger in einem Staat oder das der Staaten auf einem Schlachtfeld. Das Freund-/Feind-Verhältnis leitete Schmitt bereits 1927 nicht aus dem Gewaltverhältnis ab, das zwischen Staaten notwendig herrscht, sondern aus jenem Wesen des Seins: „Der Krieg folgt aus der Feindschaft, denn diese ist die seinsmäßige Negierung eines anderen Seins.“<sup>29</sup> In der Neuauflage des *Begriffs des Politischen* von 1933 wird diese Bestimmung dann verschärft: „das Anderssein des Fremden“ bedeutet „die Negation der eigenen Art von Existenz“ und muss „deshalb abgewehrt oder bekämpft werden ..., um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu retten“.<sup>30</sup> Ob diese seinsmäßige Art zu leben nun mit der Parole vom freien Willen oder mit einer gegen ihn propagiert wird; ob sie direkt aus einer biologischen Substanz abzuleiten ist oder daraus, dass sie dem Sein am nächsten steht, weil sie alles Seiende am intensivsten mit Entscheidungscharakter durchsetzt, ist vollkommen gleichgültig. Wichtig an ihr ist, dass sie gerettet werden muss vor einer dem Wesen des Seins ungemäßen Art – vor den Juden.

### Der Knecht

So nimmt der Herr Anleihe beim Knecht, wenn es nicht mehr als Vorrecht gelten darf, das Leben daranzusetzen, sondern Todes- und Tötungsbereitschaft als das Sein der Volksgemeinschaft geltend gemacht werden. Tatsächlich bietet Heideggers Philosophie die Totalisierung jener Formlosigkeit, die im Arbeitsbegriff der Hegelschen *Phänomenologie* steckt. Wenn der Bewusstseinsgestalt des Herrn, dem das *Fürsichsein* Wesen ist, die des Knechts gegenübersteht, sieht Hegel letztere der „Dingheit“ überhaupt „synthetisiert“. Und der Begriff der Arbeit ist diese Synthese. Durch sie verliert der Knecht aber seinen Leib. Seine Gestalt ist im Kern Synthese aus Bewusstsein und bloßem Arbeitsgegenstand. So abstrahiert Hegel von der gesellschaftlichen Form, worin der Knecht gezwungen wird, die Dingheit zu bearbeiten: sie ist vollkommen ersetzt durch die Todesdrohung. Dadurch geht das Bewusstsein des Knechts zur Gänze in der Arbeit auf, im Vorgang des Bearbeitens. Die Selbständigkeit des Arbeiters, die Hegel zugleich stipuliert, ist nicht nachvollziehbar, sondern aufgesetzt: denn sie beruht doch nur auf dem Zwang qua Todesdrohung. In bestimmter Hinsicht projiziert Hegel das

28 Heidegger: *Sein und Wahrheit* (wie Anm. 15), S. 94 f.

29 Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen* [1927], In:

Ders.: *Frieden oder Pazifismus?* (wie Anm. 16), S. 198.

30 Schmitt: *Der Begriff des Politischen* (wie Anm. 8), S. 8.

Dasein des Lohnarbeiters in das des Sklaven, und heraus kommt, was er Knecht nennt: Ein knechtisches Bewusstsein, das sich selbst aufhebt, weil es nur die andere Seite des Herrn ist. Durch die Arbeit kommt das Ganze aus Herr und Knecht zu sich selbst. Anders gesagt: Die Freiheit, die der Arbeiter dank des Arbeitsvertrags hat, erscheint bei Hegel in der Beziehung des ohne Vertrag zur Arbeit gezwungenen Sklaven als ein aus der bloßen Dingheit Entspringendes: Die Arbeit sei „gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat“ – er darf ihn ja nicht selbst verzehren, sondern muss ihn an seinen Herrn abgeben. Es scheint, als ob der Knecht eigentlich gar nichts verzehren müsste. Hegel suggeriert, dass dieses Bewusstsein gar keine Begierde mehr kennen kann, als ob Begierde nur haben dürfte, wer, wie der Herr, die Todesangst überwunden hätte. So konstruiert Hegel die Einheit von Bewusstsein und Dingheit ganz ohne einen Leib, der vielmehr in Gestalt der Begierde des Herrn ausgelagert wird.

Das ist gleichsam die Strafe für die nicht bewältigte Todesfurcht: Statt das Leben zu opfern, muss der Knecht wie das Trüffelschwein den Gegenstand, auf den seine eigene Begierde zielt, der Begierde seines Herrn opfern. Ein sekundäres Opfer. Dadurch gewinnt der Gegenstand für den Arbeitenden erst Selbständigkeit, an der dieser sich schulen kann und seine eigene Selbständigkeit zurückgewinnt. Es ist demnach letztlich die Todesdrohung, die es dem Bewusstsein erlaubt, die Dinge anzusehen, so wie sie von Natur aus sind, den Gebrauch aufzuschieben, und sie dadurch bearbeiten zu können. Die Todesdrohung wird mithin zum Ursprung aller Selbständigkeit, allen Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit, aller Verbesserung der materiellen Lebensverhältnisse. Das arbeitende Bewusstsein kommt zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst. Gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu sein schien, wird dem Bewusstsein sein „eigener Sinn“.

Georg Lukács hat aus dieser Denkfigur über 100 Jahre später das Klassenbewusstsein gemacht, nur dass er – belehrt durch die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie – die gesellschaftliche Form der Arbeit, die Warenform, in den Mittelpunkt rücken wollte. Aber was er dann als Klassenbewusstsein stipulierte, war doch nur Knechtsbewusstsein, weil er die Form der Ware nicht als Form, sondern als Dingheit auffasste, die Ware nicht als Arbeitskraft, sondern als Arbeiter, sodass also dem Klassenbewusstsein in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu sein schien, sein eigener Sinn wird: „Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware“.<sup>31</sup> Die rein abstrakte Negativität im Dasein des Arbeiters sei nämlich nicht nur „die objektiv typischste Erscheinungsform der Verdinglichung, das strukturelle Vorbild für die kapitalistische Vergesellschaftung“, „sondern – eben deshalb – *subjektiv* der Punkt, wo diese Struktur ins Bewusstsein gehoben und auf diese Weise praktisch

31 Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein [1923]. Darmstadt; Neuwied 1981, S. 296.

durchbrochen werden kann“.<sup>32</sup> Auf diese Weise wird das Klassenbewusstsein vollständig zu dem, was es bei Marx nie ganz werden konnte und wohin aber bei Hegel das Knechtsbewusstsein schon vorausdeutet: christliche Erlösungssehnsucht.

Aber das unglückliche Bewusstsein, das bei Lukács die Mitgliedschaft in der Parteiorganisation beinhaltet, jedoch als wirkliches Unglück des Individuums, das zwischen Terror und Partearbeit hin- und herschwankt, verschwiegen werden muss, wurde bei Hegel noch beim Namen genannt. Als Herr bleibt es abstrakt, die reine Abstraktion des Ich, als überwundene Todesfurcht; als Knecht konkretisiert es sich zwar in die Unterschiede, die es in der Arbeit ausbilden muss, doch ohne jene Einheit des Ich. Erst der eigentliche Geist, der das Einzelne im Allgemeinen, das Allgemeine im Einzelnen wahrnehmen, der überhaupt ein Verhältnis zwischen beiden herstellen kann, führt aus diesem unglücklichen Bewusstsein heraus, trägt der Sehnsucht nach einem Leben ohne Todesdrohung Rechnung, indem er sie in den verschiedensten Stadien des Weltgeistes sublimiert sehen möchte; erst er bringt eine unendliche Fülle an Vermittlungsformen, sei's ästhetischer, religionsgeschichtlicher, nationalökonomischer oder rechtsphilosophischer Art hervor, sodass dahinter jene Drohung fast zu verschwinden scheint – und wird sie dennoch nicht los: Unvermittelt taucht sie inmitten der ausdifferenziertesten Rechtsphilosophie wieder auf, als würde, nun in Gestalt des vollendeten Souveräns, der Herr in den Knecht fahren: das Opfer für den Staat steigt – als Finger am Abzug des Feuertgewehrs, das der Souverän auf den Feind richtet – zur letzten Konsequenz des objektiven Geistes und Synthese der „höchsten Gegensätze“ auf: „Abwesenheit des eigenen Geistes und intensivste und umfassende augenblickliche Gegenwart des Geistes und Entschlossenheit“.<sup>33</sup>

### Lieber Totsein als nicht Sklave: Heideggers Hegel

Heideggers Existenzialontologie bedeutet zunächst nichts anderes, als von diesem Punkt aus wieder auf die Bewusstseinsgestalt des Knechts zu schließen – und den gesamten Entwicklungsprozess des Geistes zurückzunehmen. Aus dem unglücklichen Bewusstsein wird dabei das Glück dessen, der sagt, dass er „lieber tot ist als nicht Sklave“.<sup>34</sup> Die Todesfurcht des Knechts geht vollkommen ein in die Todesbereitschaft des Herrn, so dass zwischen beiden Bewusstseinsgestalten nicht mehr unterschieden werden kann. Die Arbeit jenseits der gesellschaftlichen Form wird zu Ende gedacht als Sein für den Tod, so wie der Nationalsozialismus den Wert, der sich nicht mehr verwertet, als Produktion für den Vernichtungskrieg in Dienst nimmt. Die Klassen verschwinden derart in der

32 Ebd. S. 301.

33 G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke. Bd. 7. Frankfurt am Main 1970, S. 496.

34 Karl Kraus: Hüben und Drüben [1932]. Werke. Hrsg. v. Christian Wagenknecht. Frankfurt am Main 1993, S. 182.

Volksgemeinschaft, der Knecht im Herrn, dass die Gewalt selbst, die Hegel noch festhielt als Urszene der Herrschaft und der Knechtschaft, nicht mehr zur Sprache kommt: Denn das wahre Opfer kennt weder Herr noch Knecht, in ihm vereinen sich beide; zu ihm kann niemand genötigt werden; in ihm „überantwortet“ der Volksgenosse sein geschichtliches Wesen „dem Einfachen der einzigen Notwendigkeit, die nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt. Die Not ist, daß die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und allem Seienden zufallen möge. Das Opfer ist die allem Zwang enthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrheit des Seins für das Seiende. Im Opfer ereignet sich der verborgene Dank, der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat, damit dieser in dem Bezug zum Sein die Wächterschaft des Seins übernimmt.“<sup>35</sup>

Kann das Sein, wie der Existenzialontologe es mystifiziert, als Wert begriffen werden, der sich nicht verwertet, so ist es zugleich der mystifizierte Souverän in dem Augenblick, in dem er zum Gegensusverän wird, das Sein somit auch die ontologische Bezeichnung für den neuen Behemoth. Das wird gerade in den Schriften, Vorträgen und Vorlesungen Heideggers aus den ersten Jahren der Naziherrschaft deutlich: Hier firmiert der Staat sogar als das Sein des Volkes, wie es im Protokoll des Seminars *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* aus dem Wintersemester 1933/34 heißt: „Das Volk, das Seiende, hat ein ganz bestimmtes Verhältnis zu seinem Sein, zum Staat.“<sup>36</sup> Schon glaubt man, Heidegger wolle dem Vorbild des italienischen Faschismus folgen und wünsche den Staat als das Primäre gesetzt und das Volk als das Abgeleitete – aber alles, was er über das Sein bereits geschrieben hatte und noch schreiben wird, widerspricht einer solchen Auffassung. Umgekehrt ist das, was Heidegger als Staat bezeichnet wissen will, was also das Sein des Volkes sei, nichts als ein Ausweichen oder, wie mit gleichem Recht gesagt werden kann, blinder Nachvollzug der Genesis jenes modernen Behemoth, der – anders als der von Hobbes diagnostizierte – als Volksgemeinschaft existiert, weil nunmehr Volk bloß ein anderes Wort ist für die Vernichtung um der Vernichtung willen als das allein noch Einheitsstiftende: „Die Befreiung eines Volkes zu sich selbst“ geschehe durch den Staat, dann aber „ist“ dieser Staat „nur“, „indem er wird, wird zum geschichtlichen Sein des Seienden, das Volk heißt“.<sup>37</sup>

Im Seminar über *Hegel und den Staat* (vom Wintersemester 1934/35) wird die Fallhöhe deutscher Philosophie vielleicht am deutlichsten: Die rhetorischen Fragen, die Heidegger hier in bewährter Manier „aus dem Handgelenk“ schüttelte, sind der dem

35 Martin Heidegger: Nachwort zu *Was ist Metaphysik?* [1943]. In: Ders.: *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1996, S. 309 f.

36 Martin Heidegger: *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*. Wintersemester 1933/34. Seminarprotokoll (Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar). Zit. n. Emmanuel Faye: Heidegger. Die

Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Berlin 2009, S. 180.

37 Martin Heidegger: *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie* [30.11.1934]. Gesamtausgabe. Bd. 16. Hrsg. v. Hermann Heidegger. Frankfurt am Main 2000, S. 333.

Nationalsozialismus wahrhaft angemessene Staatsbegriff: „Wir wollen nun von der anderen Seite her von dem Staat sprechen, von uns her, so aus dem Handgelenk. *Wo* ist nun der Staat heute? ‚Der Staat‘, der Ausdruck ist von vornherein *vieldeutig*. Ist es *unser* Staat? das was jetzt wird? Oder meinen wir ‚den Staat überhaupt‘? *jeden* Staat, sofern der Staat geschichtlich ist? reden wir von den verschiedenen Staaten und Staatsformen? *Der* Staat? Was heißt das allgemein? Wir sehen, schon die Frage nach dem Staat ist an sich unklar und verworren. Fragen wir nach *unserem* Staat, *wo* ist er denn? ... *Heute* weiß noch niemand, wer der Staat *ist*. Ein Staat *wird*, d. h. wir *glauben* daran, daß er wird, der ein Staat dieses Volkes ist, so daß jeder in seiner Weise *wirklich* weiß, was der Staat ist... Was aber heißt hier *Sein* (der Staat *ist*)? Uns fehlen vollkommen die Begriffe, alles ist wirr.“<sup>38</sup>

Die nationalsozialistische Ideologie macht also auch beim Volk nicht halt, das sie doch gegenüber dem Staat als das Primäre setzt. Während die Linke bis heute den Rassismus und das Völkische als entscheidendes Definitionsmerkmal des Nationalsozialismus unterstellt, spürte Karl Löwith, als er 1933 die ideologische Schnittmenge von Heidegger und Schmitt ausmittelte, schon etwas von dem im eigentlichen Sinn Unfassbaren, das in dieser Bewegung hervortrat: Der „Geist“ des Nationalsozialismus“ habe es „nicht so sehr mit dem Nationalen und Sozialen zu tun als vielmehr mit jener radikalen Entschlossenheit und Dynamik, die jede Diskussion und Verständigung ablehnt, weil sie sich einzig und allein auf sich selber verläßt – auf das je eigene (deutsche) Sein-können.“<sup>39</sup> Die Beschwörung des Volkes und der Volksgemeinschaft ist selbst nur ein Übergang, ein Durchgangspunkt zu etwas Anderem, das zuletzt nur noch als Sein benannt werden kann: Sein ist der positive Ausdruck davon, wofür die Deutschen sich entschieden haben: die Vernichtung.

So erklärt sich die philosophische Konjunktur des Begriffs in postnazistischer Zeit: Der Mensch wird hinfert als „Hirte des Seins“ betrachtet, Heideggers apologetisches Sinnbild für das Fortwesen des Nationalsozialismus inmitten der Demokratie. Ungebrochen ist in seinem Denken der Bezug auf Deutschland, das gerade in der Vernichtung seine „Nähe zum Ursprung“ gewahrt hat – und darin seine weltgeschichtlich Rolle weiter spielen wird: „Das ‚Deutsche‘ ist nicht der Welt gesagt, damit sie am deutschen Wesen genese, sondern es ist den Deutschen gesagt, damit sie aus der geschickhaften Zugehörigkeit zu den Völkern mit diesen weltgeschichtlich werden.“<sup>40</sup>

Die Gelassenheit, die Heiterkeit des Seinlassens, von der Heidegger in seinen späten Jahren immerzu spricht, wurde von Hannah Arendt als Ausdruck der Niederlage Deutschlands interpretiert. Doch gerade gegenüber Arendt beharrte Heidegger auf dem „Angriffscharakter“ seiner Philosophie.<sup>41</sup> Der Führer musste zwar abdanken, aber

38 Martin Heidegger: Hegel, über den Staat. Wintersemester 1934/35. Reportatio v. Wilhelm Hallwachs (Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar). Zit. n. Faye: Heidegger (wie Anm. 36), S. 297 f.

39 Löwith: Der okkasionelle Dezisionismus (wie Anm. 14), S. 67.

40 Martin Heidegger: Über den Humanismus [1947]. Frankfurt am Main 1991, S. 29.

das „Da“, das augenblickliche Hereinbrechen der Krise, kann den Menschen jederzeit wieder vor das „Seiende“ als solches bringen, der Bedrohung ausliefern, dem Tod aussetzen, sodass er dieses Seiende vernichten muss, um das Sein zu wahren.<sup>42</sup> Solange das nicht eintritt, widmet sich der aufs Dasein des philosophierenden Knechts zurückgeworfene Angreifer mit beunruhigender Gelassenheit der „planetarischen Bewegung der neuzeitlichen Technik“, worunter nichts anderes zu verstehen ist als das automatische Subjekt des Kapitals, der sich selbst verwertende Wert – aber unter dem Gesichtspunkt betrachtet, dass es noch einmal als Wert, der sich nicht verwertet, und Subjekt, das nicht mehr automatisch ist, auf die Vernichtung ausgerichtet werden könnte: Darin erst erlangte der Mensch ein „zureichendes Verhältnis zum Wesen der Technik. Der Nationalsozialismus ist zwar in die Richtung gegangen; diese Leute aber waren viel zu unbedarft im Denken, um ein wirklich explizites Verhältnis zu dem zu gewinnen, was heute geschieht und seit drei Jahrhunderten unterwegs ist.“<sup>43</sup>

### Wutbürger und Terrorist: Agamben und Badiou

Wenn sich der Angriffscharakter der Heideggerschen Philosophie in diesem Raunen über die Technik verbirgt, um sich, im passenden Jargon ausgedrückt: zu entbergen, so wird also in der dabei fortgesetzten Mystifizierung des Kapitalverhältnisses zugleich die Basis geschaffen für einen neuen Angriff, das „zureichende“ Verhältnis zur Technik zu erlangen: den Angriff der Wutbürger, als deren avanciertester Philosoph sich mittlerweile Giorgio Agamben etabliert hat. Die Gewalt findet sich dabei nicht mehr in vorlaufender Entschlossenheit, sondern in rückblickender Gleichsetzung verdrängt: Agamben schweigt vom Souverän, indem er kurzerhand das Lager zum biopolitischen Paradigma des Abendlands erklärt und Vernichtungslager und Guantanamo, Menschenversuche im Lager und Apparatedizin im Krankenhaus gleichsetzt. Spricht er vom Nationalsozialismus, geht es ihm nicht um die massenhafte Tötung der Juden, sondern um „die Verwirklichung der schieren ‚Tötbarkeit‘, die ‚der Bedingung des Juden als solcher inhärent‘ sei.“<sup>44</sup> Der vom Antisemitismus Bedrohte ist nur eine beliebige Verkörperung des Flüchtlings oder des *Homo sacers*, zu denen „wir alle virtuell“ gehören – wir, die wir früher oder später der Apparatedizin der Krankenhäuser oder Bauprojekten wie Stuttgart 21 ausgeliefert sein werden.<sup>45</sup>

41 Hannah Arendt; Martin Heidegger: Briefe 1925 bis 1975. Hrsg. v. Ursula Ludz. Frankfurt am Main 1999, S. 251.

42 Martin Heidegger: Der Spruch des Anaximander [1946]. In: Ders.: Holzwege. Frankfurt am Main 1994, S. 338.

43 Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, 23.9.1966. Gesamtausgabe. Bd. 16. Frankfurt am Main 2000, S. 677.

44 Giorgio Agamben: *Homo Sacer*. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt am Main 2002, S. 124.

45 Wie sehr diese Gleichsetzung der Linken entgegenkommt, zeigt Roswitha Scholz stellvertretend für *krisis* und *Exit!*: Der Begriff des Souveräns, wie er in diesen Kreisen exponiert wird, erschöpfte sich seit je in der Identifizierung des heterosexuellen weißen Manns (am besten in der Gestalt von Kant). Indem nun

Michel Foucault, von dem Agamben den Terminus Biopolitik übernimmt, mag im Vergleich dazu weder wütend erscheinen, noch Ambitionen auf den Status des Bürgers erkennen zu geben; er kultivierte vielmehr mit seinem Machtbegriff eine Art Romantik der Ohnmacht und lehnte, wie Agamben kritisiert, „den traditionellen Zugang zum Machtproblem von juristischen oder institutionellen Modellen her“ vornehm ab, löste sich also „von der theoretischen Privilegierung des Gesetzes und der Souveränität“, um einfach nur, wie ein historisch versierter Hippie auf dem Lehrstuhl, drauflos zu schwatzen von der Macht selber. Demgegenüber sieht sich Agamben herausgefordert, mit dem Recht sich wieder genau vertraut zu machen, um Philosophie als metaphysische Bürgerinitiative zu betreiben und alle Mitbürger als Opfer zu identifizieren und also zum Widerstand aufzustacheln. „Das Recht lebt von nichts anderem als dem Leben, das es durch die einschließende Ausschließung der *exceptio* in sich hineinzunehmen vermag: Es nährt sich davon und ist ohne es toter Buchstabe. In diesem Sinn hat das Recht ‚kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst‘ (Savigny).“<sup>46</sup> So wenig Agamben imstande oder auch nur willens ist, die gesellschaftliche Form zu begreifen, in der gelebt wird, das Recht also im Zusammenhang des Kapitalverhältnisses zu analysieren, so unmissverständlich sind bei ihm Ausnahmezustand und Rechtszustand, Nationalsozialismus und westliche Demokratie immer schon dasselbe – und insofern folgt er ganz dem Machtbegriff Foucaults. Die Wut aber ist der Ausnahmezustand des Bürgers, den Foucault gar nicht kannte (es sei denn freilich in der Form islamischer Opferbereitschaft während der Revolution im Iran, wohin er einen Ausflug machte). Das Paradoxe dieses Zustands, so Agamben, „besteht darin, daß in ihm die Überschreitung des Gesetzes und seine Ausübung nicht unterschieden werden können, so daß das, was der Norm entspricht und das, was sie verletzt, in ihm restlos zusammenfallen“.<sup>47</sup> Der aktive Bürger haucht dem Sein wieder Leben ein, dieses Leben jedoch, das Agamben beschwört, ist das Heideggersche Sein: Identifikation mit dem Wert, der sich nicht verwertet und der unbegriffen bleiben soll. In seinem, in des Lebens Namen, erfolgt dann die endgültige Wendung gegen das Recht, der ‚kommende Aufstand‘: „Wahrhaft politisch ist indessen nur solches Handeln, das den Bezug zwischen Gewalt [*violenza*] und Recht

aber auf Agamben zurückgegriffen und der „Zigeuner“ zum „homo sacer par excellence“ erklärt wird, erreicht man zweierlei: Der Antisemitismus wird als die zentrale Vernichtungsdrohung der Moderne zur Seite gerückt: „Im Grunde ist der im ewigen Ausnahmezustand befindliche und von den Institutionen der Souveränität möglichst total erfasste ‚Zigeuner‘ der Nomos der Moderne.“ Statt den Zusammenhang zwischen der Totalität und jener antisemitischer Bedrohung zum Ausgangspunkt zu nehmen, um auch das Vernichtungspotential, mit dem Roma und Sinti sich konfrontiert sehen, in seinem ganzen Ausmaß überhaupt erst ermessen zu können,

wird eine neue Art von Zigeunerromantik propagiert: Jeder ist eingeladen, sich als homo sacer zu identifizieren, sodass – wenn nur der „homo sacer par excellence“ nicht zu erwähnen vergessen wird – ohne Einbuße an *political correctness* eine allgemeine Tendenz „des Homo sacer-werdens in der Globalisierungsära“ (Scholz) stipuliert werden kann. (Roswitha Scholz: Homo Sacer und ‚Die Zigeuner‘. In: Exit! 4. 6. 2007: <http://www.exit-online.org/link.php?tabelle=theoriezeitschrift&posnr=23> (letzter Zugriff: 16.8.2012).

<sup>46</sup> Agamben: Homo Sacer (wie Anm. 44), S. 37 f.

<sup>47</sup> Ebd. S. 68.



rückgängig macht“, das also einfach nur noch drauflosschlägt, wie in den französischen Banlieues oder am 1. Mai in Hamburg: „ein Handeln als reines Mittel, das, ohne Bezug auf ein Ziel, nur sich selbst zeigt“. <sup>48</sup>

Alain Badiou ist das augenscheinlich noch immer zu wenig. Er spricht ein wenig spöttisch über Agamben als einem „Franziskaner der Ontologie“, dessen Held der sei, der auf sein reines Sein als vorübergehendes Lebewesen reduziert wäre. Dem „affirmativen Werden der Wahrheiten“, wie Badiou es fordert, ziehe Agamben die „geheime Fortdauer des Lebens vor, das, was dem bleibt, der nichts mehr hat, dieses stets geopferte, zugleich niedrige und wesentliche ‚nackte‘ Leben“. <sup>49</sup> Badiou aber möchte wieder ein Subjekt, das Politik macht und des Heroismus fähig ist. Er verachtet das ständige „Wiederkauen unseres sterblichen Seins oder kurz gesagt, die Furcht vor dem Tod als einzige Leidenschaft“, worin er die Ingredienzien des demokratischen Materialismus erblickt, der die Menschen auf ihre tierische Natur reduziere. Er bekennt sich offen dazu, die Rechte des Heroismus wieder einzusetzen. Allerdings habe der alte Heroismus das Leben durchs Opfer gerechtfertigt; Badiou Anliegen lautet hingegen, ihn „durch die affirmative Freude existieren zu lassen“: „Auf den epischen Heroismus dessen, der sein Leben hingibt, folgt der mathematische Heroismus dessen, der es Punkt für Punkt erschafft.“ <sup>50</sup> Damit ist auch die Methode umrissen, mit der Badiou die Gewalt verdrängt: Die Mathematik ermöglicht es, von vornherein vom quälbaren Leib zu abstrahieren, und wann immer Badiou also von Gewalt oder Terror spricht, geht es im Grunde um mathematische Operationen am Sein. Der zitierte Satz ist wörtlich zu nehmen: das Leben Punkt für Punkt zu erschaffen, heißt, es vernichten. Das reale Leben von sich einigen Subjekten gibt es nur „jenseits der Körper und der Sprachen“, <sup>51</sup> der Leib wird als Animalisches, als tierische Reduktion abgetan, der wahre Körper ist der „politische Körper“: Maos „rote Macht“ ist der eigentliche Leib, Physis und Physik des Wahrheitssubjekts. <sup>52</sup> Die forcierte Polemik gegen den „animalischen Humanismus“ gemahnt dabei unmittelbar an Ernst Jüngers Schriften über den Schmerz und den „Typus“ des Arbeiters; höhnisch spricht auch Badiou von der „Empathie in das Spektakel der Leiden“, die dieser Humanismus predige, und verlangt die Abtötung der leiblichen Bedürfnisse: „Das Leben ist das, was mit den Trieben fertig wird.“ <sup>53</sup> So ist der Satz, mit dem *Logik der Welten* schließt, nur scheinbar wahr: „Das desillusionierte Tier, dessen einzige Orientierung die Ware ist – dieser Form sind wir nur dann ausgeliefert, wenn wir ihr zustimmen.“ <sup>54</sup> Denn Badiou hat keinen Begriff von dieser Form, weil er nur deshalb vorgibt, mathematisch zu denken, um eben den Gegensatz von Tauschwert und Gebrauchswert in der Ware nicht denken zu müssen. Mit den Trieben soll auch der Gebrauchswert unterschlagen werden – auf

48 Giorgio Agamben: *Ausnahmezustand (Homo Sacer II.1)*. Frankfurt am Main 2004, S. 104.

49 Alain Badiou: *Logiken der Welten*. Zürich; Berlin 2010, S. 588.

50 Ebd. S. 542.

51 Ebd. S. 503.

52 Ebd. S. 521 – 531.

53 Ebd. S. 217, 536.

54 Ebd. S. 503, 543.

diese Weise wird die Entscheidung gegen die Ware, die er fordert, zur Entscheidung, den Gebrauchswert wie das Individuum auszulöschen.

Mathematik ist demnach das neue Mittel, das Badiou entdeckt zu haben glaubte, Verdrängung und Apologie der Gewalt zugleich zu betreiben. Mit ihrer unmittelbaren Übertragung auf das Sein, die jedem wirklichen Mathematiker als Inbegriff des Wahnsinns erscheinen muss und doch nur eine logische Konsequenz des Heideggerschen Begriffs ist, kann sich aber Badiou von „Trugbild und Terror“ der Vergangenheit, sei sie nationalsozialistischen oder stalinistischen Ursprungs, dispensieren und Politik jenseits von Leib und Staat als „Wahrheitsprozess“, das heißt als einen durch Mathematik camouflierten Terror fordern. Lager und Staat waren für ihn ohnehin immer eins – und die Gewalt, die darin herrscht, hatte er früh schon als Konsequenz des „a-politischen Wesens“ des Staates verstanden.<sup>55</sup> So konnte Badiou vor allem auch die Erfahrungen im Gulag, wie Schalamow sie eindringlich beschreibt, als Erfahrungen jenseits der Politik auslagern. A-politisch ist aber auch die Demokratie, weil sie ein Staat ist – und mit dieser Gleichsetzung ist die entfesselte Gewalt unter Stalin und seinen Nachfolgern als *quantité négligeable*, als unwesentlich wieder ausgeblendet. Denn Badiou ist ein Staatskritiker vom Schlage Heideggers und Schmitts. Er löst dessen Partisanentheorie endgültig ab von der Frage staatlicher Herrschaft und verwischt die Spuren, die von Schmitt zu ihm selber führen, indem er, was bei Schmitt den Begriff des Politischen ausmacht, der dem des Staates vorauszusetzen ist, als Politik vom A-Politischen des Staates metaphysisch getrennt wissen will. Der Partisan darf sich in keinen neuen Staat mehr einfügen, darf nicht mehr auf einen Staat hinwirken. „Die proletarisch politische Fähigkeit, die kommunistisch heißt, ist absolut beweglich, nicht staatlich, unfixierbar. Sie läßt sich weder repräsentieren noch von der Ordnung, die sie überschreitet, ableiten.“<sup>56</sup> Diese „Unabhängigkeit der Politik von der Staatsgewalt“ sei herzustellen, und sie ist das Programm einer, wie Badiou es andeutet, eher kleinen Gruppe, einer jedenfalls, die sich von der Tyrannei der Zahl befreit, der Zahl der Wähler genauso wie der Zahl der Demonstranten oder Streikenden. Nur so sei Politik wieder denkbar. Wie es sich bei dieser Politik, die nur strikt unabhängig vom Staat entspringen könne, mit der Gewalt verhält, darüber schweigt sich diese Theorie gründlicher aus als jeder Rechtspositivismus über die Notwendigkeit eines Souveräns. Ihr Begriff ist erfunden, die politische Gewalt auszublenden.

Wenn Badiou stipuliert, dass die Politik von der Ordnung, die sie überschreitet, nicht abgeleitet werden könne, so ist der positive Bezug auf Sartres Philosophie der Freiheit deutlich genug zu spüren. Allerdings ist das Subjekt dieser Politik nicht das Fürsichsein des Einzelnen wie in *Das Sein und das Nichts*, sondern die Gemeinschaft, worin der Einzelne – ganz im Rhythmus der Brechtschen *Maßnahme* – aufzugehen hat:

55 Alain Badiou: Ist Politik denkbar? [1985]. Berlin 56 Ebd. S. 28.  
2010, S. 126.

In dem Lehrstück von 1930 findet Badiou bestätigt, „daß das Reale, wenn es sich um die schöpferische Aktion handelt, nur in der Subsumierung eines Ich unter ein Wir zugänglich ist“.<sup>57</sup> Diese Gemeinschaft – und darin verdrängt Badiou die Gewalt noch konsequenter als Schmitt und Heidegger – müsse „das Unnennbare der Politik“ bleiben: „Jeder Versuch, eine Gemeinschaft ‚politisch zu benennen, induziert ein katastrophal Böses [*un Mal désastreux*] (wie man es sowohl im Extremfall des Nazismus sieht wie im reaktionären Gebrauch des Wortes ‚Franzose‘, dessen ganzer Zweck ist, die hiesigen Leute durch die willkürliche Anschuldigung, ‚Ausländer‘ zu sein, zu verfolgen).“<sup>58</sup> Rassismus und Antisemitismus werden gleichgesetzt, die Vernichtung der Juden soll nicht als Fluchtpunkt des Antisemitismus sichtbar werden: Bei Agamben sind die Juden, in Anknüpfung an Hannah Arendt, nur die zufällig ausgewählte Verkörperung der „Tötbarkeit“; bei Badiou sind sie bloß noch der Name für die „Leere“, dazu da, die „hypostasierte deutsche Substanz“ zu begrenzen, die durch das Trugbild einer nationalsozialistischen Revolution hervorgetrieben worden sei. Aber selbst hier räumt Badiou ein – und darin zeigt sich seine Treue zu Heidegger und Schmitt – dass die nationalsozialistische Politik immerhin „einen Wahrheitsprozess nachahmt“.<sup>59</sup>

Wenn Badiou im Philosophischen die Mathematik – oder das, was er dafür hält – benötigt, so im Politischen die Ästhetik des Brechtschen Lehrstücks, ja überhaupt den Kommunismusbegriff, um Heideggers Ontologie und Schmitts politische Theorie zu reinigen von all dem, was diesen noch an positiven historischen Bezügen anzuhaften scheint oder jedenfalls an die ideologischen und praktischen Mittel erinnern könnte, mit deren Hilfe der Nationalsozialismus die Vernichtung ins Werk setzte. Er will nur den Kern des Nationalsozialismus; eine, von aller konkreten, positiven Bezugnahme auf Rasse und Geschichte gereinigte Politik der Vernichtung. Heidegger habe das Sein eben noch zu positiv bestimmt und dadurch partikularisiert, so wie Schmitts Politikbegriff doch irgendwie noch auf den Staat setzte und nicht aufs Kollektiv schlechthin. Erst dadurch, dass die nationalsozialistische Machtergreifung eine *deutsche* Revolution sein wollte, sei sie von einem wahren, dem Sein gemäßen Ereignis abgewichen, sodass deutscher Philosoph und Staatsrechtler dem Irrtum verfallen konnten, ihr zu folgen. In bestimmter Hinsicht beurteilt Badiou die ‚deutsche Revolution‘ von 1933 aus der Perspektive der ‚Festung Europa‘ von 1941 und scheint zu übersehen, dass auch Heidegger und Schmitt wie die gewöhnliche NS-Propaganda zu diesem Zeitpunkt von der Fixierung auf die Deutschheit zu einer Perspektive übergingen, die sich nur noch negativ, durch das ‚Gegenvolk‘ der Juden, definieren wollte. Letztlich konfirmiert sein Denken vollständig mit deutscher Ideologie auch noch dort, wo er sich von ihr unterscheiden möchte, und so kann er auch der ‚deutschen Revolution‘ seine Anerkennung nicht versagen,

57 Alain Badiou: Das Jahrhundert. Zürich; Berlin 2006, S. 151.

des Bösen. Wien; Berlin 2003, S. 112.

59 Ebd. S. 99.

58 Alain Badiou: Ethik. Versuch über das Bewusstsein

meint eben lediglich – und darin geht er ganz mit Heideggers eigener, retrospektiver Einschätzung aus den Jahren nach 1945 konform – es sei „wahrscheinlich“, dass „die Nazipolitik kein Wahrheitsprozeß war“.<sup>60</sup>

Wonach der Philosoph als Terrorist also strebt, ist eine von allen Schlacken des Nationalstaats gesäuberte Formierung von Gemeinschaften, welche die geschlossenen Kollektive staatlicher Herrschaft von vornherein hinter sich ließen, ganz so wie der Dihad letztlich jeder staatlichen Einheit spottet. Dieses Kollektiv kann bei Badiou das Volk heißen oder die Arbeiter – gemeint ist aber keine Nation mehr im Sinne der Aufklärung oder eine Klasse im Sinne von Marx, Arbeiter ist vielmehr ein „Typus“ von der Statur Ernst Jüngerscher Wahnphantasien und also „der generische Name all dessen, was sich in einer organisierten Form der vom Finanzkapital und seinen Dienern errichteten Hegemonie entziehen kann“.<sup>61</sup> Der Terrorist verlangt Disziplin und Treue – und verabscheut alles, was die Wutbürger verweichlicht, zumal den Konsum der Warenwelt, auch wenn es Bioprodukte sind. Das Subjekt, das Badiou nur als Kollektiv denken kann, setze sich eben aus einzelnen Individuen zusammen, die leibliche Bedürfnisse besitzen, welche sie ständig in Gefahr bringen, eine politische Linie zu verraten, um dem „service des biens“ zu frönen. Damit beschreibt Badiou exakt die Situation, in der sich der sogenannte Schläfer befindet, ehe er zur djihadistischen Tat schreiten kann.

Von der Gewalt selber spricht Badiou nur im Ton des Brechtschen Lehrstücks, also in ästhetisierter Form. Es geht ihm ja auch nicht um Gegengewalt, die bestimmbar wäre, sondern um Märtyreraktion, die aufs Ganze zielt und eben darin unbestimmbar sein soll. Von ihr zu reden, hieße doch nur wieder, das Sein zu partikularisieren wie im Nationalsozialismus oder im Zionismus. So ist es auch gewiss kein Zufall, dass er unwillkürlich auf Begriffe von Carl Schmitt und Ernst Jünger zurückgreift und „existenzielle Intensität“<sup>62</sup> oder „unendliche Mobilität des Politischen“<sup>63</sup> als Synonyme der Vernichtung verwendet, die übers Partikulare hinauszielt.

*(Teil II: Kojéves Hegel - Der Tod ist das Falsche: Sartre - Die Freiheit und das Kapitalverhältnis - Die Todesdrohung: Jean Améry - Gegengewalt und Terrorismusbegriff - Kritische Theorie und blinder Fleck des Souveräns)*

60 Ebd. S. 89.

61 Alain Badiou: Wofür steht der Name Sarkozy? Zürich; Berlin 2008, S. 47.

62 Badiou: Logiken der Welten (wie Anm. 49), S. 384.

63 Badiou: Das Jahrhundert (wie Anm. 57), S. 129.

Alex Gruber

## Mit Paulus gegen Griechen und Juden

Alain Badiou  
postmoderner Platonismus als  
Verewigung von Herrschaft

Am 27. Mai 2003 diskutierte Jacques Derrida im Rahmen der Abschlussitzung des vom *Institut de monde arabe* in Paris veranstalteten Kolloquiums *Algérien-Frankreich. Hommage an die großen Gestalten des Dialogs der Kulturen* mit dem algerischen Philosophen Mustapha Chérif über *Die Zukunft der Zivilisationen* und das Verhältnis zwischen dem Islam und dem Westen. Im Rahmen dieser Diskussion beklagte Chérif, dass die Verirrung und die Sackgasse des Westens darin bestehe, sich durch überzogene Subjektivität von der anwesenden Abwesenheit des Wahren, welche die Muslime Gott nennen,<sup>1</sup> abzuwenden und allein der weltlichen Vernunft zu frönen. Dagegen gelte es, so führte Chérif weiter aus, daran festzuhalten, dass sich die „Existenz ... in Form des Mysteriums [präsentiert], des Offenen, das sich im Entzug zurückhält, das sich entzieht und verlangt, als solches angenommen zu werden“. Der Islam, dessen Herzstück die Beziehung zur Entbergung der anwesenden Abwesenheit darstelle, verstehe sich demgemäß „als Engagement im Hinblick auf das Mysterium, als Treue zur offenbarten Botschaft“; und die Verpflichtung auf die solcherart charakterisierte Existenz fände sich in „zahlreichen Grundorientierungen bestätigt“, die „im Gedächtnis der Muslime fest verankert sind“.<sup>2</sup>

Es fällt auf, dass Chérif Gott beziehungsweise Allah in exakt derselben Weise als unfassbare und uneinholbar vorgängige Entität fasst, die den Einzelnen mit Beschlag belegt und der Genüge getan werden muss, wie dies Heidegger mit dem ereignishaft sich mitteilenden Sein unternimmt.<sup>3</sup> Dementsprechend fiel auch Derridas Antwort aus: Propagandist der unbenennbaren „Urspur“<sup>4</sup>, der absoluten Differenz an sich selbst, für die er den Neologismus *différance* erfand, der er war, plädierte er dafür, das ‚Mysterium des anwesenden Abwesenden‘ nicht an einen bestimmten Glauben, ein bestimmtes Idiom oder eine bestimmte Territorialität zu binden, sondern es im Sinne einer universellen

1 Mustapha Chérif: *Begegnung mit Jacques Derrida. Der Islam und der Westen* [2006]. München 2009, S. 104f.

2 Ebd. S. 65f.

3 Vgl. dazu etwa: Martin Heidegger: *Beiträge zur*

*Philosophie. (Vom Ereignis)* [1936–1938]. Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main 2003.

4 Christoph Türcke: *Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift*. München 2005, S. 175.

*Demokratie im Kommen* zu denken. Was er in seiner Antwort auf Chérif und unter Berufung auf sein Buch *Marx' Gespenster* forderte, war eine „neue Internationale“, die „allen imperialen und imperialistischen Hegemonien“ den Kampf ansage. Gegen die „terroristische Gewalt“ der überkommenen staatlichen Souveränität, welche dadurch bestimmt sei, dass sie das Spiel der Differenzen stillstelle und herrschaftlich unterjochte, gelte es, eine „neue Allianz“ zu stiften. Diese habe eine bloße Kampfgemeinschaft zu sein, gereinigt von aller qualitativen Bestimmung, da nur eine solch entsubstantialisierte Bewegung, die keine materiell beschränkten Ziele verfolge, die Verantwortung übernehmen könne, welche von der *différance* auferlegt werde, und die darin bestehe, „für Offenheit zu sorgen und Abschließung zu verhindern“.<sup>5</sup>

Nun geriert sich Alain Badiou gerne als Gegner von Jacques Derrida, welchen er, gemeinsam mit anderen französischen Poststrukturalisten wie Lyotard, Nancy oder Lacou-Labarthe, den ‚modernen Sophisten‘ zurechnet, die mit ihrem dekonstruktiven Denken und ihrem Postulat vom ‚Ende der Philosophie‘ Sabotage am Begriff der Wahrheit betrieben. So wollte Badiou sein *Manifest für die Philosophie* explizit als Antidot gegen die postmodernen Abwickler der Philosophie verstanden wissen, deren Versuch einer Überwindung der Metaphysik er seinen „Platonismus des Mannigfaltigen“<sup>6</sup> entgegenzusetzen beanspruchte. Im zwanzig Jahre später erschienenen *Zweiten Manifest für die Philosophie* bekennt Badiou jedoch, dass er sich mit Derrida ausgesöhnt habe, und dass es nicht zuletzt die Erkenntnis gewesen wäre, „dieselben Feinde“ zu haben, welche letztlich die Fraternisierung möglich gemacht habe. Der Gemeinsamkeit stiftende Widersacher wird von Badiou als jener „servile Dogmatismus“ geschildert, der aus der Philosophie „eine Komponente der westlichen Propaganda“ mache und sich unter anderem in der „Ideologie der Demokratie und der Menschenrechte“ äußere.<sup>7</sup>

### Heideggerisierung Platons

Betrachtet man Badiou's Philosophie etwas eingehender, so wird schnell klar, dass schon seine frühere Abgrenzung gegen Derrida et al. mehr einem (interessierten) Missverständnis beziehungsweise einem ausgeprägten Distinktionsbedürfnis entspringt, als dass sie in der Sache begründet ist. Wenn Badiou den Poststrukturalismus als heideggerische Position kennzeichnen möchte, um daran seine Kritik an Heideggers Denken anzuschließen, dann ist zu konstatieren, dass die Punkte, die Badiou gegen die

5 Chérif: *Begegnung* (wie Anm. 1), S. 85 f.

6 Alain Badiou: *Manifest für die Philosophie* [1989]. Wien 2010, S. 99.

7 Alain Badiou: *Zweites Manifest für die Philosophie* [2009]. Wien; Berlin 2010, S. 108 f. An anderer Stelle konkretisiert Badiou seine Feindbestimmung weiter

und macht sie fest in der „Überheblichkeit der ‚neuen Philosophen‘ und ihrer humanitären Fallschirmjäger“, der „Diktatur einer strengen Oligarchie aus Finanziers, Berufspolitikern und Nachrichtensprechern“ oder der „bestialischen Form, die der Militarismus der Amerikaner und ihrer Diener“ angenommen habe. (Ebd. S. 9 f.)

Fundamentalontologie vorbringt, jenen bis ins Detail gleichen, welche auch Derrida formuliert und als Kritik an Heideggers metaphysischen Restbeständen verstanden wissen will. Während Derrida Heidegger einerseits konzediert, dass es ihm gelungen sei, „in einen ursprünglicheren Bereich vorzudringen“<sup>8</sup>, so bekrittelt er andererseits, dass das Sein Heideggers denn doch noch zu sehr vom Menschen aus gedacht sei, womit die Gefahr der Essentialisierung und damit des Rückfalls in den Humanismus bestehe.<sup>9</sup> Es gelinge Heidegger nicht vollständig, das Inhumane jenes absolut leeren und offenen Un-Orts des Vor-Ursprungs zu benennen, als welches die vorgängige Spur zu charakterisieren sei. Vielmehr seien Heideggers Ausführungen vom Versuch geprägt, das Sein mit dem menschlichen Dasein in Beziehung zu setzen, womit sich ontische Verunreinigungen einschlichen, die zu überwinden seien. Derrida postuliert schließlich, dass es der von ihm aufgespurten Formulierung der *différance* gelänge, das heideggersche Manko zu überwinden. Diese *différance* trage die heideggerschen Unterscheidungen in dem Sinn, dass sie „älter“ – doch nicht in vulgär zeitlichem, sondern in radikal ursprünglichem Sinn – sei als das Sein<sup>10</sup>: Sie stelle die „ontisch-ontologische Differenz“ selbst dar, welche auch das Sein erst zur Erscheinung bringe, sei also wesenslose Differenz schlechthin und als solche das sich jeder Bestimmung entziehende Undekonstruierbare.

Ganz ähnlich charakterisiert Badiou Heidegger als Denker mit „schöpferischer Potenz von universalem Rang“<sup>11</sup>, dem es gelungen sei, etwas zu „entziffern“, was die „Erscheinung absolut übersteigt“, und dem durch diese Entdeckung der „Möglichkeit eines Heils“ ein Großes zuteil geworden wäre: die „Geduld, wesentlicher zu existieren“.<sup>12</sup> Nichtsdestotrotz kritisiert Badiou Heidegger dafür, dass er die Seinsvergessenheit und damit die Fehlentwicklung des Denkens schon mit der platonischen Trennung von Idee und Wirklichkeit beginnen lässt und mit dessen Interpretation von Wahrheit und damit von Sein als Idee. Damit habe sich Heidegger der Möglichkeit beraubt, die Wahrheit als radikal leere und offene zu denken. Vielmehr habe er die platonische Unterbrechung und die dadurch in Szene gesetzte Entbindung des Seins von allen Phänomenen als Ausgangspunkt des Nihilismus gebrandmarkt, und sei des darin sich ankündigenden Verhaftetbleibens am „Mythos der Präsenz“<sup>13</sup> wegen schließlich in „feudalen Sozialismus“<sup>14</sup> zurückgefallen, woraus sich auch sein nationalsozialistisches Engagement erkläre. Statt die „Entbundenheit als Seinsform“ zur Geltung zu bringen

8 Jacques Derrida: Politik der Freundschaft [1994]. Frankfurt am Main 2002, S. 333.

9 Vgl. dazu etwa: Jacques Derrida: *Fines hominis* [1968]. In: *Randgänge der Philosophie*. Wien 1999, S. 133–157.

10 Jacques Derrida: *Die différance* [1968]. In: *Randgänge der Philosophie* (wie Anm. 9) S. 55.

11 Alain Badiou; Barbara Cassin: *Heidegger. Der Nationalsozialismus, die Frauen, die Philosophie* [2010]. Zürich 2011, S. 59 f. Dass Heidegger zugleich ein von der „Erlöserfunktion des Führers“ (ebd. S. 59) ergriffe-

ner Nationalsozialist war, tun Badiou und Cassin mit den Worten ab, dass dem eben so war, und dass man sich hier „an den dialektischen Rändern befinde, die man als existenzielle bezeichnen könnte, der Größe des Denkens und der Kleinheit der Überzeugung“ (ebd. S. 34): „Aber das Kleine verleiht, wie es scheint, dem Großen seine Form.“ (Ebd. S. 40.)

12 Ebd. S. 59 f.

13 Badiou: *Manifest* (wie Anm. 6), S. 44

14 Ebd. S. 39.

und das „Reich des Mannigfaltigen“ als unhintergebar „bodenlosen Grund dessen“ auszuzeichnen, „was sich zeigt“, sei Heidegger der Nostalgie des Wesenhaften erlegen und habe versucht, jene verloren geglaubten „heiligen Gestalten des Bandes“ restituieren zu müssen,<sup>15</sup> für deren Kritik sein Denken doch die notwendigen Instrumente zur Verfügung gestellt hätte – wenn es nicht vor seinen eigenen Konsequenzen zurückgeschreckt wäre: So sei „die Grundbestimmung, das Schicksal Heideggers nicht seine Anpassung an die politischen Lehren des Partikularen, des Blutes und der Rasse, sondern an die der Universalität und Gleichheit gewesen“.<sup>16</sup>

Badiou unternimmt es deshalb, den Platonismus gegen Heideggers Kritik zu verteidigen, und beruft sich darauf, dass die von jenem erstmals formulierte „ideelle Paradigmatik des Mathems“<sup>17</sup> die Grundlage für das Denken des Seins als Sein, als unabschließbar Mannigfaltiges darstelle, und so die Wahrheit als generisches Verfahren erscheinen lasse, das dieser Seinsform zum Ausdruck ver helfe. Gleichzeitig jedoch betont Badiou, dass er ein „anspruchsvoller Platoniker [ist], kein gewöhnlicher“<sup>18</sup>, und dass er als solcher eine „eigene Interpretation der platonischen Idee“ ins Feld führe. Seine an der postulierten Erkenntnis der absoluten Grundlosigkeit des Seins als Sein geschulte Auslegung möchte unter der Idee kein Ansichseiendes im Ideenhimmel verstehen, sondern diese als ein reines Darstellungsmedium fassen, mittels dessen der Einzelne sich in den unendlichen Prozess der Wahrheit einschreibe, und das selbst nicht wiederum darstellbar sei: „Es gibt keine Idee der Idee. Übrigens kann man diese Abwesenheit ‚Wahrheit‘ nennen.“<sup>19</sup>

In seiner Reformulierung der platonischen Ideenlehre wiederholt Badiou exakt jene Einsprüche, die er schon gegen Heidegger vorbrachte, und die er als kritische Überwindung verstanden wissen möchte: Ähnlich wie die ‚gewöhnlichen Platoniker‘ die Ideen, so würde auch Heidegger das Sein als substantiell verortbar und damit als zu objekthaft und statisch denken, wogegen es auf reiner Dynamik und absoluter Ungebundenheit zu bestehen gelte. Dass solcherart geführte Einwände lediglich eine gewisse Akzentverschiebung innerhalb von, aber keine Kritik an Heideggers Fundamentalontologie darstellen, lässt sich in der Auseinandersetzung mit den an Edmund Husserls Phänomenologie sowohl anschließenden, wie von ihm sich absetzenden Ausformungen der Seinslehre nachvollziehen. Schon bei Heidegger ist die vorgeordnete Entität als an sich selbst dynamisch gedacht, insofern sie sich ‚ereignen‘ soll und es ihrer Seinsweise entspreche, seiend zu werden: Kein Ding soll sie sein, sondern ein hervorbringendes Prinzip, das Raum und Zeit gleichermaßen in sich einbegreife wie ihnen enthoben sei und sie aus sich entlasse. Damit „verschmilzt“ bereits bei Heidegger der durch die von ihm gesetzte „Allmacht und Alleinheit des Seins“ vermittelte „Antirelativismus ... mit einer Aversion gegen statisches, dinghaftes

15 Ebd. S. 41 f.

16 Badiou: Zweites Manifest (wie Anm. 7), S. 26.

17 Badiou: Manifest (wie Anm. 6), S. 35.

18 Badiou: Zweites Manifest (wie Anm. 7), S. 29.

19 Ebd. S. 97 f.



Denken“, und das Dasein ist als ‚Sein zum Nichts‘ gedacht: „Von den kompromittierten Ewigkeitswerten ist nichts übrig als das Vertrauen auf die Heiligkeit des allem Dinghaften vorgeordneten Wesens Sein.“<sup>20</sup>

Die entgegen Badiou's Ausführungen bereits bei Heidegger zum Tragen kommende dingfeindliche Dynamik wird von seiner eigenen Ontologie des Mannigfaltigen lediglich verschärft und zu totalisieren versucht: Sie soll auch noch der platonischen Ideenlehre implantiert und diese infolgedessen gemäß der existenzialontologischen Lesart expliziert werden. Dass diese Aneignung sich nur vermittels einer gewaltsam vorgehenden denkerischen Operation vollziehen kann, insofern die platonische Philosophie solch selbstbezügliche Bewegung überhaupt nicht kennen konnte, wie Badiou sie als ihren produktiven Kern ausmachen möchte, wird dabei als Ausweis eines ‚anspruchsvollen‘ Denkens, als ein Superiores mithin, ausgegeben. Die ungebundene, rein an sich selbst bestehende Dynamik, der in Badiou's postmodern zurechtgestutzter Fassung des Platonismus zu ihrem Recht verholten werden soll, ist Niederschlag jener gesellschaftlichen Bewegung, welche die vormodernen Ontologien auflöste, die Badiou – darin ein getreuer Exekutor Heideggers – nun ausgerechnet mittels jener Dynamik restituieren möchte: vollendeter Widersinn, der sich mit dem Nimbus des Tiefsinnigen bemäntelt.

### Ontologisierung der Naturbeherrschung

Die Herausbildung des Denkens ist vermittelt durch das Heraustreten des Menschen aus dem Naturzusammenhang und der historisch damit verbundenen Unterwerfung der Natur unter menschliche Zwecke, die Aufklärung und Herrschaft in einem darstellt. Das Bewusstsein ist Ausdruck wie Instrument dieses Vorgangs: ein Vermitteltes also, das jedoch über seinem Resultat, der Eigenständigkeit des Geistes gegenüber dem unmittelbar Vorfindlichen nämlich, seine Vermitteltheit durch eben jenes Gegebene, über das es sich erhebt und das es transzendiert, ‚vergisst‘. Zusehends erklärt das Bewusstsein seine Leistungen für das Eigentliche und unterschiebt die Formen, in denen es seine Operationen vornimmt, dem zu Erkennenden als dessen Wesen, begreift sie nicht mehr als Formen. Derart gelingt es dem Geist, sich als das Erste und damit Konstitutive zu imaginieren, indem er die Sache ihrer eigenen Qualitäten entkleidet und diese allein dem Subjekt und seinem Denken zuspricht, welches sich auf diese Weise die ihm als fremde Macht gegenüber tretende Natur gleichmacht, auf dass es sie beherrsche, den Naturzwang breche und so seine Autonomie gewinne. Es macht die Dialektik der Aufklärung aus, dass Fortschritt und Regression, Heraustreten aus dem Zwang des

20 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* [1966].  
Gesammelte Schriften. Band 6. Frankfurt am Main  
1997, S. 97.

unmittelbar Gegebenen und Herrschaft über die Natur, die äußere wie die innere, historisch stets noch untrennbar ineinander verstrickt blieben.

Die Apriorität, die der Geist seinen Hervorbringungen zuspricht, ist durch die sich verselbständigende Form vermittelter Schein: Jeder Begriff ist notwendig abgezogen von einem Nichtbegrifflichen, von dem er gebildet ist, und auf das er geht. Damit erweist sich auch jedes allgemeine Prinzip eines Ersten als in sich Abstraktion enthaltend und damit als Denkprodukt, das, entgegen seiner Intention auf Identität von Begriff und Sache, zugleich auf das Besondere als Nichtidentisches verweist, das sich begrifflicher Fixierung entzieht; und das von ihr als Nachgeordnetes und damit Inferiores verfehmt wird. Platons Philosophie ist getreuer Wiederhall ebendieser Bewegung: ihr Chorismos, die absolute Trennung zwischen Ideenhimmel und Erscheinungswelt, ist Ausdruck jener Hypostasierung des Geistes zur Ursache alles Bestehenden, die mit der Erniedrigung des Sinnlichen, das bei Platon gar zum Scheinhaften und Nichtseienden erklärt wird, einhergeht. Der Geist und seine logischen Formen, mittels derer er die Natur zu ordnen und beherrschen trachtet, werden so zum ontologischen Grund der Welt erklärt.<sup>21</sup> Dass Platon die Beziehung von Ideenhimmel und sinnlicher Welt als in sich ruhende Einheit denkt, ist der Statik der antiken Polis geschuldet, an der seine Begriffsbestimmungen gebildet sind, und die er durch Auflösungstendenzen bedroht sieht, gegen welche er wiederum seine Philosophie restaurativ zu setzen trachtet.

Das Besondere und Nichtbegriffliche gilt als Unbedeutendes, das nur in seiner Subsumtion unter das Allgemeine, in seiner Gleichmachung mit dem Begriff von Belang ist. Die Hypostasierung des Geistes ist zugleich die Hypostasierung der Ordnung, die durch seine Operationen erreicht werden soll, und die nur erlangt werden kann, wenn ihm nichts Fremdes entschlüpft, wenn es kein Draußen gibt. „Die Zählbarkeit des [unter dem Begriff] Befassten wird zum Axiom. Verfügbarkeit stiftet das Bündnis von Philosophie und Mathematik, das dauert, seitdem Platon das eleatische wie das heraklitische Erbe mit dem der Pythagoräer verschmolz. Seine Spätlehre, der zufolge die Ideen Zahlen seien, ist keine bloße Ausschweifung exotischer Spekulation... In den Zahlen spiegelt sich der Gegensatz des ordnenden und festhaltenden Geistes zu dem, was er sich gegenüber findet.“<sup>22</sup> Wenn Badiou an Platon also rühmt, dass dieser „das Mathem der Philosophie als Bedingung vorschreibt“<sup>23</sup>, so rühmt er damit genau jenes herrschaftliche Prinzip, das den Geist und die Logik zum Ersten und Identität zum Absoluten erklärt.

Damit impliziert die kritiklose Übernahme der Mathematik als ontologische Wesenheit, die von Badiou noch gesteigert wird, indem er sie zur „tatsächlichen Ontologie“<sup>24</sup> erklärt, stets schon eine, allen Selbsterklärungen einer materialistisch intendierten

21 Karl Heinz Haag: Das Unwiederholbare. In: Max Horkheimer (Hg.): Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag. Frankfurt am Main 1963, S. 152 f.

22 Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkennt-

nistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien [1956]. Gesammelte Schriften. Band 5. Frankfurt am Main 1997, S. 17.

23 Badiou: Manifest (wie Anm. 6), S. 17.

24 Ebd. S. 105.

Theorie zuwiderlaufende, Vorentscheidung zum Idealismus. Dies bricht sich schließlich in der paradoxen Formulierung eines „Materialismus der Idee“<sup>25</sup> Bahn, welchen Platon geschaffen hätte, und dessen Rettung sich Badiou, fern davon, den in solcher Konzeption liegenden Widerspruch auch nur zur Kenntnis zu nehmen, auf die Fahnen geheftet hat. Indem er den von der Sache gebildeten Begriff in idealistischer Tradition als das dem Nichtbegrifflichen gegenüber Existenzellere bestätigt, hypostasiert er den Mangel, der im Begriff als Abstraktion, der die Sache nur erfassen kann, indem er von ihr absieht, steckt und erklärt ihn zur ontologischen Bestimmung schlechthin: Das in der Welt Seiende sei nur Materie seiner Idee beziehungsweise mathematischen Logik und diese damit das Vorgängige, aus dem alles hervorgehe, wie Badiou weiter ausführt. „Die Triebfeder jedoch, das Weniger am Begriff als sein Mehr auszustaffieren, ist allenthalben die alte Platonische Versagung, es sei das Unsinnliche das Höhere.“<sup>26</sup>

Die Aufklärung und ihre Dialektik machten auch vor Platon nicht halt: So wie dieser die Vorsokratiker kritisierte, indem er sie quasi säkularisierte, sodass seine abstrakt-allgemeinen Ideen schließlich jene Rolle einnahmen, die einst die Götter innehatten, so verfiel auch er der Kritik, welche die Konsequenzen zog, die in seiner Philosophie bereits angelegt waren. Die absolute Trennung der vorgeordneten Wesenheiten von der Sinnenwelt war hinfällig geworden, sobald diese Wesenheiten als Begriffe, als Einheiten von unter ihnen befasstem Empirischem also, gesetzt waren, und dadurch nicht nur durch ihre Eigenständigkeit, sondern auch durch ihre Bezogenheit charakterisiert waren. Die Philosophie des Aristoteles ist durch eine Argumentation gekennzeichnet, welche Platon die Verdinglichung der Ideen und damit eine Verdopplung der Welt im an-und-für-sich-seienden Ideenhimmel vorwirft, aber dennoch die Kategorie des Wesens der sinnlichen Erscheinungen zu retten trachtet, indem sie dieses an den Dingen selbst, an deren Substantialität zu gewinnen sucht. Aristoteles verneint also nicht, dass es objektive Ideen gebe; er verwandelt aber die Platonische Transzendenz in Immanenz, welche die wesenhaften Allgemeinbegriffe als auf das besondere Einzelne bezogen und von ihm nicht trennbar fassen möchte. Damit leistet er zugleich, der Sache nach die Vermittlung zu einer der tragenden Kategorien machend, einer Dynamisierung des Denkens Vorschub: Die Abstraktionen, an denen bei Platon das Sinnliche nur teilhat, können nun zum aktiv einwirkenden Apriori und damit zu jenem aristotelischen, unbewegten Bewegter werden, den sie in der Äußerlichkeit und Fremdheit des Ideenhimmels nicht darstellen konnten.

Es war also die Kritik des Platonischen Chorismos und der mit ihm gesetzten absoluten Transzendenz, die das antike Denken dynamisierte, wie es dann die so entbundene Dynamik war, die die Vorstellung substantieller Wesenheiten selbst zerrüttete und letzten Endes auflöste. „Die Mythologie [deren Kritik schon Platons Philosophie

25 Badiou: Zweites Manifest (wie Anm. 7), S. 99.

26 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 20), S. 127.

darstellt] selbst hat den endlosen Prozeß der Aufklärung ins Spiel gesetzt, in dem mit unausweichlicher Notwendigkeit immer wieder jede bestimmte theoretische Ansicht der vernichtenden Kritik verfällt, nur ein Glaube zu sein, bis selbst noch die Begriffe des Geistes, der Wahrheit, ja der Aufklärung zum animistischen Zauber geworden sind.“<sup>27</sup> Im Versuch, unablässig Unbekanntes auf Bekanntes zurückzuführen, indem es dem Subjekt und seinem Denken gleichgemacht wird, wird Nichtidentisches von vornherein dem Prinzip der Identität unterworfen. Es wird nicht in seiner spezifischen Qualität anerkannt und zu erkennen versucht, sondern als bloßes Exemplar des Allgemeinen, als zu subsumierendes abstraktes Material der Logik gesetzt, womit das Resultat stets schon präjudiziert ist: Nichts darf außen bleiben, alles muss auf reine Immanenz zurückgeführt werden, bis letzten Endes nichts mehr übrig ist als die absolute Tautologie des selbstbezüglichen Prozesses.

Während die Aristotelische Philosophie, gemäß dem zeitgenössischen Stand der gesellschaftlichen Einrichtung und der Stellung, die das Individuum im Angesicht der realen Übermacht der Natur darin noch innehatte, in ihrem begrifflichen Moment von einem naiven Realismus geprägt ist, welcher die Außenwelt als unmittelbar Wesenhaftes betrachtet, machte die über die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft vermittelte Wendung aufs Subjekt solche Vorstellungen zum Gegenstand der Kritik. Alles andere als zufällig erfuhr Aristoteles zu jener Zeit eine Renaissance, in der die naive Unmittelbarkeit zur mittelalterlich-christlichen platonischen Ontologie erschüttert war und noch einmal der Versuch unternommen wurde, die christliche Autorität mittels der Kategorie der Vermittlung zu retten; im Zuge der Anstrengung also, die überkommene Ordnung intellektuell zu rechtfertigen, sowie dann in der Auflösung dieser Ordnung, welche durch die so entbundene Vernunft nur vorangetrieben wurde.<sup>28</sup>

Die erscheinende Unmittelbarkeit der Außenwelt, welche in den alten Ontologien hypostasiert war, wurde als eine ihrerseits vermittelte erkannt, als Unmittelbarkeit fürs Bewusstsein des Subjekts und nicht als bloß an-sich-seiende. In dieser modernen Wendung aufs Subjekt wurde in gewissem Sinne die Kritik, die Aristoteles gegen Platons Vorstellung vom choristischen An-Sich der Ideen formulierte, gegen Aristoteles selbst und seinen objektiven Wesensbegriff gewandt. Gleichzeitig wurde, gemäß der idealistischen Verkehrung, stets aufs Neue die synthetische Vermittlung, der Denk- und Abstraktionsakt also, hypostasiert, sodass das zu erkennende Objekt entleert und zum ungeordneten und begriffslosen Mannigfaltigen reduziert wurde, dem das isolierte Bewusstsein abstrakt gegenübersteht, welches den spezifischen Gegenstand überhaupt erst dadurch als solchen konstituiert, dass es seine Verstandesbegriffe in ihn hineinlegt und ihn unter seine Kategorien zwingt.

27 Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Philosophische Fragmente [1947], In: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. Band 3.

Frankfurt am Main 1997, S. 27.

28 Theodor W. Adorno: *Metaphysik. Begriff und Probleme* [1965]. Frankfurt am Main 2006, S. 20 bzw. 35.

Die bürgerliche „Revolution der Denkart“ (Kant) erklärte letztlich Subjektivität zu jener Unmittelbarkeit, welche sie an den Ontologien und ihren Wesenheiten kritisierte. Sie entfaltete den Widerspruch nicht, den sie am Unmittelbarkeitsbegriff wahrgenommen hatte, trug ihn also nicht aus, sondern trachtete ihn zu lösen, indem sie die Vermittlungsleistung allein dem Denken zusprach: Indem sie in ihrem Begriffsnominalismus „die metaphysische Universalienrealität zu signa rerum entwertete, konstituierte sich ein Chorismos von Allgemeinem und Besonderem, der die Umkehr des Platonischen darstellt. Was in diesem als an sich seiende Idee galt, hat jetzt den Charakter eines subjektiven Begriffs.“<sup>29</sup> Fern davon, das reale Problem, welches keines des Denkens allein, sondern eines des Zwangszusammenhangs von Herrschaft ist, gelöst zu haben, reproduzierte die Subjektphilosophie es auf neuer Stufenleiter: auch das Subjekt wurde schließlich in jenen Prozess hineingezogen, der zuvor die Objekte ereilt hatte.

Je mehr das zu Erkennende zum bloßen Produkt der Erkenntnis wurde, desto mehr fand sich das Moment der Bestimmung allein dem Subjekt als dessen Tätigkeit zugeordnet: Die außersubjektive Welt blieb als entsubstantialisiertes Ding zurück, das erst nachträglich durch den menschlichen Verstand Struktur und Ordnung erhalte, womit das Objekt zu einem bloßen Resultat der in ihm geronnenen (Begriffs-) Arbeit degradiert wurde.<sup>30</sup> Denken und Sein wurden als gespaltene und einander strikt entgegengesetzte affirmiert, womit auch das naturhafte Sein des Einzelnen, seine Leiblichkeit, zum bloßen Material der zu leistenden gedanklichen Synthesis herabgesetzt und verdinglicht wurde. Von der lebendigen Subjektivität blieb damit letzten Endes nichts übrig als die verselbständigte Punktförmigkeit der reinen Apperzeption, zu der sie in der Ablösung von allem Gegenständlichen zusammenschnurrte – das bloß formale, stets identische ‚Ich denke‘, das dann von Kant zum transzendentalen Subjekt sublimiert wurde.

Nicht nur also, dass sich auf diese Weise das Natursubstrat des Einzelnen, seine kreatürliche Besonderheit, zu einem dem begrifflichen Allgemeinen gegenüber Nach- und Untergeordneten, zum entqualifizierten Residuum erklärt sah. Vielmehr verarmte im Zuge dessen das über die Natur sich erhebende Subjekt selbst: Als Gegenpol zur Welt als bestimmungsloser Mannigfaltigkeit formierte sich ein ebenso abstraktes und verdinglichtes Selbst, das nur durch die zu seinem Wesen hypostasierten kategorialen Formen des reinen Denkens definiert war. Zuletzt wurde dann auch noch, unter dem stetig anwachsenden Druck der gesellschaftlichen Allgemeinheit, die in der Unterwerfung des Einzelnen unter die durch Naturbeherrschung vermittelte Begrifflichkeit bereits

29 Haag: Das Unwiederholbare (wie Anm. 21), S. 156.

30 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 20), S. 98. Darin erweist sich das Subjekt als Reflexionsform der spezifischen Auseinandersetzung mit der Natur: „Alfred Sohn-Rethel hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß in ihm, der allgemeinen und notwendigen Tätigkeit des Geistes, unabdingbar gesellschaftliche Arbeit sich birgt.“ Den realen Schein seiner Eigen-

ständigkeit erhält es durch die Projektion „freischwebender Arbeit aufs reine Subjekt als Ursprung... Die Allgemeinheit des transzendentalen Subjekts aber ist die des Funktionszusammenhangs der Gesellschaft... Der von der Philosophie verklärte und einzig dem Subjekt zugeschriebene Abstraktionsvorgang spielt sich in der tatsächlichen Tauschgesellschaft ab.“ (Ebd. S. 178 – 180.)

beschlossen liegende Konsequenz gezogen: „schließlich wird dem Schein nach das transzendente Subjekt der Erkenntnis als die letzte Erinnerung an Subjektivität selbst noch abgeschafft und durch die desto reibungslosere Arbeit der selbsttätigen Ordnungsmechanismen ersetzt“.<sup>31</sup>

Wenn Alain Badiou also nicht nur die Welt zur Materie der mathematischen Logik erklärt, sondern daran anschließend ausführt, dass auch die Menschen nur „Beispiele unter anderen [sind] im Spiel aus Differenzen und Identitäten zwischen Mannigfaltigem, das diese Logiken regeln“<sup>32</sup>, dann hat er damit weder ein erstes beziehungsweise ontologisches noch ein dem Identitätszwang entronnenes Prinzip an der Hand, sondern er betreibt nichts anderes als die Rationalisierung jenes Projekts der Naturbeherrschung, welches in seinem eigenen Verlauf die Einzelnen, denen es doch zur Befreiung vom Naturzwang verhelfen sollte, als seine bloßen Durchgangsmomente setzt und ihnen so als mythische zweite Natur entgegentritt. Fern davon, diesen Sachverhalt zu durchschauen und einsichtig zu machen, verdinglicht Badiou vielmehr die Formen, in denen sich der gesellschaftliche Prozess reflektiert, zur Grundlage einer Seinslehre, in der er die eigentliche Bestimmung der Menschen und ihrer Welt auf den Punkt gebracht sieht. In seiner Theorie von der mathematischen Mengenlehre als der ‚tatsächlichen Ontologie‘ ist eine der fortgeschrittensten Ausformungen der formalen Logik, ein Entsprungenes und Hochvermitteltes also, als das Ursprünglichste unterstellt, als der Urgrund des Seienden. Um die Mathematik als solche Ontologie behaupten zu können, muss die Welt der mathematischen Logik gleichgemacht und beide gewaltsam ineinander aufgelöst werden – eine Konsequenz, die Badiou selbstbewusst zieht: Er stimmt, auch darin ein getreuer Schüler Heideggers, Parmenides zu, dass Sein und Denken dasselbe seien und dass es daher auch „dasselbe ist, zu sagen, ‚ein Ding erscheint‘, oder zu sagen, es wird ‚in einer Logik dargestellt‘. Die Welt, in der das Ding erscheint, ist diese Logik selbst in der Eigenschaft, dass sie hinsichtlich aller Mannigfaltigkeiten, die sich in ihr eingeschrieben finden, entfaltet wird.“<sup>33</sup>

Statt also auf die Widersprüche der Vernunft zu reflektieren, die aus deren Verstrickung in Herrschaft und Naturbeherrschung resultieren, und so die Dialektik der Aufklärung begrifflich zu entfalten, setzt Badiou ihr eine Ontologie entgegen, die unter Berufung auf die Autorität Platons diesem ausgerechnet jenes Prinzip unterschieben möchte, das die klassischen Ontologien, nicht zuletzt die Platonische, aufgelöst und überwunden hat. Die erscheinende Unmittelbarkeit der verselbständigt auftretenden gesellschaftlichen Formen nicht als vermittelte erkennend, verwechselt Badiou sie mit der ersten Natur und instituiert eine moderne, sekundäre Ontologie, die mit der Platonischen Theorie wenig mehr gemein hat als den Namen, auf den sie sich beruft, um sich im Lichte von dessen Autorität zu sonnen. Dem Widersinn gemäß, die Kategorien

31 Horkheimer; Adorno: *Dialektik der Aufklärung* (wie Anm. 27), S. 36.

32 Badiou: *Zweites Manifest* (wie Anm. 7), S. 99.

33 Ebd. S. 33 f.

der nominalistischen Kritik am naiven Realismus als selber wiederum unmittelbar realistische setzen zu wollen, kann Badiou seine Theorie nur dekretieren; sie ist Gewalttat gegen die Vernunft, in der der Theoretiker zugleich die Formen der Naturbeherrschung unmittelbar zu seinen eigenen macht, sie zu den innersten und ursächlichsten Prinzipien und so die Herrschaft zur Ewigkeit des Nun-einmal-so-Gegebenen erklärt. Moderne Ontologie ist Mimesis an die Gesellschaft, über die man nichts mehr vermag, weil sie zum verselbständigten Zusammenhang, zur undurchschaubaren zweiten Natur geworden ist; und die man sich deswegen in vorauseilendem Gehorsam ein für alle Mal aneignen möchte: sie ist Identifikation mit dem Aggressor.

### Inthronisierung subjektiver Willkür

Das leere, jeder Vermittlung bare bloße Material, das der Vorstellung einer rein subjektiven Synthesis als deren Bedingung notwendig vorausgeht und mit dem auch Badiou seine Analyse der Existenz beginnt, ist selbst nicht das Unmittelbare, als das es erscheint, sondern ein durch Abstraktion von seiner spezifischen Qualität und inneren Determiniertheit erst Geschaffenes, ein Entkleidetes. Das Badiouische reine Ding vor aller Spezifik ist also – weit entfernt davon ein erstes Prinzip auszumachen – eine Reflexionskategorie, ein Resultat der nominalistischen Theorie der Erkenntnis und ihrer Kritik am vormodernen Begriffsrealismus. Wenn Badiou schreibt, dass ein „Ding *noch kein* Objekt“<sup>34</sup> ist und als solches vor seinem Schöpfungsprozess in individuellen und symbolischen Kontexten zu betrachten sei, dann entspricht dies der Vorstellung, welche jegliche Qualität als Funktion des Subjekts bestimmen möchte und das Objekt als bloßes Residuum versteht, welches gänzlich von außen mit Sinn belegt würde. Während der Nominalismus und seine Entleerung der Gegenstände historisch als Ausdruck menschlicher Emanzipation und Entwicklung der Vernunft zu verstehen ist, charakterisieren die Schlüsse, welche Badiou aus seiner nominalistischen Setzung zieht, die Abdankung der Vernunft in dem Sinn, als dass die Vorstellung einer bewussten Indienstnahme der Objekte, welche mit der Inthronisierung des Subjekts einherging, bei ihm in ihr Gegenteil umgeschlagen ist.

Der am Beginn der bürgerlichen Gesellschaft stehende Nominalismus spricht den Dingen ihre eigenständige Bedeutung ab, um sie so den logischen Formen des menschlichen Bewusstseins subsumieren zu können. Er stellt die Gegenstände unter die Einheit der Vernunft, indem er diese Einheit auf die Dinge überträgt und sie als deren Wesen erkennen möchte. Auch wenn sich dieses Verfahren von Anfang an jener tautologischen Bewegung verdankte, welche den Dingen dasjenige als Substantielles unterschiebt,

<sup>34</sup> Ebd. S. 46.

worunter sie vom Subjekt zum Zwecke ihrer Beherrschung gesetzt wurden, so war die selbstbezügliche Setzung doch durch das reale Herausarbeiten aus dem Zwang der ersten Natur und damit durch Realisierung von Freiheit vermittelt. Die Tautologie als Erscheinungsform der fortbestehenden Herrschaft aber, mittels welcher sich Vernunft über den Zwangszusammenhang erhob, ließ sich nicht vollständig verdrängen, und der Verdacht, dass die Objekte in ihrer subjektiven Erfassung sich dieser zugleich entzögen, stellte stets die Rückseite der bürgerlichen Vernunftemphase dar, wie sich nicht zuletzt in Kants Bestimmung des aller Erscheinung vorgeordneten ‚Dings an sich‘ zeigte, welches der menschliche Verstand nicht erkennen könne.<sup>35</sup>

Je stärker die durch Vernunft entbundenen wie zugleich der Herrschaft des Menschen über den Menschen geschuldeten Kräfte der Naturbearbeitung sich verselbständigten, und je mehr sie darum das Besondere nur noch als gleichgültiges Material für ihre selbstbezügliche Bewegung setzten, desto mehr gewannen auch jene Zweifel Überhand, und die bürgerliche Vorstellung einer vernünftigen Einrichtung der Welt durch ihre Erkenntnis wich zusehends einer Anschauung, die vor der Übermacht des Bestehenden resignierte. Je beherrschbarer die durch die Auflösung ins Handeln der Subjekte entqualifizierte Welt wurde, desto fremder und abstrakter stand sie zugleich dem Bewusstsein gegenüber und erschien ihm als ein Heteronomes, an das es nicht heranreichte, und über das es nichts vermöge. Der krisenhafte gesellschaftliche Zusammenhang, der ganz real erwies, dass die Vernunftemphase des Bürgertums bloße Utopie geblieben war, führte dazu, dass die Rationalität nicht mehr als einheitliche wahrgenommen werden konnte: Auch sie blieb in den Zwangszusammenhang verstrickt, und wo dies nicht durch Reflexion auf ihre daraus resultierende Ohnmacht bewusst gemacht wird, um ihren Anspruch denn doch noch zu retten, da erliegen die Einzelnen der gesellschaftlich gesetzten Zerfallen- und Disparatheit, ohne sie als solche erkennen zu können.

Während in der nominalistischen Stellung gegen den Begriffsrealismus die Entleerung des Gegenstands bloßes Moment war, Moment der Synthesis nämlich, mittels welcher das Subjekt das Ding zum Objekt seiner Erkenntnis machte, das vernünftig zu bestimmen es beanspruchte, so erfährt sie im postmodernen Denken – nicht nur – Badiou eine entscheidende Wendung: die Leere und Unbestimmtheit wird in fröhlicher Affirmation zum Absoluten erklärt, zum Ursprung und ersten Prinzip, aus dem sich alles andere herleiten soll. Aus der spezifischen Bestimmung des Dings als Ding, das zugleich Unding ist, folge, dass es nichts „anderes [ist] als eine Mannigfaltigkeit“; keine Mannigfaltigkeit jedoch, die irgendwie dinglich wäre, sondern eine „Mannigfaltigkeit von Mannigfaltigkeiten und eine Mannigfaltigkeit von Mannigfaltigkeiten von Mannigfaltigkeiten. Und so weiter.“ Der „Haltepunkt“ des so ins Werk gesetzten infiniten Regresses, der „Dissemination“, wie Badiou dies unter Bezug auf Jacques Derrida bezeichnet, „ist notwendig auch eine

35 Theodor W. Adorno: *Kants Kritik der reinen Vernunft* [1959], Frankfurt am Main 1995, S. 165 – 169.



Mannigfaltigkeit. Es ist die Mannigfaltigkeit, die die Mannigfaltigkeit keiner Mannigfaltigkeit ist, das Ding, das auch Nichts ist, die leere Mannigfaltigkeit, die leere Menge.“<sup>36</sup>

Insofern die „Ontologie die Wissenschaft des Dings, des reinen ‚etwas‘“ ist, erzwingt sie eine Beweisführung, für die die leere Menge „Ausgangspunkt der ganzen Konstruktion“ ist. Da die Mathematik, angeregt durch die Überlegungen zur Mengenlehre durch Georg Cantor am Ende des 19. Jahrhunderts, darlegen konnte, dass es nicht nur möglich, sondern auch rational ist, die Konstruktion reiner Mannigfaltigkeiten aus der absoluten Leere vorzunehmen, habe sie sich, wie Badiou weiter ausführt, als die tatsächliche Ontologie erwiesen: Die Lösung der „Existenzprobleme ... verlangt vom Denken einen Ort für das Erscheinen oder das Dasein, ... der, während er die Bedingung jeder Existenz ist, selbst nicht existiert“.<sup>37</sup> Durch die mengentheoretische Darlegung dieses ‚ortlosen Ortes‘, so schließt sich der Kreis der Argumentation, sei die dynamische Unbestimmtheit des Seins als Sein erwiesen: als Tätigkeit jenes Prinzips, aus dem alles Dasein sich schöpfe und das sich jeder Bestimmung entziehe; dessen ereignishaften Hervorbringungen der Mensch vielmehr nur die Treue halten könne, wolle er Subjekt sein und nicht bloße Existenzform des seinsvergessenen ‚Man‘.

Wenn Badiou hier die Mathematik qua Ontologie zum Wesensgrund alles Existierenden erklärt, dann verfällt er dem Schein der formalen Logik, welche ihre Formen als absolute und unvermittelte, als an und für sich geltende setzt. Doch gegen diesen Schein der Unmittelbarkeit sind die logischen Formen als vermittelte zu dechiffrieren: Als Gedachtes verweisen sie einerseits auf zu Denkendes, auf Nicht-Logisches als Bedingung ihrer Möglichkeit, also auf den Vorrang des Objekts, von welchem sie abgezogen sind; wie andererseits auf das Abziehende, das denkende Subjekt also. Logik ist vermitteltes Moment des Zusammenhangs von Subjekt und Objekt, welches ebenso unumgänglich ist, die Sache zu erkennen, wie beschränkt, insofern es in seiner notwendigen Verselbständigung das zu Erkennende zugleich systematisch verfehlt und Identität erzwingt, indem es das Nichtbegriffliche unter seine Begriffe bringt. Nur wenn Denken sich der Vermitteltheit seiner Formen wie deren Unzulänglichkeit, die Sache unmittelbar sagen zu können, bewusst ist und diese in sich reflektiert, kann es der Hybris entgehen, sich selbst zum ersten, die Welt aus sich heraussetzenden Prinzip zu hypostasieren.

Nichts von dieser notwendig widersprüchlichen Bestimmung des Denkens unter den herrschenden Verhältnissen ist bei Badiou zu finden: vielmehr ist bei ihm die Logik gesetzt als Sache selbst. Nicht nur verschleiert er das Verwiesensein der Denkformen auf Objekte, die sie nicht selber setzen, sondern darüber hinaus unterschlägt er das

36 Ebd. S. 46 f. Badiou vollzieht hierin genau jene Gedankenbewegung, die Derrida ausbuchstabiert hat, als er Foucault vorwarf, die Negativität der Unterscheidung als neuerliches Fundament einzuziehen und damit doch wieder auf dem Boden der Moderne zu landen, wogegen er dann die Unterscheidung als Prinzip an sich selbst,

als *différance* zu setzen beanspruchte, welche den rettenden Ausweg zur Überwindung der Metaphysik darstellen soll. (Jacques Derrida: Cogito und die Geschichte des Wahnsinns [1963]. In: Ders.: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1976, S. 53 – 101.)

37 Badiou: Zweites Manifest (wie Anm. 7), S. 47 f.

subjektive Moment, das in der Logik als gedachter, als vom Gegenstand abstrahierter steckt, und erhöht Subjektivität damit zu einem jedem Objekt Vorgängigen. Nur so kann er die mathematischen Formen als das Absolute setzen, indem er alle Vermittlung eliminiert und das subjektiv zum Zwecke der Erkenntnis Veranstaltete als Objektivität schlechthin, als begründendes Prinzip unterstellt, dem Subjektivität der Wahrheit zuliebe sich dann wiederum zu unterstellen hätte.

Fern der Eigenschreibung ist Badiou's Begriff der „Existenz“ alles andere als ein „a-subjektiver“.<sup>38</sup> Vielmehr ist seine Ontologie eine verordnete: sie ist Resultat eines tautologischen Zirkelschlusses, der „transsubjektive Verbindlichkeit ... einem Akt setzender Subjektivität überantwortet“.<sup>39</sup> Diesem Kurzschluss gemäß, der seine immanente Willkürlichkeit zu verbergen trachtet, indem er das subjektiv Konstruierte der Welt als deren innerste Struktur zu unterschieben trachtet, und dies nur tun kann, indem er die Vernunft außer Kraft zu setzen versucht, trägt Badiou Rechnung, wenn er, die Gewaltsamkeit seines Entwurfs antizipierend, alle Einwände zu entkräften versucht: Sein Theorem hänge, so führt er aus, „von einer Orientierung des Denkens“ ab, „die eine philosophische Wahl und nicht das Resultat eines Arguments ist“.<sup>40</sup> Zumindest unbewusst ahnend, dass die Mathematik und ihre Formen nicht unmittelbar identisch mit der Welt sind, vermag Badiou nur zu dekretieren, dass dem doch so sei, weswegen die von ihm aufgemachte Ontologie auch nicht begrifflich ausgewiesen werden kann, sondern zum Resultat einer subjektiven Weltanschauung erklärt werden muss. „Das Sein [wird] sagbar, ... sobald eine Entscheidung des Denkens es von jeglicher Präsentinstanz abzieht.“<sup>41</sup>

Gegen Heideggers späte Versuche, das Subjekt gänzlich im Sein verschwinden zu lassen, propagiert der auf unmittelbare Politik abzielende Badiou in gewissem Sinne eine Rückkehr zu *Sein und Zeit* und dessen Entwurf in „vorlaufender Entschlossenheit“<sup>42</sup>, weswegen das existenzialistische Moment wieder stärker in den Vordergrund rückt, als dies bei den von Badiou beanstandeten Poststrukturalisten der Fall war. Schon bei Heidegger bestand die „eigenste Möglichkeit des Daseins“<sup>43</sup> darin, sich zur abstrakten Autorität Sein zu entscheiden, wobei das Sein als das die Entscheidung Erzwingende gesetzt und damit die dekretierte Eigentlichkeit als Bestimmung der unterschobenen obersten Wesenheit ausgegeben wurde, deren innerste Wahrheit darin bestehen soll, keiner Bestimmung unterwerfbar zu sein. Die Entscheidung gerann so zur selbstzweckhaften Veranstaltung, die ihre Eigentlichkeit immer erst im Nachhinein unter Beweis stellen könne: „Nach dem Ursprung und der Möglichkeit der ‚Idee‘ des Seins überhaupt kann nie mit den Mitteln formal-logischer ‚Abstraktion‘, das heißt nicht ohne sicheren

38 Ebd. S. 49.

39 Diesen Taschenspielertrick kritisierte Adorno bereits an Heideggers existenzialontologischer Konstruktion: Adorno: *Negative Dialektik* (wie Anm. 20), S. 95.

40 Badiou: *Zweites Manifest* (wie Anm. 7), S. 57.

41 Badiou: *Das Sein und das Ereignis*. Zürich; Berlin 2005, S. 146. Zit. n. Gernot Kamecke: *Die ontologische*

*Wahrheit der Revolution. Politik bei Alain Badiou*. In: Ulrich Bröckling; Robert Feustel: *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld 2010, S. 170.

42 Martin Heidegger: *Sein und Zeit* [1927], Stuttgart 2006, S. 382.

43 Ebd. S. 263.

Frage- und Antworthorizont geforscht werden. Es gilt, einen *Weg* zur Aufhellung der ontologischen Fundamentalfrage zu suchen und zu *geben*. Ob er der *einzig*e oder überhaupt der *rechte* ist, kann erst *nach dem Gang* entschieden werden.<sup>44</sup>

Dies entspricht exakt der Badiou'schen Unterscheidung von Wissen und Wahrheit, wobei die Wahrheit das Resultat einer jede Ordnung übersteigenden Überwältigung sei, die den Einzelnen zustoße, sie dezentriere und durchlöchere und somit aus dem beengenden Wissen der Präsenz führe: „Man nennt Wahrheit (*eine* Wahrheit) den wirklichen Prozess der Treue zu einem Ereignis... Im Grunde ist eine Wahrheit die materielle Spur des ereignishaften Zusatzes in der Situation.“<sup>45</sup> Jede Wahrheit ist damit „nach-ereignishaft“ und sagt „nichts Spezielles über die Situation ..., außer eben ihr Mannigfaltigsein als solches, ihre grundlegende Inkonsistenz“.<sup>46</sup> Die Wahrheit wird von Badiou also bestimmt als tautologische Verdopplung, als Einfühlung in die stets schon vorausgesetzte absolute Leere und Ungreifbarkeit, während das Wissen, in seinem Bemühen um begriffliche Bestimmung, von vornherein ins Reich der beschränkten wie beschränkenden Meinung verbannt und als Flucht vor der „leeren Bühne des Seins“<sup>47</sup> in die herbeigezwungene Herrschaft der Erfassung und der Festlegung, der Statistik und des Gesetzes charakterisiert ist.

In diesem Angriff auf das Denken, das mehr sein möchte als die bloße Reproduktion vorgeordneter Strukturen, und bestünden diese auch in Strukturlosigkeit, erweist sich Badiou's Ontologie als Rationalisierung, die nicht nur dem Intellekt jene Gewalttätigkeit aufbürden möchte, welche ihren Ursprung in der herrschaftlichen Verfasstheit der Gesellschaft hat. Vielmehr rückt sie auf diese Weise die Gesellschaft selbst aus dem Fokus der Kritik, indem sie die durch die so selbstbezügliche wie krisenhafte Bewegung des Kapitals vermittelte Sinnverlassenheit als eigentlichen Sinn instituiert. Die negative gesellschaftliche Allgemeinheit, die als selbstzweckhafte Tautologie nichts duldet außer sich selbst, die ihre Selbstidentität permanent gewaltsam durchsetzt und die den Einzelnen derart verselbständigt gegenübertritt, dass sie mit dem von ihnen doch (re)produzierten Zusammenhang nichts mehr anzufangen wissen, weil sie nicht mehr an ihn heranreichen, wird von den Vertretern der (post) modernen Seinslehre zum wahren Wesen der Dinge hypostasiert; und jedes Denken, das vor der proklamierten Ontologie nicht abdanken möchte, wird als essentialistische und damit gleichsam mythologische Vorstellung denunziert: Nur so kann es der affirmativen Beschwörung der Wiederkehr des Immergleichen, in der es nichts Neues geben kann, auch gelingen, zugleich als reflektierte Fortführung von Aufklärung und Herrschaftskritik aufzutreten.

44 Ebd. S. 437.

45 Alain Badiou: Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen [1993]. Wien 2002, S. 63.

46 Badiou: Manifest (wie Anm. 6), S. 104. Heidegger brachte diesen Gedanken folgendermaßen auf den Punkt: „Doch das Sein – was ist das Sein? Es ‚ist‘ Es

selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muss das künftige Denken lernen.“ (Martin Heidegger: Brief über den Humanismus [1949]. In: Ders.: Wegmarken. Frankfurt am Main 2004, S. 331.)

47 Alain Badiou: Beckett. Das Begehren ist nicht totzukriegen [1995]. Zürich; Berlin 2006, S. 65.

## Paulus und der Kampf gegen das Objekt

Jeder Einzelne wird aufgefordert, sich der als Absolutes gesetzten Leere unterzuordnen und so am Bau des Wahrheitskörpers teilzunehmen, der sich im Gefolge eines quasi-schicksalhaft hereinbrechenden Ereignisses materialisiert: darin erweist sich Badiou's Denken als Propagierung von Heteronomie, als Wunsch nach selbstbewusst vollzogener Entmächtigung des Menschen, dem seine Überantwortung an ihm vorgeordnete Prinzipien als seine eigentliche Würde und Seinsweise verkauft werden soll. Es gibt tatsächlich keine gesellschaftliche Erscheinung, die Badiou nicht in ein Moment der Kampfgemeinschaft für die existenziell gefasste Wesenheit verwandelt sehen möchte, wobei sein Wunsch nach absoluter Entgrenzung mit peniblem Kategorisierungszwang einhergeht. Jedes Phänomen sei einer der vier als ontologisch gefassten Wahrheitsprozeduren: Politik, Wissenschaft, Kunst und Liebe zugeordnet und soll als solches gänzlich instrumentalisiert und dem Kollektiv der Wahrheit unterstellt werden: „Ich verstehe unter ‚kommunistisch‘ jedes Werden, das das Gemeinsame über den Egoismus, das kollektive Werk über das Eigeninteresse stellt. Bei der Gelegenheit sei auch gesagt, dass die Liebe in diesem Sinn kommunistisch ist, wenn man wie ich annimmt, dass das eigentliche Subjekt einer Liebe das Werden des Paares ist und nicht die Befriedigung der Individuen, aus denen es besteht.“<sup>48</sup>

Der Einzelne habe sich mit all seinen Regungen dem Ringen um die Entfaltung der unbenennbaren Leere und ihrer Mannigfaltigkeit unterzuordnen, wenn er ein Subjekt des Wahrheitsprozesses werden möchte. Dementsprechend ist Badiou's Philosophie auch von Ranküne gegen den Einzelnen als Natur- und Triebwesen geprägt, etwa wenn er konstatiert, dass „wenn es sich um Liebe handelt, die sexuelle Lust als solche der Macht der Wahrheit ... entzogen ist“.<sup>49</sup> Nicht das leibhafte Moment der Erkenntnis ist es also, das auf Versöhnung verweisen könnte, indem das Denken zur Reflexion darauf angehalten wird, was in ihm zwar aufgehoben, was es aber nicht selbst ist, um so der Gewalt innezuwerden, die dem Besonderen in der herrschenden Gesellschaft angetan wird. Vielmehr wird das Leibhafte zum Uneigentlichen erklärt, von dem der Einzelne im Zuge seiner Inkorporation in den Wahrheitskörper abzusehen, das er stets aufs Neue selbstbewusst zu unterwerfen habe – darin die historisch konstituierte Zerfallenheit von Subjekt und Objekt verdoppelnd.

Dieser Zusammenhang allumfassender Mobilisierung ist es, in dem Badiou's Bezug auf den Apostel Paulus seinen systematischen Platz hat. Paulus gilt für Badiou als militanter Aktivist, der dem überbordenden Einbruch eines Ereignisses die Treue hält, indem er das Christentum einzig auf die Auferstehung Jesu reduziert, auf ein Ereignis mithin, „dessen einziger ‚Beweis‘ darin besteht, dass ein Subjekt sich zu ihm bekennt“.

<sup>48</sup> Alain Badiou: Lob der Liebe. Ein Gespräch mit Nicolas Truong [2009], Wien 2011, S. 73. <sup>49</sup> Badiou: Ethik (wie Anm. 45), S. 111.

Dadurch, dass Paulus' Verkündigung solcherart jedwedes Objekt fehle und sich nicht auf ein seiendes Geschehen beziehe, sondern vielmehr ein alles Seiende Übersteigendes und dieses Supplementierendes in Szene setze, ergebe sich die „Unmöglichkeit irgendeiner Zuschreibung des Wahrheitsdiskurses an historisch bereits konstituierte Mengen“.<sup>50</sup> Derart gelänge es Paulus, einen Prozess in Gang zu setzen, der dem Sein als Sein gerecht werde und seine „universale Singularität zugleich gegen die etablierten Abstraktionen ... zur Geltung“<sup>51</sup> bringe. Diese Abstraktionen seien Versuche, dem ereignishaften Sein Einheit einzuschreiben und seine sich entziehende Mannigfaltigkeit in den status/état der Ordnung der Eins zu zwingen.<sup>52</sup> Als solche stellen sie die zu bekämpfenden Feinde der Wahrheit dar, die Paulus in der Form der griechischen Philosophie und des jüdischen Gesetzes gegenübergestanden seien.

Die postmoderne Ursprungsmythologie, ihre Überführung der Differenz von Begriff und Sache in ein allem Dasein innewohnendes Absolutes, führt notwendig dazu, das Bestehende zu verewigen und geschichtliche Entwicklung in einem emphatischen Sinne gar nicht, beziehungsweise nur noch vor der ewig gleichen Alternative denken zu können: Wird der Mannigfaltigkeit – die, je nach Vorliebe, auch *différance* (Derrida) oder Enteignung durch den Diskurs (Butler) heißen kann – Gerechtigkeit zuteil oder wird Verrat an ihr geübt? „An sich gibt es keine ‚Krise‘ eines Wahrheitsprozesses. Dieser wird durch ein Ereignis eröffnet und entfaltet sich *de jure* ins Unendliche.“<sup>53</sup> Im Sein als Sein ist alles immer schon als existent gesetzt; auch wenn das jeweilige Phänomen noch nicht erschienen sei, weil seine Existenzweise gerade in seiner Nichtexistenz bestehe, so ist es dennoch als immer schon vorhanden aufgefasst. Dementsprechend behandelt Badiou nicht nur die Transzendenz als eine für die Analyse vernachlässigenswerte Kategorie – sowohl in seiner Berufung auf Platon als auch in der auf Paulus –, sondern auch die Vorstellung einer Transzendierung der bestehenden Verhältnisse gilt ihm als der Herrschaft des uneigentlichen Denkens geschuldet, welche sich an der Ontologie vergeht, aus der es keinen Ausweg geben darf. „Jedes Phänomen [enthält] in seiner phänomenalen Singularität den Maßstab seiner Existenz“<sup>54</sup> und diese ist „sozusagen das Maß der Identität eines Dinges zu sich selbst“<sup>55</sup>. Jegliches Moment ist also immer schon ein totales und enthält stets alle seine Bestimmungen unmittelbar in sich, weswegen jedweder denkende Bezug auf anderes nicht nur als unnötig erscheint, sondern vielmehr als die Einheit zersetzender Gewaltakt verstanden wird. Darin hat auch jene Tatsache ihr Fundament, dass Badiou noch die poststrukturalistischen Philosophen, die ihm in der Sache doch so ähnlich sind, ob ihrer These vom ‚Tod des Subjekts‘ abfällig als Sophisten bezeichnet, die, mittels Dekonstruktion, der Unterbrechung und damit der Krise des Wahrheitsprozesses zuarbeiteten.

50 Alain Badiou: Paulus. Die Begründung des Universalismus [1997]. Zürich; Berlin 2009, S. 12 f.

51 Ebd. S. 21 f.

52 Ebd. S. 96.

53 Badiou: Ethik (wie Anm. 45), S. 102.

54 Badiou: Zweites Manifest (wie Anm. 7), S. 111.

55 Ebd. S. 55.

Auch die Juden und die Griechen werden von Badiou als solche Zerstörer angesehen, die die Wahrheit unterminierten, indem sie sie mit einem Objekt verknüpfen: die Griechen über den Logos, die Juden über das Gesetz – womit beide, indem sie eine vermittelnde Instanz einführen, „die Universalität der Verkündigung blockieren“.<sup>56</sup> Demgegenüber sei der Diskurs des Paulus als „Diskurs des Sohnes“<sup>57</sup> ein antidialektischer, der auf die Immanenz des Heilsgeschehens abhebe und den Gedanken der Transzendenz hinter sich lasse. Das Christentum, so führt Badiou weiter aus, sei mit Gesetz und Philosophie unvereinbar, insofern es nicht darauf ziele, getrennte Momente zu vermitteln, sondern unmittelbar die Ungeschiedenheit des Absoluten in Szene setze. Es sei „nacktes Bekenntnis“<sup>58</sup> und darauffolgende nicht-wissende Treue zu einem ereignishaften Einbruch der reinen Universalität und als solches eine Subversion der herrschaftlichen Regimes des Diskurses – der militante Bruch mit der Logik des Gesetzes.

Wenn jedoch, wie Badiou selbstbewusst postuliert, Fortschritt ausgeschlossen ist, weil der Wahrheitsprozess „zeitloses Ausharren“ ist, das nur dem „Jemand“, der wir je sind, Konsistenz verleiht“<sup>59</sup>, dann stellt sich das Problem, wie in dieser verabsolutierten Immanenz und ihrer tautologischen Bestimmung von Sein und Zeit überhaupt Veränderung gedacht werden kann. Diese muss notwendigerweise von außen kommen und folgerichtig kommt exakt an dieser Stelle denn doch wieder die Transzendenz ins Spiel: in Form der Mathematik, die „in der leeren Macht des Buchstabens die unendliche Einschreibung des reinen Mannigfaltigen, des prädikatlosen Mannigfaltigen ist“.<sup>60</sup> Die ereignishaftige Einschreibung, von Badiou in ihrer alles umfassenden Absolutheit mit einer Art metaphysischer Weihe versehen, erlaube es, das Undenkbare zu regeln: eine „Art topologischer Wesensschub“<sup>61</sup> bewirke, dass das Mannigfaltige des reinen Seins erscheine und zwar in der Weise, dass es eine „lokale Mutation im Erscheinen gibt, ... wenn der Seinsträger des Erscheinens lokal zu erscheinen beginnt“.<sup>62</sup>

Die Herbeizitierung der Transzendenz folgt also aus der Theorie, aus ihren Ungeheimheiten und Diskrepanzen, und ist somit Resultat – und keineswegs die Erkenntnis eines Ersten, als die sich behauptet: Im Moment der Setzung ist die eingeführte Transzendenz denn auch sofort wieder dementiert beziehungsweise eingezogen und durch einen tautologischen Zirkel ersetzt, insofern die von der Konstruktion der Existenz her eigentlich unmögliche, aber dennoch konstatierte Veränderung im Seienden als unmittelbare Seinsweise des zugrundeliegenden Wesens ausgegeben wird, die sich im

56 Badiou: Paulus (wie Anm. 50), S. 55. Um Paulus solcherart zum anarchischen Kämpfer gegen den Staat erklären zu können, muss Badiou gänzlich von dessen im Römerbrief (Kap. 13, Vers 1 – 7) kodifizierter Versöhnung des Christentums mit dem römischen Gesetz (Christoph Türcke: Zum ideologiekritischen Potential der Theologie. Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation. Lüneburg 1990) abstrahieren. Siehe dazu auch: Philipp Lenhard: Aufstand

gegen das Gesetz. Zur Kritik des Neopaulinismus. In: Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie, Nr. 55 (2012), S. 31 – 46.

57 Badiou: Paulus (wie Anm. 50), S. 56.

58 Ebd. S. 69.

59 Badiou: Ethik (wie Anm. 45), S. 113 f.

60 Badiou: Manifest (wie Anm. 6), S. 105.

61 Badiou: Zweites Manifest (wie Anm. 7), S. 32.

62 Ebd. S. 72.

Seienden ereigne. Sein als Sein und in der Welt Erscheinendes, die doch durch einen unüberbrückbaren Graben ontologischer Differenz getrennt sein sollen, werden zu einem identischen *quid pro quo*, bei der das eine für das andere bürgt wie von ihm borgt: zusammenfallend, wenn die Konstruktion es erfordert, absolut getrennt, wenn es sie vor kritischer Besinnung abzuschirmen gilt, die sie unweigerlich „in die Dialektik von Subjekt und Objekt hineinziehen [würde], von der [sie] gerade ausgenommen werden soll“.<sup>63</sup>

Solcherart konstruiert Badiou einen modernen Mythos, in dem alles gleichermaßen in unlösbarem Zusammenhang miteinander stehen soll, ohne dass noch ein qualitatives Kriterium dessen angegeben werden kann: vielmehr werden Leere und aus ihr erwachsende Mutation zu den bestimmenden Begrifflichkeiten. In dieser Annäherung an die Ungeschiedenheit und Blindheit des Naturzusammenhangs ist Badiou's Denken als Einfühlung in die als reines Immanenzgefüge sich setzende Gesellschaft zu charakterisieren. Während die klassische Erkenntnistheorie in ihrer Kantschen Form das durch die formale Logik charakterisierte Subjekt der Welt gegenüberstellte, ohne diese ins Subjekt aufzulösen, sondern vielmehr im ‚Ding an sich‘ den Vorrang des Objekts noch reflektierte, zielt Badiou's Philosophie hingegen darauf, sich jedwede Objektivität einzuverleiben, indem sie sie mit dem Subjekt identisch macht: „Die Wahrheit ist ganz und gar subjektiv (sie gehört der Ordnung eines Bekenntnisses an, das eine das Ereignis betreffende Überzeugung ausdrückt).“<sup>64</sup>

Wenn Kants Denken als Versuch charakterisiert werden kann, objektive Naturerkenntnis auf dem Boden des Nominalismus zu retten, so sind Badiou's Ausführungen der Ausdruck jener (post)modernen Bemächtigungsstrategie, welche das Subjekt und seine Hervorbringungen unmittelbar für die Sache selbst hält – und die die darin beschlossen liegende Hybris dadurch zum Verschwinden bringen möchte, dass sie die eigene Intention zum Sein des Seins erklärt und solcherart zum von der höchsten Autorität Geforderten. „Während solches Philosophieren“, und was Adorno hier in Bezug auf Husserls Phänomenologie formulierte, kann uneingeschränkte Gültigkeit auch für Badiou's ontologisches System beanspruchen, „gerade in der Behandlung des sogenannten Konstitutionsproblems, der Mathematik nacheifert, die im Namen strengster Stringenz beliebig verfahren, Mannigfaltigkeiten setzen, variieren kann, erfüllt die Willkür des Absoluten bald ihre politische Funktion.“<sup>65</sup>

Es geht Badiou um die Konstituierung eines Subjekts, das durch kein Objekt und keine Vernunft mehr in seiner subjektiven Raserei eingeschränkt ist – um „ein Subjekt sozusagen *ohne Gegenüber*“.<sup>66</sup> In solcher Theorie, in der nicht nur dem Subjekt nichts mehr gegenübersteht, was es an seine narzisstische Selbstüberschätzung erinnern könnte, sondern in der auch jeder Gedanke an die Objekthaftigkeit des Subjekts selbst

63 Karl Heinz Haag: Kritik der neueren Ontologie. Stuttgart 1960, S. 71.

65 Adorno: Metakritik (wie Anm. 22), S. 30.

66 Badiou: Manifest (wie Anm. 6), S. 88.

64 Badiou: Paulus (wie Anm. 50), S. 23.

ausgetrieben werden soll, reflektiert sich unbändiger Hass auf die Natur – ist sie eine Ontologisierung des Opfers und des Todes. Dies zeigt sich in Badiou's Frontstellung gegen die Menschenrechte, für die „die Zahl der Toten ... das einzige Kriterium“ bilde, weil sie das Individuum verherrlichen,<sup>67</sup> wie an der Frontstellung gegen das Judentum, welches er für das, über sein Gesetz vermittelte, Bilder- und Opferverbot büßen lassen möchte. „Moses, der Mann des Buchstabens und des Gesetzes“<sup>68</sup> wird von Badiou als der Urheber einer herrschaftlichen Versagung projiziert – jener Versagung, welche die Zivilisation immer auch war und die Badiou nun zugunsten der Inthronisierung des „unerhellten Triebes“<sup>69</sup> aus der Welt schaffen möchte. Die Juden werden für ihn dabei zum Gegenspieler schlechthin, die schon zu Paulus' Zeiten versucht hätten, mittels des Gesetzes „das ereignisbedingte Universale“ in die Ordnung der Eins, die die Ordnung des Staates ist, einzuschreiben und es so „der jüdischen Partikularität unterzuordnen.“<sup>70</sup> Wen wundert es da, dass Badiou den jüdischen Staat als Unterdrückungsinstitution schlechthin betrachtet, die es aufzulösen gelte, um die Unendlichkeit des Absoluten aus seiner Gefangennahme durch jene zu befreien, gegen die auch der Apostel kämpfte, weil sie „sich für den Besitzer Gottes“ hielten?<sup>71</sup>

Der Versuch, jeden Gedanken an die herrschaftliche Trennung von Subjekt und Objekt und damit an die reale Unversöhntheit des Bestehenden auszutreiben, wird zwangsläufig zum Kampf gegen diejenigen, welche an Transzendenz erinnern und deswegen zum existenziellen Feind erklärt werden – sei es das Judentum, das in seinem Bilderverbot der Idee der Versöhnung negativ die Treue hält, sei es Israel, in seiner Staat gewordenen Verweigerung, sich in die Opferrolle zu fügen. Der Prozess der Befreiung des Absoluten, den Badiou in Gang setzen möchte, versteht sich als kämpferischer Aktivismus gegen jede Form des Denkens, die die absolute Subjektivität und ihre Militanz bremsen könnte, indem sie an das profane Interesse des Überlebens erinnert, was für Badiou unter die Kategorie der Korruption und Zersetzung fällt. „Die Ethik der Wahrheiten setzt die ... einzigartige Operation, Feinde zu benennen voraus.“<sup>72</sup> Gemäß der Badiou'schen Bestimmung, dass über das Ereignis nichts ausgesagt werden darf, da es sonst mit einer Essenz versehen und in die staatliche Ordnung der Eins eingeschrieben würde, ist die Treue zu diesem letzten Endes nur dadurch definiert, Kampf gegen diejenigen zu sein, welche als seine Widersacher ausgemacht sind.<sup>73</sup>

67 Badiou: Zweites Manifest (wie Anm. 7), S. 65 bzw. 117. Vgl. auch: Badiou: Ethik (wie Anm. 45), S.23 f.

68 Badiou: Paulus (wie Anm. 50), S. 126.

69 Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 27), S. 196.

70 Badiou: Paulus (wie Anm. 50), S. 126. Dass Badiou in seinem gesetzesfeindlichen Furor nur diejenigen Juden zu akzeptieren gewillt ist, die sich vom Judentum losgesagt haben, fällt sogar seinen Verteidigern auf. So schreibt etwa Isolde Charim: „Das wahre Judentum ist ihm jenes, das aufhört, eines zu sein.“ (Dies.: Ist

‚Jude‘ ein heiliger Signifikant? Der Philosoph Alain Badiou als Gegner des Philosemitismus: <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2006/06/06/a0161>, letzter Zugriff: 26. 8. 2012.) Paradoxerweise möchte sie dies jedoch als Beweis für die Absenz eines Badiou'schen Antisemitismus verstanden wissen.

71 Badiou: Paulus (wie Anm. 50), S. 127.

72 Badiou: Ethik (wie Anm. 45), S. 99.

73 In der Moderne sei neben das Gesetz und den Logos noch die Ökonomie getreten, gegen die eine zeitgemäße Politik der Wahrheit anzugehen habe: „Die



Insofern Badiou das Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt registriert, so spürt er diesem nicht nach, um deren Verhältnis auf den kritischen Begriff zu bringen; vielmehr will er eine unmittelbare Einheit der getrennten Momente durch die Handlung des Subjekts erzwingen, was er nur durch die Einverleibung und Zerstörung des Objekts erlangen kann. Demgemäß bezeichnet er sein Denken auch als axiomatisches, welches sich auf keinen Gegenstand außerhalb des Denkprozesses bezieht: es soll die reine Identität mit sich selbst darstellen. Da Denken aber gar nicht anders kann, als sich auf Außergedankliches zu beziehen und das Getrennte aufeinander zu beziehen, so ist Badiou's Philosophie kein Denken im emphatischen Sinne – oder genauer: Es ist der Versuch, mittels des Denkens das Denken auszutreiben und durch unmittelbare Verfügung über das Objekt zu ersetzen. Die Sache steht der Badiou'schen Methode nur noch als störender Inhalt gegenüber, der exorziert werden soll, womit das Denken zur selbstreferentiellen Tautologie und damit zur Gewalttat im Denken wird, die zur Praxis drängt: „Es gibt keine Instanz, vor der sich das Ergebnis einer Wahrheitsprozedur zu verantworten hätte. Eine Wahrheit gehört niemals der Kritik an. Sie stützt sich nur auf sich selbst und entspricht einem Subjekt, das weder transzendental noch substantiell ist, sondern sich ganz und gar durch den Kampf für die Wahrheit, um die es sich handelt, definiert.“<sup>74</sup> Dem Judentum, das allein schon in seiner Form als Gesetzesreligion an Vermittlung und Zivilisation erinnert, muss der Krieg erklärt werden, da es an die Unrealisierbarkeit der reinen Identität mit sich selbst erinnert und dementsprechend als das projiziert wird, was die leere Universalität hintertreibt und sabotiert.

Dass Denken des Bezugs auf den Gegenstand nicht entraten kann, schlägt sich in Badiou's Konstruktion nieder, insofern er genötigt bleibt, sich des Objekts zu versichern – wenn auch als etwas, von dem er sich permanent abstößt: Der Prozess des objektlosen Denkens ist als ewiger Kampf gegen jede Substanz und jede Gegenständlichkeit konzipiert, die Badiou im selben Maße auszutreiben versucht, wie er sie benötigt, um sie als Feinde der Wahrheit auszugeben, deren Vernichtung das versprochene Resultat zeitige. Darin erweist sich sein Denken als Einfühlung in die krisenhafte Selbstverwertung des Werts, die sich das Gesellschaftlich-Allgemeine unmittelbar aneignen möchte: Das Kapital betrachtet den Gebrauchswert als bloße Voraussetzung, die störend ist, weil sie ein Hemmnis der selbstbezüglichen Bewegung darstellt, das dem kapitalen Streben, die Zirkulationszeit auf Null zu reduzieren, im Wege steht und so als Krisenfaktor erscheint. Wie das Kapital also stets danach trachtet, den Gebrauchswert, der doch ein unhintergebares Moment seiner selbst darstellt, zu perhorreszieren, wie es auf diese Weise die Krise, die es ist, verewigt, und in deren Hypostasierung schließlich zur Vernichtung schreitet, so will Badiou mittels einer von jeder Erinnerung an das Objekt gereinigten

kapitalistische monetäre Abstraktion ist sicherlich eine Singularität, aber eine, die auf keine Singularität Rücksicht nimmt. Eine Singularität, die gegenüber der bleibenden Unendlichkeit der Existenz ebenso indif-

ferent ist wie gegenüber dem ereignishaften Werden von Wahrheiten.“ (Badiou: Paulus (wie Anm. 50), S. 17).

74 Ebd. S. 133.

Subjektivität einen ewig währenden krisenfreien Wahrheitsprozess in Szene setzen – und kann dies nur, indem er einen auf ewig gestellten Feldzug gegen jene propagiert, die er als Verkörperung von Vermittlung und qualitativer Bestimmung und damit als existenzielle Feinde der Wahrheit ausmacht; und denen er in pathischer Projektion die eigenen Intentionen unterschiebt: die Usurpation des Absoluten.

Die Erklärung der Welt aus dem Nichts und aus der Leere ist nicht weniger Mythologie als ihre Erklärung aus einem inhaltlich beziehungsweise substantiell bestimmten ersten Prinzip; und die von ihr „garantierten Pfade zur Erlösung [sind] sublimierte magische Praktiken“: Regression und Rückfall ins Opfer. „Die unterschiedslose Bestreitung jedes Positiven, die stereotype Formel der Nichtigkeit ... setzt sich über das Verbot, das Absolute mit Namen zu nennen, ebenso hinweg wie sein Gegenteil.“ Die Versessenheit auf Positivität, die sich in Badiou abstrakter Negation und seinem darin befestigten absoluten Narzissmus reflektiert, zeigt sich im Hass auf jene Instanz, die sich den Gedanken an die Unversöhntheit nicht austreiben lassen möchte: „Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche an das Unendliche, die Lüge als die Wahrheit.“<sup>75</sup>

Noch die letzte Erinnerung daran auszutreiben, um endlich positiv werden zu können, das ist das politische Projekt Badiou, zu dem er den Apostel Paulus als Stichwortgeber herbeizitiert. Vor diesem Hintergrund ist es auch zu verstehen, wenn er anlässlich des sogenannten ‚arabischen Frühlings‘, die „wilden“ und „großartigen Völker Tunesiens und Ägyptens“ in *Le Monde* dazu aufforderte, „sich des dunklen Zwang des Staates zu entledigen“, da „das Volk und nur das Volk ... die Triebkraft [ist], die die Weltgeschichte macht“. Wie um den Antizionismus zu befeuern, der die Aufstände von Anfang an mitgeprägt hat, versuchte Badiou getreu dem Motto: ‚Volk steh auf! Sturm brich los!‘ die „gemeinsame Erschaffung kollektiven Schicksals“<sup>76</sup> zu beschwören, indem er der Bewegung ins Stammbuch schrieb, dass sie eine paulinische Revolution gegen das Gesetz ins Werk zu setzen hätte, weil dieses Gesetz ein korrumpierendes und einlullendes – und, so wäre wohl hinzuzufügen: letzten Endes mosaisches – Machwerk gegen die Leere der reinen Mannigfaltigkeit sei. Insofern ist es alles andere als Zufall, wenn Jean-Luc Godard, der Moses als seinen „Erzfeind“ bezeichnet<sup>77</sup>, für sein letztes Werk *Film Socialisme* Alain Badiou die Rolle des ‚berühmten französischen Philosophen‘ angetragen hat.

75 Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 27), S. 30.

76 Alain Badiou: Tunisie, Égypte: quand un vent d'est balaie l'arrogance de l'Occident. In: *Le Monde*, 18. 2. 2011. (Deutsche Übersetzung aus: Alain Badiou: Tunesien, Ägypten: wenn der Ostwind die Arroganz

des Westens hinwegfegt. In: *Grundrisse*, Nr. 37/2011: [http://www.grundrisse.net/grundrisse37/alain\\_badiou\\_tunesien.htm](http://www.grundrisse.net/grundrisse37/alain_badiou_tunesien.htm), letzter Zugriff: 26. 8. 2012.)

77 Richard Brody: *Everything is Cinema. The Working Life of Jean-Luc Godard*. New York 2009, S. 559.

Niklaas Machunsky

## Maos Denker

Von Carl Schmitt zu Alain Badiou

Carl Schmitt und Alain Badiou teilen die Begeisterung für Mao. Die Übereinstimmung ist kein Zufall, sondern Konsequenz ihres Denkens. Sie sehen und würdigen in ihm einen Theoretiker des Weltbürgerkriegs, der die bewaffneten Volksmassen gegen die USA in Stellung brachte. Diese Kriegserklärung an die westliche, rechtsstaatlich gebundene Form der Souveränität kann auch als das gemeinsame Movens ihres theoretischen Engagements angesehen werden. Dass die politischen Vorzeichen bei Schmitt zunächst andere waren als bei Badiou, ändert nichts an der grundlegenden Übereinstimmung.

Schmitts Projekt war von Anfang an das einer Herauslösung der Souveränität aus dem rechtlichen Rahmen. In den rechtsstaatlichen Prozeduren der Rechtsfindung und Rechtsprüfung konnte er nur Rücksichtnahmen auf liberale Sicherheitsbedürfnisse erblicken, die eine unhaltbare Situation festschrieben. Als unhaltbar galt ihm diese Situation, weil in ihr durch Recht zu bändigen versucht werde, was sich ihm beständig entziehen müsse: das wahre Leben. Das wahre Leben im Sinne Schmitts bezieht seine existenzielle Spannung aus dem Risiko des Lebens, letztlich aus dem Tod. Nur wo das Leben gewagt und für eine politische Idee eingesetzt wird, hat das Leben für Schmitt einen letzten Sinn. Der Liberalismus und der zu ihm gehörige Rechtsstaat versuchten hingegen das Risiko kalkulier- und versicherbar zu machen, um den Tod zu verdrängen. Sie beruhen auf der apolitischen Idee des Individualismus, die den Einsatz des Lebens im Namen einer im politischen Kollektiv inkorporierten Idee unterminiere. Deshalb kämpft Schmitt im Namen der wahren Souveränität gegen die halbherzige Souveränität des liberalen Rechtsstaats. Im Ausnahmezustand, wenn das positive Recht des Staates suspendiert wird, zeige sich, wer dieser wahre Souverän sei.

Souveränität und Gegensouveränität, wie Manfred Dahlmann diese gegen die rechtsstaatlich-gebundene, kommissarische Souveränität in Stellung gebrachte Souveränität genannt hat, sind durch keinen unüberwindlichen Graben voneinander getrennt.<sup>1</sup> Die

1 Manfred Dahlmann: Souveränität und Gegensouveränität. In: Stephan Grigat (Hg.): Feindaufklärung und Reeducation. Freiburg 2006, S. 237 – 261.

Funktion der Souveränität ist es, Recht und Ordnung her- beziehungsweise wieder herzustellen, die Utopie der Gegensouveränität ist es, den Normalzustand, das heißt den durch das Recht gezügelten Kampf aller gegen alle, jeglicher Beschränkung zu entkleiden. Der Ausnahmezustand ist der Grenzbereich, in dem die Unterscheidung von Souveränität und Gegensouveränität unscharf wird und ist deshalb nicht nur für Schmitt und Badiou von zentraler Bedeutung. Bei Badiou heißt der Ausnahmezustand Ereignis. Auch bei ihm ist damit das Tor bezeichnet, durch das der Gegensouverän tritt. Doch ist das Ereignis weiter gefasst als der Ausnahmezustand. Das Ereignis ist nämlich an die Erfordernisse einer Symbolpolitik angepasst, in der auch kleinere Zwischenfälle zum Kristallisationspunkt einer gegensouveränen Bewegung werden sollen. Der Ausnahmezustand bei Schmitt ist eine Situation, in der die gesamte Rechtsordnung in Frage steht, das Ereignis Badiou kann hingegen auch, von der Rechtsordnung aus betrachtet, scheinbar harmlos und abwegig sein, wie zum Beispiel eine illegale Versammlung, eine Demonstration, Hausbesetzung oder auch eine Lesung mit Alain Badiou.

Dieser Unterschied ist bezeichnend und verweist letztlich auf die unterschiedlichen Ausgangspunkte der beiden Theoretiker. Für Badiou war die Partisanenbewegung Maos von Beginn an Bezugspunkt seines Denkens, während Schmitt zunächst vom Staat aus dachte und erst dann zum Theoretiker des Partisanen wurde. Ging es Schmitt zu Beginn der Weimarer Republik um die Frage, ob sich die herrschaftliche Gewalt des Staates gegenüber den kommunistischen und anarchistischen Parteien behaupten kann, geht es Badiou darum, wie sich eine kleine Gruppe an einem vielleicht unscheinbaren Ereignis entzünden kann, aus der dann eine mächtige Bewegung werden soll.

### Schmitt: Vom Souverän zum Partisanen

Der Maoist Sebastian Haffner hat in seinem Vorwort zu den kriegstheoretischen Schriften Maos auf deren besonderen Entstehungszusammenhang verwiesen. Diese Schriften waren nämlich keine theoretischen Reflexionen, die ihr Autor in der Ruhe seines Studierzimmers verfasste, sondern „Akte der Kriegsführung selbst, Anweisungen, Richtlinien und Handreichungen für Mitarbeiter und Unterführer“<sup>2</sup>. Als Berufsrevolutionär stand er zu denjenigen Kräften, die der Staat stets als Gefahr seiner selbst betrachten musste, in einem innigen Verhältnis. Dieses Verhältnis unterscheidet den Berufsrevolutionär vom Berufsoffizier, der zwar ähnlich dem Theoretiker über den Volks- und Partisanenkrieg reflektiert, ihn aber nicht vorantreiben kann. Besonders deutlich wird diese Problematik an dem von Schmitt angeführten Beispiel aus dem preußischen Befreiungskrieg.

2 Sebastian Haffner: Der neue Krieg. In: Mao Tse-tung, Theorie des Guerillakrieges. Reinbek 1970, S. 5.

Die preußischen Generäle hatten die von der spanischen Bevölkerung getragenen Aufstände gegen die französische Besetzung mit großem Interesse verfolgt und dem preußischen König als Ergebnis ihrer Reflexionen zum berühmten Landsturmedikt vom 21. April 1813 geraten. In diesem Edikt ruft der König seine Untertanen dazu auf, sich gegen die Franzosen zu erheben und ihren Befehlen nicht mehr Folge zu leisten. Des Weiteren sollte die Bevölkerung, gegen jedes geltende Kriegsrecht und jede Gepflogenheit, bei jeder sich bietenden Gelegenheit und mit allen Mitteln gegen die Besatzer mit Gewalt vorgehen. Doch der König schreckte vor den Konsequenzen seines eigenen Befehls zurück und bereinigte ihn, wie Schmitt schreibt, von seiner „Partisanen-Gefährlichkeit“<sup>3</sup>.

Der preußische König war wohl der Auffassung, die auch Friedrich Engels später vertreten sollte, dass nämlich der Volkskrieg sich nicht gut mit einer monarchistischen Herrschaft vertrage. Ein bewaffnetes und national erregtes Volk hätte sich schließlich auch gegen den Monarchen wenden können. Selbst die preußischen Reformer, und unter ihnen auch jene, die den König militärisch berieten, drängten auf demokratische Zugeständnisse. So blieb es bei einem „halb-insurrektionellen Krieg“ (Engels), bei dem das Volk nur eine untergeordnete Rolle spielte.<sup>4</sup> So war es den deutschen Offizieren nicht vergönnt, den Volkskrieg gegen die Besatzung zu entfesseln.

Als Diener des Staates blieben sie an dessen Rahmen gebunden. Doch mit der Figur des Berufsrevolutionärs wird auch diese Beschränkung eingerissen. Der Berufsrevolutionär, wie er sich in der parteikommunistischen Bewegung herausgebildet hat, ist von jeglicher Rücksichtnahme dem Staat gegenüber befreit. Ihm erst ist es möglich, das Volk gänzlich gegen den Staat zu mobilisieren. Theoretisch für die Weltrevolution fruchtbar gemacht und durch die kommunistische Partei praktisch umgesetzt wurde diese Strategie erstmals durch Lenin. Er fungierte laut Schmitt bei der theoretischen Entwicklung des Partisanen als Scharnier. Als Kenner der Clausewitzschen Schrift über den Krieg, worin der Partisanenkrieg schon *in nuce* enthalten sein soll, habe sich Lenin den für den revolutionären Bürgerkrieg brauchbaren Gedanken angeeignet und in den Osten transferiert. So hätte sich der Geist des Partisanen in entgegengesetzter Richtung zum Hegelschen Weltgeist von West nach Ost bewegt.

Während Lenin als Intellektueller und Exilant jedoch, wie Schmitt beteuert, dem Volk entfremdet gewesen sein soll, habe Mao in einem unmittelbaren Verhältnis zu den Volksmassen gestanden. Diese Behauptung dient Schmitt als Begründung für Lenins vermeintlich abstrakten Universalismus, der alle Menschen mit dem Kommunismus

3 Carl Schmitt: Theorie des Partisanen. Berlin 2002, S. 48.

4 „Aber der Aufstand der Masse, die allgemeine Insurrektion des Volkes, das sind Mittel, vor deren Anwendung das Königtum zurückschreckt. Das sind Mittel, die nur die Republik anwendet – 1793 liefert den

Beweis dafür. Das sind Mittel, deren Ausführung gewöhnlich den revolutionären Terrorismus voraussetzt, und wo ist ein Monarch gewesen, der sich dazu entschließen konnte?“ Friedrich Engels: Die Niederlage der Piemontesen. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 6. Berlin 1959, S. 388 f.

beglücken wolle, ohne die vorgeblich konkreten Volksgrenzen anzuerkennen. Maos Position wird von Schmitt der von Lenin entgegen gehalten und zugleich als eine ambivalente dargestellt: Er sei sowohl Weltrevolutionär, wo er auf dem kommunistischen Standpunkt stehend gegen die Bourgeoisie kämpfe, aber völkisch konkret, wo er sich gegen Amerika und dessen Vorstellung einer *One World* richte. Schmitt feiert gar ein Gedicht Maos als Darstellung und Bestätigung seiner eigenen Konzeption.<sup>5</sup> Die darin besungene Weltordnung ist deshalb ganz im Sinne Schmitts, weil sie die Möglichkeit des Krieges zu zementieren und eben dadurch den Sinn des Lebens, wie der Theoretiker des Partisanen ihn versteht, zu bewahren vermag.

Nur wenn Schmitt als Theoretiker des starken Staates verstanden wird, muss sein positiver, wenn auch ambivalenter Bezug auf den Maoismus befremdlich wirken. Doch Schmitt hat sich 1933 der, in ihrer Konsequenz antistaatlichen, nationalsozialistischen Bewegung angeschlossen, und er hat im Zuge dieses Engagements den Staat selbst für überwunden und tot erklärt.<sup>6</sup> Nach dem Zweiten Weltkrieg galt ihm dann der Staat der Bundesrepublik Deutschland als Instrument volksfremder Mächte und er selbst als deren prominentes Opfer. Freilich war der Tod des Staates zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft für Schmitt das Ergebnis der Bewegung; erst als das *Momentum* der Bewegung verging beziehungsweise seine eigene Person selber in ihr keine entscheidende Rolle mehr spielte, machte er die Juden für den Untergang des Staates verantwortlich. Der wehmütige Blick, mit dem Schmitt nach dem Zweiten Weltkrieg dem Staat hinterher schaut, hat zweierlei Ursachen: Erstens ist er Tarnung und Verdrängung seines eigenen Anteils an dieser Zerstörungsarbeit und zweitens der Versuch, den Staat – solange keine neue Bewegung bereit steht, das Volk gegen den existenziellen Feind zu mobilisieren – an seinen Rechtscharakter zu erinnern, um ihn, durch die Bindung an das Recht, zu fesseln, damit er jenem Feind nicht vollständig zu Nutze sei.<sup>7</sup> Sein

5 „Wär mir der Himmel ein Standort, ich zöge mein Schwert / Und schlänge dich in drei Stücke: / Eins als Geschenk für Europa, / Eins für Amerika, / Eins aber behaltend für China, / Und es würde Frieden beherrschen die Welt.“ Schmitt: *Theorie des Partisanen* (wie Anm. 3), S. 63.

6 Als Beispiel mag folgende Stelle reichen: „Diese Erhebung des Staatsbegriffs zum Normalbegriff der politischen Organisationsform aller Zeiten und Völker wird wahrscheinlich mit dem Zeitalter der Staatlichkeit selbst bald ein Ende nehmen.“ Was diesem Zeitalter folgen soll, macht er im gleichen Aufsatz deutlich: „Für einige Jahrhunderte ist der Zwang zur Staatlichkeit unwiderstehlich. Auch das deutsche Volk mußte durch den Engpaß der staatlichen Souveränität hindurchgehen, ehe es einem neuen Deutschen Reich möglich wurde, für Deutschland die Führung in Europa zurückzugewinnen.“ Carl Schmitt: *Staat als konkreter, an geschichtliche Epoche gebundener Begriff*. In: Ders.: *Verfassungsrechtliche Aufsätze*. Berlin 1957, S. 376 bzw. 379.

7 Vgl. zum Beispiel: „Staat und Souveränität sind die Grundlage der bisher erreichten völkerrechtlichen Begrenzungen von Krieg und Feindschaft. In Wahrheit enthält ein nach den Regeln des europäischen Völkerrechts korrekt geführter Krieg in sich mehr Sinn für Recht und Reziprozität, aber auch mehr an rechtlichen Verfahren, mehr ‚Rechtshandlungen‘ wie man früher sagte, als ein von modernen Machthabern inszenierter Schauprozeß zur moralischen und physischen Vernichtung des politischen Feindes.“ Carl Schmitt: *Vorwort* [1963]. In: Ders.: *Begriff des Politischen*. Berlin 2002, S. 12. Auch die Abschaffung der Todesstrafe nach dem Zweiten Weltkrieg geht in Deutschland auf das gleiche Motiv zurück: „Artikel 102 [des Grundgesetzes: ‚Die Todesstrafe ist abgeschafft‘] war das Geistesprodukt eines rechtsextremen Politikers [Hans-Christian Seehofer], der mit den verurteilten Nazikriegsverbrechern sympathisierte – und verhindern wollte, dass sie von den britischen und amerikanischen Besatzungskräften getötet würden.“ Charles Lane: *Von den Nazis zu Saddam*. In: *Tagesspiegel*, 18. 10. 2005.

Vorschlag zur Amnestie der politischen Gefangenen, also der in den Gefängnissen sitzenden Nazis, und seine Staatsnostalgie folgen der gleichen Logik: der Angst vor der Rache der Opfer des Nationalsozialismus und der Sieger des Krieges.<sup>8</sup>

Der Kontext der Partisanentheorie Schmitts erschließt sich besser, wenn man sich vergegenwärtigt, dass innerhalb nazistischer beziehungsweise postnazistischer Kreise nach dem Zweiten Weltkrieg durchaus über einen bewaffneten Aufstand nachgedacht wurde. Bekannt geworden ist das Widerstandsmanifest *Der Waldgang* von seinem Freund Ernst Jünger.<sup>9</sup> Darin werden die Möglichkeiten eines individuell-anarchischen Aufstands gegen die Nachkriegsordnung behandelt. Schmitts Theorie des Partisanen kann in gewisser Hinsicht als Antwort auf diese Schrift verstanden werden. Statt eines individuellen Aufstands, wie ihn Jünger beschreibt, beharrt Schmitt wie eh und je auf den notwendig kollektiven Charakter eines jeden politischen Konflikts. Auch fällt sein Urteil über die Möglichkeiten eines bewaffneten Aufstands wesentlich skeptischer aus. Zwar lässt er am Ende seiner Schrift noch einen Hoffnungsschimmer in Form des „Industriepartisanen“ aufkommen, der, der modernen Industriegesellschaft perfekt angepasst, ihr den Krieg erklären können soll, doch die Grundstimmung der Schrift zum Partisanen ist verhalten pessimistisch, denn auch der Industriepartisan zeichnet sich nur als abstrakte Möglichkeit ab, während die nationalen Befreiungsbewegungen unter dem Banner des Sozialismus von Erfolg zu Erfolg eilten. Der Bewertung dieses Befreiungsnationalismus kommt deshalb zentrale Bedeutung zu.<sup>10</sup>

Anders als die preußischen Theoretiker des Partisanen war Schmitt durch Enthebung aus dem Staatsdienst und Verbannung in die sauerländische Provinz nicht mehr an den Staat als seinen existenziellen Rahmen gebunden. Er stand seinem maoistischen Interviewpartner Joachim Schickel näher als jedem bundesdeutschen Offizier.<sup>11</sup> Dass Schmitt das Abtauchen zwecks Entfesselung des Partisanenkriegs nicht vergönnt war, hing mit eben den politischen Umständen zusammen, die er in seiner Theorie des Partisanen analysiert. Als wichtigstes Argument gegen den Aufstand legt Schmitt die Zweiteilung Deutschlands in Ost und West nahe, die eine zweifache Frontstellung bedeute und den Feind veruneinlicht hätte. Doch weil der Feind die existenzielle

8 Carl Schmitt: Amnestie oder die Kraft des Vergessens. In: Ders.: Staat, Großraum, Nomos. Hrsg. v. Günter Maschke. Berlin 1995.

9 Ernst Jünger: *Der Waldgang*. Stuttgart 1980.

10 „Die aktuellste Figur, die uns seit dem Zweiten Weltkrieg begegnet, ist der Partisan. Überall gehört er dazu: in Polen, Russland, auf dem Balkan und in Frankreich, in China, Algerien, Vietnam und Laos, auf Zypern und Kuba. Aus einer verblassten Erinnerung an den spanischen Guerillakrieg gegen Napoleon, 1808 bis 1814, ist der Partisan zu einer Schlüsselfigur des modernen Heissen und Kalten Krieges emporgestiegen... Manche der zahlreichen neuen Staaten, die in diesen Jahren auf afrikanischem Boden entstanden sind, haben inzwischen auch ihren Rousseau entdeckt. Das ge-

schieht im Zuge desselben Zwanges zur industriellen Entwicklung, die Rousseau als ein so grosses Unheil betrachtet hat. Neue antikolonialistische Mythen werden jetzt wachsen und wuchern, und ein armer Partisan europäischen Geistes wird auf neuen, antieuropäischen Altären zum Kultbild erhoben.“ Carl Schmitt: Dem wahren Johann Jakob Rousseau. In: Zürcher Woche, 29. 6. 1962.

11 Siehe hierzu: Joachim Schickel: Gespräch über den Partisanen. In: Ders.: Gespräche mit Carl Schmitt. Berlin 1993. In diesem Buch spekuliert Schickel, mit Bezug auf Nicolaus Sombart, ob bei diesem Gespräch über den Partisanen nicht vielleicht „zwei sogenannte ‚Maoisten‘ miteinander geredet“ haben. (Ebd. S. 87).

Größe für die Bestimmung der Freundgruppierung ist, hätte diese Spaltung auch die eigene politische Einheit gespalten. Oder wie es Schmitt ausdrückt: „Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt.“<sup>12</sup>

Die Zweiteilung des Feindes ist keine Besonderheit der deutschen Situation. Schmitt erläutert ihre tödliche Gefahr am Beispiel Salars, Chef der terroristischen OAS, einer Organisation, die sowohl gegen die algerische Unabhängigkeitsbewegung als auch gegen den französischen Staat Krieg führte und verlor. Das Schicksal Salars ist für Schmitt exemplarisch für den Versuch, einen Krieg gegen zwei Feinde oder gar einen Zweifrontenkrieg zu führen.

Wichtiger ist aber, wie Schmitt den kollektiven Charakter der politischen Einheit bewahren will, wenn der Staat als institutioneller Garant der Einheit des Volkes zerstört wurde. Wie ist Krieg möglich, wenn die politische Einheit zerbrochen wurde und auch kein Führer vorhanden ist, der durch seine Person die Einheit verkörpern könnte, entweder weil es keinen Führer mehr gibt oder aber weil der öffentliche Raum, in dem er sie repräsentiert, nicht mehr vorhanden ist oder okkupiert wurde? Für Jünger ist der Widerstand immer und überall oder wie es in seinem Buch heißt, „jetzt und hier“<sup>13</sup>, möglich. Der „Waldgänger“, wie er seinen Partisanen nennt, kann jederzeit den Kontakt zum Sein herstellen und aus diesem die Kraft schöpfen, der banalen, materialistischen Existenz der Bedürfnisse und der demokratischen Wahlen entgegenzutreten. Für Schmitt würde eine solche individuelle Entscheidung zum Kampf immer Gefahr laufen, das Sein des Volkes zu verfehlen und statt eines politischen Konflikts eine persönliche Fehde auszutragen. Schon 1934 kritisiert er, im hinzugefügten Vorwort zu seiner Schrift über die *Politische Theologie*, den von ihm ehemals vertretenen Ansatz der souveränen Entscheidung als zu punktuell. Die Ordnung fußt in seiner frühen Konzeption allein auf der Entscheidung des Souveräns, der durch diese hindurch den Kontakt zur transzendenten Welt des Sollens, das heißt des wirklich-wirklichen Seins herstellte.<sup>14</sup> Seine Geltung soll das in der Welt Seiende nur durch die Verbindung zu diesem Sein höherer Potenz beziehen. Dieses Sein liegt beim frühen Schmitt jenseits der realen Welt und erscheint doch durch die Entscheidung in ihr. Der Gegensatz von diesseitigem Sein und jenseitigem Sollen ist in dieser Konzeption durch keine dritte, höhere Instanz aufgehoben, sondern einer der reinen Disjunktion, der Scheidung und Entscheidung über ein Entweder-Oder unterworfen. Die alles entscheidende Entscheidung leistet keine Vermittlung, sondern soll das Gute vom Bösen trennen und doch aus dem Nichts kommen, weil sie ein Akt der Unmittelbarkeit sei. Als eine Entscheidung zwischen Gut und

12 Schmitt: *Theorie des Partisanen* (wie Anm. 3), S. 87.

13 Jünger: *Der Waldgang* (wie Anm. 9), S. 5.

14 „Das Recht ist abstrakter Gedanke, der nicht aus Tatsachen abgeleitet und nicht auf Tatsachen einwirken kann, Subjekt des auf die ‚Verwirklichung‘ des Rechts gerichteten Wollens kann nur eine Realität sein. Das Pro-

blem besteht darin, die beiden Reiche miteinander zu verbinden, den Punkt zu ermitteln, von dem aus – unter Wahrung des Primates des Rechts vor der Macht – auf das Sein eine Einwirkung im Sinne rechtlicher Normen bewerkstelligt wird.“ Carl Schmitt: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Berlin 2004, S. 42 f.



Böse sei sie eine „anspruchsvolle moralische“<sup>15</sup>, doch gerade dann, wenn sie am dringendsten erforderlich ist, wenn das Böse naht, bestehe keine Zeit, über ihre Richtigkeit zu rasonieren. So muss sie gerade dann ohne die Legitimität des Sollens auskommen und sich allein auf die Gewalt stützen. Die Aporie der souveränen Entscheidung besteht also darin, dass sie höchst voraussetzungsvoll und zugleich vollständig unbegründet ist. Sie soll moralisch sein und gleichzeitig nur auf der Autorität der Gewalt basieren. Schmitt zitiert Hobbes zustimmend mit dem Satz: „Auctoritas, non veritas facit legem.“<sup>16</sup>

Noch während der Weimarer Republik stellte Schmitt diese Theorie der Entscheidung auf eine demokratische Grundlage. Das Sein, das in der *Politischen Theologie* noch gottgleich über den Dingen schwebt, wird von Schmitt jetzt als demokratische Substanz des Volkes interpretiert. Mit Bezug auf Rousseau bestimmt er das Wesen dieser Substanz als Gleichheit – eine tödliche Gleichheit letztlich, da sie doch mit Notwendigkeit die Ausscheidung beziehungsweise Vernichtung der Ungleichen erfordere. Allerdings kann diese Gleichheit auf allen möglichen Bestimmungen beruhen, die rassische Gleichheit ist nur eine, die *virtu*, das heißt die Tugend, wäre nach Schmitt eine weitere Möglichkeit.

Diese Substanz der Gleichheit des Volkes liegt allen weiteren politischen Konstruktionen zu Grunde. Sie enthält die ‚konkreten‘ Bestimmungen aller zum Volk gehörenden Individuen in sich, weil von deren individuellen Bestimmungen abgesehen wird. Nur die eine Bestimmung, die zum Kriterium der Gleichheit gemacht wurde, ist für die Frage der Dazugehörigkeit relevant. Besitzt das Individuum diese Ausprägung, wird es immer schon Teil des Seins gewesen sein. Das Futur II zur Beschreibung der Zugehörigkeit ist keine bloße Spielerei, sondern notwendige Folge des formalistischen Ansatzes. Denn wenn das Volk Ergebnis eines Prozesses der Scheidung und Ausscheidung ist, dann ist das Sein das Produkt dieses Prozesses. Andererseits soll das reine und präexistente Sein das Fundament der Entscheidung über die Zu- oder Nichtzugehörigkeit bilden. Ob ein Volk sein Sein wirklich einholt, erweist sich immer erst hinterher, wenn es sich im Kampf gegen das ungleiche, existenziell andere Sein bewährt haben wird. Verliert es, wird es sein Sein immer schon verfehlt haben. Das Sein des Volkes ist bei Carl Schmitt also der Geschichte unterworfen: „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>17</sup>

Sein und Seiendes, Substanz der Gleichheit und politische Institutionen, werden von Schmitt als voneinander abgehobene Größen betrachtet. Das Sein als Grund verleiht der politischen Einheit ihren absoluten Anspruch gegenüber ihren einzelnen Mitgliedern. Der Staat ist also nicht der Rahmen, innerhalb dessen Widersprüche verhandelt oder wie im hegelianischen Staat aufgehoben werden, sondern repräsentative Darstellung

15 Carl Schmitt: *Politische Theologie*. Berlin 2004, S. 69.

16 Ebd. S. 39. Zu der im Sinne der deutschen Ideologie stets kalkulierenden Umdeutung von Hobbes siehe

Gerhard Scheit: *Der Wahn vom Weltsoverän*. Zur Kritik des Völkerrechts. Freiburg 2009 sowie dessen Essay über die *Verdrängung der Gewalt* in diesem Heft.

17 Schmitt: *Begriff des Politischen* (wie Anm. 7), S. 54.

der ursprünglichen Einheit des Seins. Weil das Volk als Substanz aber nicht handlungsfähig ist, und jede demokratisch-parlamentarische Beteiligung des Volkes an den Entscheidungen, zum Beispiel durch Wahlen, den einheitlichen Volkscharakter zerstören würde, muss das Sein des Volkes sich unmittelbar zeigen. Die Lösung Schmitts sieht eine demokratische Diktatur vor, in der der Diktator durch seine Person das Sein des Volkes repräsentiert. „Repräsentieren heißt, ein unsichtbares Sein durch ein öffentlich anwesendes Sein sichtbar machen und vergegenwärtigen. Die Dialektik des Begriffes liegt darin, daß das Unsichtbare als abwesend vorausgesetzt und doch gleichzeitig anwesend gemacht wird.“<sup>18</sup> Während der Anfangszeit des Nationalsozialismus wird Schmitt diese Theorie auf den Führer zuschneiden und seine Entscheidungen als den Nomos des Volkes bezeichnen. Er radikalisiert diese Theorie noch, indem er den Führer nicht als Repräsentanten, sondern seine Befehle als unmittelbare Äußerungen des Volkes selbst verstanden wissen will.<sup>19</sup> Günther Meuter hat diese behauptete Unmittelbarkeit mit der Transsubstantiation verglichen, also mit dem Vorgang, durch den nach katholischem Glauben aus gewöhnlichem Brot und Wein während des Abendmahls der Körper und das Blut Christi werden.<sup>20</sup>

Schmitt findet immer neue theoretische und praktische Lösungen, doch das Problem ist stets die Anwesenheit des Abwesenden. Die Crux seiner Ontologie liegt darin, dass das Sein nicht einfach das Vorgängige und Jenseitige, sondern zugleich und ohne jegliche Vermittlung präsent sein soll. Es erfüllt die Funktion des Ersten und Letzten der klassischen Metaphysik, soll aber gerade dies nicht sein, weil das bedeuten würde, dass es auch den Widerpart, das Ungleiche, umfassen würde. Entgegen der christlichen Vorstellung von der Dreifaltigkeit als innerer Differenzierung der Einheit Gottes, konzipiert Schmitt einen manichäischen Dualismus von Gut und Böse, Gleich und Ungleich, der nun allerdings mit der ebenfalls christlichen Vorstellung vom jüdischen Gottesmord engstens korrespondiert.

In der frühen Konzeption der *Politischen Theologie* entsteht die politische Einheit aus der reinen, nicht rasonierenden Entscheidung des Souveräns. Dieser hat seine besondere Würde darin, dass er den Kontakt zum höheren Sein herstellt. Das Sein war, nach dem Bild Gottes geformt, ein Jenseitiges, das, anders als im aufgeklärten Glauben des Deismus, nicht der Welt abgewandt sein sollte, sondern sich analog zum Wunder durch Eingriffe in der Welt zeige: ein Jenseitiges und doch präsenten Sein, das sich durch den Souverän als seinen Repräsentanten vergegenwärtige. Auf die bohrende Frage, ob denn der aktuelle Repräsentant auch der wahre Souverän sei, gibt der Ausnahmezustand Antwort. In seiner Fähigkeit, Ordnung zu stiften, sieht Schmitt auch dessen Legitimität.

18 Carl Schmitt: *Verfassungslehre*. Berlin 1970, S. 209 f.

19 „Dieser Begriff von Führung stammt ganz aus dem konkreten, substanzhaften Denken der nationalsozialistischen Bewegung... Er stammt weder aus barocken Allegorien und Repräsentationen, noch aus einer carte-

sianischen *idée générale*. Er ist ein Begriff unmittelbarer Gegenwart und Präsenz.“ Carl Schmitt: *Staat Bewegung Volk*. Hamburg 1934, S. 42.

20 Günther Meuter: *Zum Begriff der Transzendenz bei Carl Schmitt*. In: *Der Staat*, 30 (1991), S. 500.

Der Sieg des Souveräns wird von ihm als Zeichen göttlicher Gnade interpretiert.<sup>21</sup> Nichts anderes besagt der erste Satz der *Politischen Theologie*: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“<sup>22</sup> Doch diese Konzeption denkt das Sein noch von einem bestehenden Staatsapparat und damit von einer herrschaftlichen Position des Oben aus. Wie der Herrscher von Gottes Gnaden sich als über der Gesellschaft thronend darstellt, ist auch der Souverän als Repräsentant des Seins eine Obrigkeit. Eine solche von Oben gedachte Konstruktion wird jedoch in dem Moment fraglich, in dem die politischen Institutionen nicht mehr das herrschaftliche Prinzip der Souveränität verbürgen, sondern von gesellschaftlichen Kräften unterlaufen werden, die diese Institutionen und mit ihr die Herrschaft selbst abschaffen wollen. In dieser Situation der antizipierten Revolution stellt Schmitt seine Konstruktion auf den Kopf und denkt sie von unten, vom Volk her. Das Volk wird nun, mit den schon beschriebenen Folgen, analog zur göttlichen Instanz gedacht. Schmitt nähert sich dadurch beständig der Position Heideggers an.<sup>23</sup> Von hier ist es dann ein Leichtes, den Ausnahmezustand durch den Nomos zu ersetzen und dem Führer sich unmittelbar anzuschließen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg arbeitet Schmitt seine völkerrechtlichen Positionen aus der NS-Zeit weiter aus. Der Nomos, das heißt das völkische Recht, ist ihm längst nicht mehr Ergebnis einer Entscheidung, auch nicht eines demokratischen Diktators, sondern unmittelbarer Ausfluss des Raumes selbst. Die völkerrechtliche Ordnung habe ihren Ursprung in dem Urakt der Landnahme, der alle weiteren Bestimmungen entspringen sollen. Mit Hilfe einer Sprachmystik, die das Wort Nomos willkürlich als Nehmen, Teilen und Weiden auslegt, wird die Geltung des Nomos mit seiner Genesis zusammengedacht. Mit der „Nahme“ ist die Landnahme, also der erste Akt gemeint, durch das ein Land zum Land eines Volkes wird. Mit dieser ersten Nahme geht die Einteilung des Bodens einher, wodurch die räumliche Ordnung sinnlich in den Markierungen und Furchen erfahrbar werde. Das Weiden als weitere Bedeutung des Nomos bezeichnet bei ihm die der Teilung folgende Bewirtschaftung des Bodens. Innerhalb einer solcherart räumlich verorteten Ordnung wird das Sein als in allen ihren Bestimmungen gegenwärtig angenommen, ohne eine vermittelnde Instanz zwischen dem Seienden und dem Sein einzuführen. Die Substanz des Volkes ist als *Nomos der Erde*<sup>24</sup> in den Boden gesickert. Es bedarf jetzt keiner letzten Entscheidung durch den Souverän, keines repräsentativen Diktators und auch keines Führers mehr. Der Nomos der Erde sichert die völkische Einheit auch dann noch, wenn der Staat zerstört, der Repräsentant ohne Öffentlichkeit und der Führer abhanden gekommen ist.<sup>25</sup> „Das konkrete Ordnungsdenken sieht – rechtsphi-

21 Hier folgt Schmitt der Vorstellung Max Webers von der charismatischen Herrschaft, die sich in einer außeralltäglichen Situation bewähren muss. Der Zusammenhang mit Weber ergibt sich auch aus dem Ort der ersten Veröffentlichung der *Politischen Theologie*; dem Gedenkbuch für Max Weber. Vgl. Carl Schmitt: *Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische*

*Theologie*. In: Melchior Palyi (Hg.): *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*. München und Leipzig 1923, S. 3 – 36.

22 Schmitt: *Politische Theologie* (wie Anm. 15), S. 13.

23 Instrukтив hierzu: Emmanuel Faye: *Heidegger*. Berlin 2009.

24 Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde*. Köln 1950.

losophisch – das Recht nicht auf einem abstrakten Sollen normativer Setzungen bzw. Postulate oder auf arbiträre Entscheidungen gegründet, sondern in den dem dualistischen Auseinanderreißen von Sein und Sollen vorausliegenden konkreten Lebensordnungen und überpersönlichen Institutionen der geschichtlich-sozialen Wirklichkeit. Diese sind ihrerseits von dirigierenden Ordnungsideen geprägt und bestimmt, in und aus denen das konkrete Recht sich bildet und seine (begrenzte) normative Wirkung entfaltet.“<sup>26</sup>

Der ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde, von dem das Zitat stammt, verschleiert hier mehr, als er zur Klärung beiträgt. Aber gerade deshalb eignet sich das Zitat, um an ihm die Aporie dieser Ordnungskonzeption darzustellen: Sollen nämlich dem Gegensatzpaar von Sein und Sollen überpersönliche Institutionen zu Grunde liegen, die ihrerseits durch dirigierende Ordnungsideen geprägt werden, und aus diesen Ordnungsideen dann das konkrete Recht, das Schmitt eben Nomos nennt, entstehen, so sind diese dirigierenden Ordnungsideen nichts anderes als das Sollen, das dem Sein zu Grunde liegt. Der Nomos soll das Fundament der Ordnung bilden und wird dadurch zwangsläufig zu dem, was er ersetzen sollte, der metaphysische Grund des Seins. Die Argumentation läuft auf einen Zirkel hinaus. Die Fundamentalontologie Schmitts kann deshalb als Projekt verstanden werden, mit den Mitteln der diskursiven Vernunft dessen Grundlage zu zerstören, indem es die Vermittlung sowohl im Denken als auch in der Realität zu liquidieren sucht. Es hypostasiert jegliche gesellschaftliche Bestimmung im Begriff des Seins, in dem jene Bestimmungen eben nicht als unterscheidbare aufgehoben sind, sondern vielmehr das Sein in jeder Besonderheit unmittelbar präsent sein soll. Auf diese Weise eskamotiert Schmitt das Nicht-Identische des Individuums und stempelt es dadurch zu nichts als einem Exemplar des Seins.

Auf der Grundlage dieses „konkreten Ordnungsdenkens“ entfaltet Schmitt nach 1945 seine *Theorie des Partisanen*, in der er die Möglichkeit des Widerstands gegen die *One World* bedenkt. Der Partisan kann als „einer der letzten Posten der Erde“<sup>27</sup> auch dann noch gegen die Seinsvergessenheit der modernen, materialistischen Ordnung zu Felde ziehen, wenn der Staat als existenzielles „Gehäuse“<sup>28</sup> des Menschen zerstört wurde. Als tellurischer Partisan ist der Mensch bloße Emanation des im Boden ruhenden Seins des Volkes. Er ist ein Amtsträger im Dienste des Ganzen, der von seinen individuellen Bedürfnissen und allem, was ihn von seiner Pflicht abbringen könnte, absehen muss. Diese Verpflichtung auf das Ganze des Volkes macht allerdings die

25 Es ist Reinhard Müller zu danken, einen weiteren Aspekt der Nomos-Theorie ganz im Sinne Schmitts vergegenwärtigt zu haben. „Diese über Jahrzehnte der Teilung gewährte Kontinuität von Staat und Staatsvolk war angesichts der von Deutschen begangenen Menschheitsverbrechen alles andere als selbstverständlich. Gleichwohl ist es eine Frage der Identität, an die mörderische Massenvertreibung von zwölf Millionen Deutschen zu erinnern; daran, dass auch heute noch Deutsche etwa in Ostpreußen und in Schlesien leben

und dass sie eine bleibende Kulturlandschaft hinterlassen haben.“ FAZ, 13.6.2012.

26 Ernst-Wolfgang Böckenförde: „Ordnungsdenken, konkretes“. Artikel in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Basel 1984, Sp. 1312 f. Siehe zum konkreten Ordnungsdenken auch die Studie von Bernd Rüthers: *Entartetes Recht*. München 1988, S. 54 ff.

27 Schmitt: *Theorie des Partisanen* (wie Anm. 3), S. 74.

28 Ebd. S. 92.

Zustimmung des Einzelnen erforderlich, denn nur, wenn er sich selbst verpflichtet, ist die Entäußerung an das Ganze rückhaltlos. Damit der Einzelne sich mit der politischen Einheit identifiziere, erkennt Schmitt schon früh den Wert einer Philosophie der Tat, die auf einer Theorie des kollektiven Mythos basiert.<sup>29</sup> Sie fungiert als eine Art umgekehrte Psychoanalyse, wodurch die Individuen bis in ihre innersten Regungen kraft des Mythos mobilisiert werden sollen, oder anders gesagt: als Vollendung dessen, was Freud in seiner Massenpsychologie bloßgelegt hat. Maßstab des rückhaltlosen Engagements ist die Bereitschaft des Einzelnen, freiwillig für das Volk in den Tod zu gehen. Der telurische Partisan holt das Sein ein, indem er in den Tod vorläuft. Der Tod wird zum letzten Beweis der Treue zum Kollektiv.

### Badiou: *Sans papiers* und Hass auf Israel

An diesem Punkt wird die Übereinstimmung von Schmitt und Badiou offenkundig, denn die Treue ist ein zentraler Begriff in der Philosophie dieses französischen Maoisten, der neuerdings so en vogue ist. Sie bezeichnet bei ihm mehr als nur ein individuelles Verhalten, vielmehr ist sie ihm der Inbegriff der politischen Einheit selbst.<sup>30</sup>

Das Denken Badiou kreist um den Bürgerkrieg. Es dreht sich bei ihm alles darum, die Masse aus der politischen Einheit des Staates herauszulösen, um sie gegen ihn zu mobilisieren. Hatte das Sein bei Schmitt einen gleichsam ruhenden, statischen Charakter, das sich gerade wegen dieser Qualität dazu eignete, Ordnung zu begründen, so ist das Sein bei Badiou eine flüchtige Angelegenheit, die sich jeglicher Statik und Ruhe entzieht und deshalb zwangsläufig vom Staat verfehlt werden müsse. Soll das Sein eingeholt werden, könne dies nur durch eine unendliche Bewegung geschehen, denn als unendliche Mannigfaltigkeit entzieht es sich jeder punktuellen Bestimmung. Der Unterschied scheint größer kaum denkbar. Auf der einen Seite Carl Schmitt, der Theoretiker des Staates, auf der anderen Seite Alain Badiou, der Theoretiker der permanenten Revolution. Doch der Unterschied täuscht, schon wer Schmitt als Theoretiker des Staates begreift, verfehlt ihn. Daran ändert auch der Versuch Badiou nichts, sich explizit von Schmitt abzusetzen. Schmitts Begriff der Demokratie, schreibt Badiou, habe „eine Bedeutung, die notwendigerweise in den demokratischen Raum Formen der Ausschließung einschließt“. Ein solcher Begriff sei der typische Fall, „in der das Ganze sich in einer Identitätsgestalt zu konstituieren sucht, die sich von einem vorausgesetz-

29 „Die Literatur zur Psychologie, Technik und Kritik der öffentlichen Meinung ist heute sehr groß. Man darf deshalb wohl als bekannt voraussetzen, daß es sich heute nicht mehr darum handelt, den Gegner von einer Richtigkeit oder Wahrheit zu überzeugen, sondern die Mehrheit zu gewinnen, um mit ihr zu herr-

schen.“ Carl Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage des Parlamentarismus. Berlin 1969, S. 11.

30 Siehe hierzu auch Niklaas Machunsky: Alain Badiou, Meisterdenker des Ausnahmezustandes. In: Prodomo – Zeitschrift in eigener Sache, Nr. 7/2007, S. 38.

ten Anderen abgrenzt“.<sup>31</sup> Eine solche Identitätsform widerspräche der unendlichen Mannigfaltigkeit, als die das Sein bestimmt wird. Entsprochen werden könne diesem Sein nur durch den generellen Verzicht auf Prädikate, um zu beschreiben, wer zum Kollektiv gehört. Weil der Staat eben dies nicht könne, sei er notwendig exklusiv und müsse bekämpft werden. Die Einheit, die der Staat verbürgt, wird von Badiou als inkonsistent und fiktional charakterisiert. Insofern der Staat versucht, die Mannigfaltigkeit zu begrenzen, entgehe ihm immer ein Teil der in ihm lebenden Bevölkerung. Dieser Teil ist es, auf den Badiou seine Hoffnung setzt. Sein Ziel ist es, eine Bewegung gegen den Staat in Gang zu setzen, die den staatlichen Mangel an Übereinstimmung mit dem Sein in seiner unendlichen Vielheit kenntlich machen und dessen Beschränkungen überwinden soll. Den antistaatlichen Kampf einer Massenbewegung nennt Badiou Politik. Der Staat selbst gilt ihm prinzipiell als a-politisch.

Doch wie löst das kollektive Subjekt das Problem der Zugehörigkeit? Einerseits soll jeder dazugehören können, andererseits ist es ein Axiom, dass sich das Kollektiv nur aus Arbeitern und Volksmitgliedern zusammensetzen darf. Damit will Badiou sicherstellen, dass das Kollektiv der Treue nicht ein staatliches, sondern immer ein oppositionelles ist. Nun könnte man wohlmeinend sagen, dass die Bezeichnungen ‚Arbeiter‘ und ‚Volk‘ selbst so formal sind, dass sie niemanden ausschließen und deshalb die geforderte prädikatlose Universalität sicherstellen. Doch wer ist Arbeiter und wer gehört zum Volk, wenn niemand ausgeschlossen werden soll? Die sich schön anhörende Phrase von der „egalitären Politik“<sup>32</sup> genügt vielleicht den Ansprüchen von Sonntags- oder Führerreden, die als Propaganda für die Massenpolitik zwar unerlässlich sind, die aber bei ihrer praktischen Umsetzung versagen müssen. Das weiß auch Badiou, der die Zugehörigkeit zum Kollektiv auch nicht an der jeweiligen Ergriffenheit von der revolutionären Wahrheit misst, sondern diese am Maßstab des Kampfeswillens gegen den Feind. Zum Volks-beziehungsweise Arbeiterkollektiv gehört deshalb, wer gegen den Feind kämpft. Oder mit den Worten Badiou: „‚Arbeiter‘ ist der generische Name all dessen, was sich in einer organisierten Form der vom Finanzkapital und seinen Dienern errichteten Hegemonie entziehen kann.“<sup>33</sup> Dass der Feind hier nur in aller Passivität genannt wird, hängt damit zusammen, dass „wir uns in einer vom Feind dominierten Zwischenepoche befinden“.<sup>34</sup> Gerade die Bedrohung durch den Feind macht es notwendig, die eigenen Reihen zu zählen und da scheint es gut, dass Badiou unter den seinen auch Organisationen finden kann, die schon zum Angriff übergegangen sind: „Auch bei Organisationen, die im Hinblick auf ihren Universalismus durch ihre religiöse Treuepflicht eingeschränkt sind, wäre die Natur ihrer Bindung zum Volk zu ermitteln: der Hisbollah im Libanon, der Hamas in Palästina.“<sup>35</sup> In einem anderen

31 Alain Badiou: Philosophie und Politik. In: Ders.: Jacques Rancière: Politik der Wahrheit. Wien; Berlin 2010, S. 53.

32 Alain Badiou: Wahrheit und Gerechtigkeit. In: Ders.: Jacques Rancière (wie Anm. 31), S. 69.

33 Alain Badiou: Wofür steht der Name Sarkozy? Zürich; Berlin 2008, S. 47.

34 Ebd. S. 120.

35 Ebd. S. 117.

Buch berichtet Badiou vom Ergebnis seiner Ermittlungen. Und wer hätte es gedacht, er kann der Hamas und der Hisbollah „eine etablierte nationale Verwurzelung und massive Aufmerksamkeit bescheinigen“<sup>36</sup>. Nun sind Volk, Arbeiter und Nation nicht das gleiche, aber als Namen für das, was sich im Kampf gegen Israel vereinigt, können sie tatsächlich Gleichwertigkeit beanspruchen. In Abgrenzung zu Israel kann dann sogar den modernen Staaten bescheinigt werden, was diese, Badious eigener Theorie zufolge, gar nicht leisten können – was er aber in Frankreich doch gerne als Erfolg der *Organisation Politique* verbuchen möchte, die bekanntlich die Parole vertritt: „Wer hier lebt und arbeitet, ist von hier“: „The modern conception of a state is an open conception: a country is made up of all the people who live and work there. We have to accept, as a rule of peace, that a national entity be a kind of creative patchwork. There is no reason on this point to make a Jewish exception“.<sup>37</sup> Badiou tut so, als hätte er mit seiner Organisation schon durchgesetzt, wofür er mit ihr in Wahrheit ziemlich vergeblich kämpft, nämlich die rechtliche Anerkennung der *Sans papiers*, der illegalen Arbeiter. Die Parole lässt sich aber auch so lesen, dass jeder, der gegen das ‚Finanzkapital‘ als Chiffre für ‚die Juden‘ kämpft, überall willkommen sein soll. Die unterschiedlichen nationalen und völkischen Identitäten stellen bei diesem Kampf kein Hindernis dar, sondern werden als vielfältiger Ausdruck und Differenzierung des gleichen Bemühens betrachtet. „Auf diesem kollektiven Weg machen wir die ‚Identitäten‘ zu einem Mittel, um die politischen Erfahrungen und ihre Universalität auf die Probe zu stellen. Als Perspektive auf die einzige Welt wird die Identität die Stütze dessen, was die Maoisten einen ‚Erfahrungsaustausch‘ nennen.“<sup>38</sup>

Nun wurde zwar bestimmt, wer zum Subjekt der Treue, das sich auf die Fährte des reinen Seins gemacht hat, gehört, aber nicht wie es sich überhaupt konstituieren konnte. Wird das Sein als eine unendliche Mannigfaltigkeit gedacht, der das Subjekt gerecht werden will, so bedarf es dazu einer unendlichen Bewegung. Doch woher kommt der erste Anstoß, die erste Ursache dieser Bewegung, wenn nicht vom unbewegten Bewegten, dem allem Seienden zu Grunde liegenden reinen Sein selbst? Badiou nennt diesen Anstoß Ereignis und den Ort, an dem es sich zuträgt, eine Ereignisstätte. In dieser Stätte werde eine „vorübergehende Annullierung der Kluft zwischen Sein und Dasein“ geleistet. Sie ist der Ort der „Offenbarung“ der unendlichen Mannigfaltigkeit, „eine ontologische Figur des Augenblicks: Sie erscheint nur um zu verschwinden.“<sup>39</sup> Im Ereignis offenbart sich der Überschuss des reinen Seins, der die Ordnung des Seienden transzendiert. Wer sich in der Folge des Ereignisses zu diesem bekennt, konstituiert damit das Ereignis und kann durch dieses Bekenntnis Teil eines kollektiven Subjekts werden, das er Treue nennt. So gilt auch für das Ereignis, dass über es nur im Futur II gesprochen

36 Alain Badiou: *Zweites Manifest für die Philosophie*. Wien; Berlin 2010, S. 124.

37 Alain Badiou: *Polemics*. London; New York 2006, S. 214.

38 Badiou: *Wofür steht der Name Sarkozy?* (Wie Anm. 33), S. 72.

39 Alain Badiou: *Logiken der Welten*. Zürich; Berlin 2010, S. 393.

werden kann. Nur wenn man das Ereignis als solches erkannt und sich zu ihm bekannt hat, wird es auch eines gewesen sein.

Hier nun sind tatsächlich die meisten Elemente der Fundamentalontologie, wie wir sie schon von Schmitt her kennen, versammelt. Denn was ist der Arbeiter beziehungsweise das Volk bei Badiou anderes als das Volk beziehungsweise der Boden bei Schmitt. Das vom Seienden abgehobene Sein soll auch bei Badiou dem Kollektiv zu Grunde liegen und zugleich in allen seinen Äußerungen als Teilrealisierung auf dem Weg der unendlichen Bewegung präsent sein. Badiou möchte dem Fehler seines Meisters Heidegger durch die Einführung einer minimalen Differenz entgehen, die ihn vor dem wahnhaften Glauben an eine reine Präsenz des Seins schützen soll, dem Heidegger noch angehangen habe. Diese minimale Differenz ist bei Badiou dafür verantwortlich, dass eine unmittelbare Präsenz des Seins, über die punktuelle Präsenz während des Ereignisses hinaus, unmöglich ist. Gerade dadurch wird die permanente Bewegung, der beständig neue Anfang notwendig. Wo Meister Heidegger zurück wolle, zu einer früher einmal realisierten Einheit von Sein und Dasein, da will Badiou eine unendliche, in die Zukunft reichende permanente Revolution.<sup>40</sup> Dabei ist das Ereignis nicht einmal das Ergebnis einer Tat, sondern eine wundersame Offenbarung. Die Tat folgt dem Ereignis, sie ist das gläubige Festhalten an der offenbarten Wahrheit. Denn was sich im Ereignis offenbart, ist der Mangel der gegebenen Situation, dem Sein in seiner Mannigfaltigkeit zu genügen; ihre Seinsvergessenheit.

Gibt es Gläubige, so ist noch nicht sichergestellt, dass sie sich über den offenbarten Weg einig sind. Auch wer dem Ereignis treu ergeben ist, kann abgelenkt und untreu werden. Soll das Kollektiv der Gläubigen über den Augenblick der Erleuchtung hinaus Bestand haben, bedarf es deshalb eines Identifikationsmerkmals, an dem sie sich erkennen und an dem sie festhalten können. Der gemeinsame Feind stiftet zwar die Identität, durch die sich in den Stätten des Volkes die Masse zu einer kritischen verdichtet, in die dann der Blitz des Ereignisses fährt, um als Katalysator die Masse zum Subjekt umzuformen, doch dies allein genügt nicht. Darüber hinaus braucht die Freundgruppe selbst noch einen Namen, der den Mitgliedern als Schibboleth dient. Doch auch dies reicht nicht, wenn der Kampf gegen den Feind geordnet und diszipliniert ablaufen soll. Ordnung und Disziplin sind für die Kollektivität des Subjekts eine notwendige Voraussetzung. Um den Kampf zu koordinieren und auf Dauer zu stellen, muss es eine individuelle Inkarnation des kollektiven Subjekts geben, einen „Gesetzgeber“ oder eine „subjektive Form“, die in das Geschehen einzugreifen vermag. „Durch den Gesetzgeber

40 Dieser Abgrenzung liegt eine Interpretation Heideggers zu Grunde, die ihn als Konservativen oder Reaktionär verstanden wissen will, um der eigenen Konzeption in der Abgrenzung von ihm einen revolutionären Touch zu geben. Dass Badiou damit fehlerhaft,

Heidegger sich vielmehr wie er selber als einen auf die Zukunft hoffenden Revolutionär sehen wollte, habe ich an anderer Stelle dargelegt: Niklaas Machunsky: Politik gegen das Politische. In: Alex Gruber; Philipp Lenhard (Hg.): Gegenauflklärung. Freiburg 2011, S. 228.



wandelt sich das kollektive Geschehen in eine politische Dauer. Er ist der Eingreifer in den Umgebungen der Volksversammlungen.“<sup>41</sup> Badiou unterscheidet zweierlei Formen von Eingreifern: den Staatsrevolutionär, wie Lenin und Mao, und den Aufrührer der Massen, wie Spartakus oder Müntzer. Dass Badiou ausgerechnet den Staatsrevolutionär anführt, scheint sich mit seinem gesamten Unterfangen nicht zu vertragen, will er doch die Revolte gegen den Staat lostreten. Doch Staatsrevolutionär und aufständischer Aufrührer sind nur zwei Seiten der gleichen Medaille. Der eine leitet die Revolte von innen, der andere von außen an. „Was die transmundane Subjektivität der Figur des Staatsrevolutionärs konstituiert, ist, dass er versucht, die Trennung von Staat und revolutionärer Politik durchzusetzen, mit jener besonderen Spannung, *dass er es aus dem Inneren der Staatsmacht heraus versucht*. Die fragliche Figur existiert mithin nur unter der Voraussetzung dieser Trennung.“<sup>42</sup>

Mao ist für Badiou insofern ein exemplarischer Revolutionsführer, als er die Inkonsistenz des Staates in eine Theorie und Praxis des permanenten Bürgerkriegs überführte. Er steht in Badiou's Ahnengalerie des Massenaufstands gegen den Staat im 20. Jahrhunderts an erster Stelle. Führte der Leninismus über Stalin in die Erstarrung des Staates, führte Mao die Massen erst in ihn hinein und mit der Kulturrevolution wieder hinaus. Maos Konzept erscheint deshalb als Paradoxie: „the emblem of the party state in search of its overcoming, the military chief preaching disobedience to the authorities“<sup>43</sup>. Reklamiert der Staat für sich, die Einheit des Volkes schon realisiert zu haben, so werde mit jeder Demonstration, mit jedem Aufstand deutlich, dass der Staat auf einer Fiktion basiert. Das Sein, das der Staat repräsentiert, ruht auf der Verdrängung der Masse, die zwar anwesend sei, nicht aber repräsentiert werde. Diese Inkonsistenz ist es, durch die der Bruch möglich wird, der Riss, den der Staat verdeckt und am liebsten für immer zukleistern würde. Er ist der Ort, an dem sich der Seinsmangel offenbart. Die Unendlichkeit des Seins, die die Ordnung durchkreuzt, ermöglicht es jedem Einzelnen, unsterblich zu werden, sofern er als Stützpunkt, als Teil des kollektiven Subjekts der Treue sich in die unendliche Bewegung einschreibt. Hierzu muss er selbstverständlich alle Interessen, die ihn an die bestehende Ordnung binden, hinter sich lassen und sich dem Kollektiv inkorporieren.

Der Staat, der durch sein ganzes Wesen diese unendliche Bewegung verhindert, ist doch die Voraussetzung für diese Bewegung. Denn würde es den Staat und seine Einschränkungen nicht geben, wogegen sollte sich die Bewegung wenden? Nur durch den vom Staat festgeschriebenen Status ist es möglich, einen Überschuss zu denken, der die bestehende Ordnung transzendiert. Dieser Überschuss spielt die gleiche Rolle wie der *elan vital* in der Lebensphilosophie. Allein durch ihn ist die Unmittelbarkeit vorstellbar, mit der sich die seinstreue Bewegung gegen die erstarrte Ordnung wendet. Die

41 Alain Badiou: Das Sein und das Ereignis. Berlin 2005, S. 394.

42 Badiou: Logik der Welten (wie Anm. 39), S. 553.

43 Badiou: Polemics (wie Anm. 37), S. 320 f.

gleiche Vorstellung lässt sich auch bei Schmitt finden. Bei ihm heißt es: „In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“<sup>44</sup> Ihre Voraussetzung ist der Dualismus zwischen wirklichem Leben/Bewegung hier und Staat/Mechanismus dort. Dieser Dualismus ist auch die Grundlage für die Entkoppelung des Politischen vom Staat, wie Schmitt sie vor allem in seinem *Begriff des Politischen* vorantreibt. Denn wie Badiou heute, war auch Schmitt seit Beginn der Weimarer Republik der Ansicht, dass der gegebene Staat nicht für sich beanspruchen kann, eine konsistente Einheit zu sein. Andere Organisationen und Parteien, vor allem die revolutionären Parteien, verlangten von ihren Mitgliedern eine Loyalität und Treue, die mit dem Anspruch des Staates kollidiere, die entscheidende und letzte Instanz zu sein.

Die schon erwähnte Einbeziehung des Volkes in die Staatskonstruktion war die Folge dieser gesellschaftlichen Entwicklung. Schmitt versuchte, den revolutionären Bewegungen das Wasser abzugraben und den Staat selbst wie eine solche Bewegung zu gestalten. Der berühmte Satz „Der Begriff des Staates setzt den des Politischen voraus“<sup>45</sup> besagt genau dies. Denn indem Schmitt das Politische vom Staat ablöst und als das Maß des Politischen den Punkt angibt, an dem die Intensität der Dissoziation von Freund und Feind auch die Möglichkeit des Krieges einschließt, wird jede Gruppe politisch, die diesen Punkt zu erreichen vermag. Der Begriff Staat beschreibt, als Reminiszenz an vergangene Zeiten, die Fähigkeit einer politischen Gruppe, ihre Mitglieder so eng an sich zu binden, dass sie für die Gruppe auch in den Tod zu gehen bereit sind. Denn das war ja die vornehmste Entscheidungsgewalt des Staates, als er noch das Monopol auf diese Entscheidung besaß. Eine politische Gruppierung bekommt also staatlichen Charakter, wenn sie ihre Mitglieder so intensiv an sich zu ziehen versteht, dass sie diese von der Einheit des Staates dissoziieren kann und ein Kampf mit anderen Gruppen auf Leben und Tod möglich wird. „Jede soziale Gruppe, gleichgültig, welcher Art und welchen Sachgehaltes, wird in dem Maße politisch, in dem sie an der Entscheidung beteiligt ist oder gar die Entscheidung bei sich konzentriert. Weil das Politische keine eigene Substanz hat, kann der Punkt des Politischen von jedem Gebiet aus gewonnen werden, und jede soziale Gruppe, Kirche, Gewerkschaft, Konzern, Nation, wird politisch und damit staatlich, wenn sie sich diesem Punkt der höchsten Intensität nähert.“<sup>46</sup> Staatlich ist dann nur noch ein anderer Name für die Fähigkeit, Krieg zu führen.<sup>47</sup>

Es passt hierzu ein überlieferter Kommentar von Schmitt zur RAF. Mit unverhohlener Bewunderung, so wird berichtet, habe er mit Bezug auf die von der RAF nach

44 Schmitt: *Politische Theologie* (wie Anm. 15), S. 21.

45 Schmitt: *Der Begriff des Politischen* (wie Anm. 7), S. 20.

46 Carl Schmitt: *Staatsethik und pluralistischer Staat*. In: Ders.: *Positionen und Begriffe*. Hamburg 1940, S. 141.

47 Im Vorwort zur italienischen Ausgabe des *Begriffs*

*des Politischen* von 1971 schreibt Schmitt, dass „neuartige nicht-staatliche Subjekte der Politik, kämpfende Klassen und Rassen, mit neuen Freund-/Feind-Gruppierungen, schließlich sogar Partisanenformationen“ erscheinen. In: *Complexio Oppositorum*. Hrsg. v. Helmut Quaritsch. Berlin 1988, S. 269.

der Eroberung der Deutschen Botschaft in Stockholm 1975 erhobenen Forderungen, gesagt: „So spricht der Staat.“ Die Anmaßung einer staatsgleichen Souveränität also „schien ihm die Pointe des Vorgangs zu sein“.<sup>48</sup> Er bewunderte an der RAF, was der Staat zu diesem Zeitpunkt laut seiner Diagnose schon lange eingebüßt hatte: die Kraft zur souveränen Entscheidung. Und eben diese souveräne Entscheidung über Leben und Tod ist auch essentieller Bestandteil der gegensoveränen Massenbewegung Badiou. „Auf eine gewisse Weise äußert sich das Wesen der Massendemokratie wirklich als Massensouveränität, und diese Massensouveränität ist eine Souveränität des Unmittelbaren, also der Versammlung selbst. Und die Souveränität der Versammlung selbst ist bekannterweise eine Souveränität, von der ein Terror der Brüderlichkeit ausgeübt wird, in einem Modus, den Sartre etwa ‚Fusionsgruppe‘ genannt hat.“<sup>49</sup> Existenziell unabdingbar für eine so verstandene politische Einheit ist der Feind: Nur durch ihn kann die eigene Identität festgestellt und festgehalten werden. Und hier sind sich Schmitt und Badiou vollkommen einig: Der Feind ist der Jude. Dieser Feindschaft werden alle anderen untergeordnet.<sup>50</sup> Der Arier und der Boden als zwei von Schmitt beizeiten bevorzugte Merkmale für die Freundgruppierung sind nichts anderes als polemische Abgrenzung zum Juden. Denn was ein Arier ist, lässt sich nur in Bezug zum Nicht-Arier bestimmen und ebenso verhält es sich mit dem Boden beziehungsweise den „raumfremden Mächten“<sup>51</sup>, gegen die der Partisan als Vertreter des Bodens kämpft. Gleiches gilt für den Arbeiter Badiou.

Ob Ausnahme oder Ereignis, ihre Attraktivität liegt für Schmitt und Badiou in ihrer das Gesetz negierenden Stellung, wobei beide das Gesetz mit dem jüdischen Gesetz beziehungsweise die Juden mit dem Gesetz identifizieren. Damit ist die Ausnahme

48 Ebd. S. 396.

49 Badiou: Philosophie und Politik (wie Anm. 29), S. 46.

50 Die wahnhafte Idee, hinter allem Bösen stünde der Jude, wurde von Hitler als taktischer Vorteil angesehen: „Überhaupt besteht die Kunst aller wahrhaft großen Volksführer zu allen Zeiten in erster Linie mit darin, die Aufmerksamkeit eines Volkes nicht zu zersplittern, sondern immer auf einen einzigen Feind zu konzentrieren. Je einheitlicher dieser Einsatz des Kampfeswille eines Volkes stattfindet, um so größer wird die magnetische Anziehungskraft einer Bewegung sein, und um so gewaltiger die Wucht des Stoßes. Es gehört zur Genialität eines großen Führers, selbst auseinanderliegende Gegner immer als nur zu einer Kategorie gehörend erscheinen zu lassen, weil die Erkenntnis verschiedener Feinde bei schwächlichen und unsicheren Charakteren nur zu leicht zum Anfang des Zweifels am eigenen Recht führt.“ Adolf Hitler: Mein Kampf. München 1943, S. 129. Carl Schmitt interpretierte, wie beschrieben, diese „magnetische Anziehungskraft“ als Intensität der Dissoziation von Freund und Feind. Dadurch wird aber die Identität der politische Einheit abhängig vom Feind und der Antisemitismus notwen-

dig. Es handelt sich hier um eine Variante des Antisemitismus aus ‚Vernunft‘, denn ohne den Juden als Feind würde die Identität des politischen Kollektivs zerrinnen. „Die Feindidentifikationen geraten zu einem Maskentanz hermeneutischer Enthüllungen, bei der die Identifikation des ‚Juden‘ vorab feststeht. Durch alle Masken schillert der ‚wahre Feind‘ hindurch und alle Fakten bleiben um einer anderen Wahrheit willen hinter der Maske verborgen... Die Formel vom Feind als ‚eigene Frage als Gestalt‘ verweist auf die Verflochtenheit der Identitätsfeststellung mit der Unterscheidung vom Feind.“ Reinhard Mehring: Carl Schmitt zur Einführung. Hamburg 2003, S. 95.

51 „Das eigentümliche Mißverhältnis des jüdischen Volkes zu allem, was Boden, Land und Gebiet angeht, ist in seiner apolitischen Existenz begründet. Die Beziehung eines Volkes zu einem durch eigene Siedlungs- und Kulturarbeit gestalteten Boden und den daraus sich ergebenden konkreten Machtformen ist dem Geist des Juden unverständlich.“ Carl Schmitt: Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. In: Ders.: Staat, Großraum, Nomos. Hrsg. v. Günter Maschke. Berlin 1995, S. 317.

beziehungsweise das Ereignis, welches sowohl für Schmitt als auch für Badiou den Ausgangspunkt ihrer politischen Theologie bildet, jedoch nicht hinlänglich bestimmt. Es lassen sich sowohl verschiedene Formen der Negation als auch der Aufhebung denken. Es wäre die Ausnahme zu unterscheiden, die das Gesetz lediglich suspendiert und diejenige, die zu einem neuen Zustand führt. Während in der ersten Form das Gesetz aufgehoben ist, nach der Ausnahme aber wieder in Kraft tritt, strebt die weiter gehende Negation einen ganz anderen Zustand an. Aber auch hier lassen sich zwei, allerdings gänzlich entgegengesetzte, Formen der Aufhebung denken, deren Gemeinsamkeit nur darin besteht, die Herrschaft des Gesetzes hinter sich zu lassen, die sich aber radikal darin unterscheiden, was an dessen Stelle treten soll. Die eine möchte das Gesetz im Versuch einer vernünftigen Vermittlung beerben, die andere die Herrschaft, nur ohne Gesetz. Entweder es wird eine auf Vermittlung basierende Versöhnung angestrebt, die selbst Gegensätze noch zu bewahren vermag, oder es wird bewusst jegliche Versöhnung für immer unmöglich gemacht und der existenzielle Kampf verewigt.<sup>52</sup>

Die Ordnung, die Schmitt herzustellen wünscht, und die Bewegung, die Badiou in Gang setzen möchte, kongruieren an dieser entscheidenden Stelle. Die Herrschaft des Menschen über den Menschen wird von beiden in die ontologische Seinsstruktur eingelassen; ob sie nun unter dem Namen Nomos oder unter dem des Treuesubjekts der Wahrheit auftaucht, ist unerheblich. Der Einwand, Badiou ging es ja gerade darum, mit der ‚Eins‘ der staatlichen Verfassung zu brechen und die ‚Zwei‘ der revolutionären Massenbewegung zu inaugurieren, geht fehl, weil die Herrschaft der Eins zur ewigen Bedingung der Möglichkeit des Aufstands verklärt wird. Dass die Massenbewegung in Diktatur umschlagen muss, spricht Badiou klar aus,<sup>53</sup> sie soll allerdings nur ein Durchgangsphänomen sein, die durch einen erneuten Aufstand wieder verflüssigt werden muss – *in aeternum*. Ob Herrschaft nun von oben oder von unten gedacht wird, ist für die Utopie einer versöhnten Gesellschaft gleichgültig, solange Herrschaft als unabänderliche Konstante der Kritik enthoben wird. In der Sabotage der Versöhnung stimmen die Theoretiker der politischen Differenz überein.<sup>54</sup>

52 Letztere Position ließe sich erneut nuancieren in eine, die am angestrebten Zustand eher die Ruhe hervorhebt, wie insbesondere die Vertreter der Konservativen Revolution, und in diejenige, die eher das dynamische Moment hervorhebt, wie zum Beispiel Badiou. Ob aber am ewigen Kampf das Ewige oder der Kampf hervorgehoben wird, ist eine bloße Geschmacksfrage.

53 „Das unmittelbare Zusammenfallen von Demokratischem und Diktatorischem im Element der Mas-

sendemokratie kann nur dann gerechtfertigt werden, wenn man die Unmittelbarkeit als einen vorläufigen Repräsentanten des generischen Kommunismus selbst versteht.“ Badiou: Philosophie und Politik (wie Anm. 29), S. 47.

54 Das erkennen sogar ihre Apologeten, wenn die Apologie nur weit genug getrieben wird, so zum Beispiel Oliver Marchart: Die politische Differenz. Berlin 2010.

Stephan Grigat

## 20 Jahre Friedensprozess gegen Israel

Von Oslo zur iranischen Bombe

Es gibt unter den gegebenen Umständen keine ‚Lösung des Nahostkonflikts‘, denn diese würde bedeuten, den Antisemitismus aus der Welt zu schaffen. Solange es keine Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse in diesem Sinne gibt, bleibt Israel nur die Verwaltung der Misere. Wenn diese einigermassen gelingt, heißt das: relative Sicherheit für Israel und möglichst wenig Opfer auf allen Seiten. Das Kernproblem des als ‚Nahostkonflikt‘ schon verharmlosten Krieges gegen den jüdischen Staat liegt nicht in der Hand von Israel: Keine Regierung in Jerusalem kann die arabische und islamische Welt, die, nach allem was man weiß und sieht, in ihrer überwiegenden Mehrheit weiterhin nicht bereit ist, Israel als jüdischen Staat zu akzeptieren, dazu zwingen, von ihren antisemitischen Obsessionen zu lassen. Dazu bedarf es fundamentaler Veränderungen in den arabischen und islamischen Gesellschaften – und letztlich weltweit. Bis diese eingetreten sind, bleibt Israel nur das Vertrauen auf seine militärische Schlagkraft.

Anfang der 1990er Jahre hatte die Mehrheit der israelischen Gesellschaft gehofft, diese Veränderungen hätten entweder schon stattgefunden, oder man könne eine dauerhafte Aussöhnung auch ohne sie erreichen oder durch Schritte hin zu solch einer Aussöhnung jene Veränderungen befördern. Die Hoffnungen, die Anfang der 1990er Jahre existierten, kommen besonders anschaulich in den Formulierungen von Shimon Peres zum Ausdruck, einem der Architekten des 1993 geschlossenen Osloer Abkommens: Der Friedensprozess sollte zu einer „revolutionären Wende in der Geschichte des Nahen Ostens führen“. Um das zu erreichen, müsse man „das Hineinwirken der Vergangenheit in die Gegenwart verhindern“,<sup>1</sup> also bis zu einem gewissen Grad davon abstrahieren, mit wem man es auf der Gegenseite zu tun hat.

Das war die Grundhaltung, die zum zentralen Fehler von Peres und Jitzchak Rabin führte, auf den neben israelischen Kritikern auch Vordenker der US-amerikanischen Neokonservativen schon früh hingewiesen haben: Aus der *Dringlichkeit*, angesichts

1 Shimon Peres: Die Versöhnung. Der neue Nahe Osten. München 1996, S. 9.

heraufdämmernder existenzieller Gefahren mit den unmittelbaren Nachbarn – insbesondere der PLO und Syrien – Frieden zu schließen, wurde die *Möglichkeit* gefolgert, das auch tun zu können. Aus der *Notwendigkeit* eines Kompromisses schloss man auf die *Chance*, ihn auch zu erreichen. Norman Podhoretz hat die verquere Logik, die der Entscheidung zu Verhandlungen zugrunde lag, auf den Punkt gebracht: „Since the problem is so serious, it must be possible to solve it through negotiation.“<sup>2</sup>

Es war so, als hätten sich Rabin und Peres die ebenso alte wie sympathische, aber grundfalsche und gefährliche Maxime zu eigen gemacht, den Nahostkonflikt zu behandeln, als gäbe es keinen Antisemitismus und den Antisemitismus, als gäbe es keinen Nahostkonflikt.<sup>3</sup> Und doch waren Rabin und Peres ebenso wenig pazifistische Träumer wie ihre Vorgänger an der Spitze der Arbeitspartei. Dass rechte Zionisten historisch in der Regel weit- und klarsichtiger waren als ihre linken Konkurrenten, trifft nur zu, wenn man die verschwindend kleine Minderheit links-pazifistischer Aktivisten in der Tradition von Martin Buber und Brith Shalom vor Augen hat. Auf den pragmatischen linkszionistischen Mainstream trifft es nicht zu. Noch jeder linke Zionist hat im entscheidenden Augenblick die Notbremse gezogen. Die Tragik liegt allerdings darin, dass bei Fehlentscheidungen in Israel nicht einfach ein Finanzloch in irgendeinem Haushalt entsteht oder die Müllabfuhr zusammenbricht, sondern es sofort Tote gibt und perspektivisch die Existenz des Staates gefährdet wird, was einer der Gründe dafür ist, warum Debatten in diesem Land derart leidenschaftlich und mitunter feindselig geführt werden.

Während für die postnazistischen Gesellschaften und in vieler Hinsicht auch für die arabischen Gesellschaften weiterhin der Satz gilt, nach dem sich hinter dem Ruf nach Frieden die Mörder verschanzen, gilt für Israel, dass sich im Ruf nach Frieden die Sehnsucht nach der Abwesenheit permanenter Gewalterfahrungen und nach einer Normalität ausdrückt, von der die überwiegende Mehrheit in Israel aber weiß, dass es sie auf Grund des historischen und des gegenwärtigen Antisemitismus nicht geben kann. Doch die Sehnsucht nach Frieden birgt stets die Gefahr in sich, dem Antisemitismus Konzessionen zu machen.

## I

Die Aufrechterhaltung der Besetzung des Westjordanlandes bringt zahlreiche Gefahren für die israelische Gesellschaft und den israelischen Staat mit sich, sodass die permanente Diskussion über Möglichkeiten eines wie auch immer gearteten Rückzugs nur allzu verständlich ist.<sup>4</sup> Völlig zu Recht verweisen Gegner der Besetzung darauf, dass,

2 Norman Podhoretz: Another Statement on the Peace Process. In: Commentary, Juni 1993, S. 29.

3 Von Dan Diner wird diese Maxime als „gordische Lösung“ ins Spiel gebracht. (Dan Diner: Der Sarkophag

zeigt Risse. Über Israel, Palästina und die Frage eines ‚neuen Antisemitismus‘. In: Doron Rabinovici u. a. (Hg.): Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte. Frankfurt am Main 2004, S. 328.)

um nur einige Argumente zu erwähnen, man mit den finanziellen Mitteln, die zu ihrer Aufrechterhaltung aufgebracht werden müssen, vermutlich die gesamte Negev-Wüste in eine blühende Agrarlandschaft verwandeln könnte, dass der militärische Schutz jener Siedlungen, die keinerlei Sicherheitsrelevanz haben, unnötig Kräfte bindet, die an anderer Stelle dringend gebraucht würden, und dass die Besetzung es der palästinensischen Propaganda unnötig leicht macht, sich der Weltöffentlichkeit permanent als Opfer darzustellen und die dringend notwendige Selbstkritik in Form einer Auseinandersetzung über die katastrophalen Fehlentwicklungen in der eigenen Gesellschaft mit Verweis auf die Besatzungssituation ein ums andere mal abzublocken. Als zentrale Argumente gegen die Besetzung, die in den letzten Jahren immer mehr an Relevanz gewonnen haben und weit über die zionistische Linke hinaus geteilt werden, muss jedoch erstens die Notwendigkeit genannt werden, sich auf die äußeren Bedrohungen zu konzentrieren, die auch, wie zu zeigen sein wird, bei der Initiierung des Friedensprozesses Anfang der 1990er Jahre eine entscheidende Rolle gespielt hat. Zweitens wird immer häufiger auf die demographische Entwicklung verwiesen. Es ist zwar falsch, vor dem Hintergrund dieser Entwicklung von der Gefahr einer „Selbsterstörung“ der israelischen Gesellschaft zu sprechen, wie es viele nicht- oder antizionistische Linke tun.<sup>5</sup> Solch ein Begriff ist nur ein weiteres Beispiel dafür, wie sehr sich Teile der Linken weigern, die Bedeutung des Antisemitismus für jegliche Grundsatzentscheidung, die in Israel zu treffen ist, zur

4 Israel gibt, im Gegensatz zu fast allen anderen Staaten dieser Welt, nur den korrekten juristischen Sachverhalt wieder, wenn es in offiziellen Stellungnahmen stets von ‚umstrittenen‘ Gebieten spricht, nicht von besetzten, denn schließlich hat es vor 1967 dort keinen Staat Palästina gegeben und Jordanien, zu dem die Westbank vor dem Sechstagekrieg gehörte, hat schon lange jeden Anspruch auf dieses Territorium aufgegeben. Nichtsdestotrotz entspricht die Lebensrealität der in der Westbank lebenden Palästinenser einer Besatzungssituation.

5 Für jemanden wie Moshe Zuckermann, der hier exemplarisch genannt sei, da er in der deutschsprachigen Diskussion dauerpräsent ist, ist die Situation, in der Israel sich befindet und sind die israelischen Reaktionen auf diese Situation niemals Ausdruck des Stands der antisemitischen Dinge, sondern stets selbstverschuldet. (Moshe Zuckermann: Sechzig Jahre Israel. Die Genese einer politischen Krise des Zionismus. Köln 2009, S. 12.) Auch Brumlik spricht von einer „Selbsterstörung des zionistischen Vorhabens“, obwohl er in einer bemerkenswerten Klarheit die Bedrohung Israels durch das iranische Regime und seine Verbündeten hervorhebt und also wissen könnte, dass die von ihm kritisierten Entwicklungen in Israel nicht im luftleeren Raum stattfinden. (Micha Brumlik: Kritik des Zionismus. Hamburg 2007, S. 7.) In einem etwas anderen Zusammenhang findet sich diese Argumentation bei Robert Kurz, der hinsichtlich Israels ebenfalls von einer „Gefahr der Selbsterstörung“ und, wie schon in früheren Texten, von einer „eigenen Potenz der Barbarisierung“ spricht, allerdings ausgehend von ei-

ner Darstellung der Widersprüche, die für Israel aus der Existenz in einer kapitalverwertenden Weltgesellschaft und dem ihr inhärenten Antisemitismus resultieren, und im Rahmen eines leidenschaftlichen Plädoyers für eine Solidarität mit Israel und einer Verteidigung des militärischen Vorgehens gegen Hisbollah und Hamas im Libanon- und im Gaza-Krieg. (Robert Kurz: Die Kindermörder von Gaza. In: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Nr. 6, 2009, S. 201.) Auch wenn er dabei, wohl alleine schon aus Abgrenzungsbedürfnis, nicht ohne die aus früheren Texten bekannten unbegründeten Attacken gegen antideutsche oder ideologiekritische Ausprägungen der Israelsolidarität auskommt, die er als „bloß abstrakten Pro-Israelismus, als Identifikation mit dem Weltkapital“ (S. 240) abqualifiziert und ihnen ohne jeden Beleg eine simple Gleichsetzung von Nationalsozialismus und Islamismus ankreidet, handelt es sich dabei um einen bemerkenswerten Text, der ihm wie kein anderer Anfeindungen von der eigenen Leserschaft eingebracht hat. Auch wenn seine völlig überzogenen Formulierungen hinsichtlich gewisser Entwicklungen in der israelischen Gesellschaft unangenehm aufstoßen, findet er hinsichtlich der Kriegssituation, in der Israel sich permanent befindet, ausgesprochen klare Worte, etwa wenn er festhält: „In Wahrheit bedeutet die Mehrheitsentscheidung für die Hamas in Gaza einzig und allein, dass es hier keine an sich unschuldige Zivilbevölkerung gibt.“ (S. 222) Es ist bezeichnend, dass man von seinen Ex-Genossen von der *Krisis* bis heute nichts auch nur annähernd Vergleichbares zu lesen bekommen hat.

Kenntnis zu nehmen. Nichtsdestotrotz weiß jeder, dass es zwischen Mittelmeer und Jordan in absehbarer Zeit eine deutliche arabische Bevölkerungsmehrheit geben wird und sich dann die Frage stellt, wie Israel sich weiterhin als zugleich jüdischer und demokratisch-rechtsstaatlicher Staat behaupten soll. Vor diesem Hintergrund ist die ungewöhnlich deutliche Rede von Präsident Peres zu verstehen, der im Juli dieses Jahres völlig unverklausuliert davon sprach, die Siedlungen würden den zionistischen Charakter und die Sicherheit Israels untergraben. Die Siedlungen werden hier jedoch nicht wie bei den notorischen Israelkritikern in Europa deswegen als Problem benannt, weil sie ein Hindernis für einen ominösen ‚Frieden‘ wären, sondern weil sie ein Problem für die Sicherheit und Verteidigungsfähigkeit Israels und für das Selbstverständnis des nach wie vor überwiegenden Teils der israelischen Gesellschaft darstellen.

Kurz: es gibt zahlreiche Gründe, einen wie auch immer im Einzelnen zu realisierenden Rückzug aus den besetzten Gebieten zu befürworten – und ebenso viele, die dagegen sprechen. Neben den Fragen, um wieder nur einige zu nennen, inwiefern ein Rückzug automatisch ein Nachgeben gegenüber dem Antisemitismus bedeutet, ob er von den Feinden Israels nicht nahezu zwangsläufig als Ermunterung zur Eskalation ihres Kampfes verstanden werden muss, warum sich niemand dafür interessiert, wie es in einem ‚Staat Palästina‘ um die Rechte von Frauen und Homosexuellen bestellt wäre und warum die Etablierung solch eines Staates wie selbstverständlich dazu führen würde, dass dort keine Juden mehr leben dürfen, während es die ganze Welt für völlig normal hält, dass im israelischen Kernland über eine Million Araber als gleichberechtigte Staatsbürger wohnen, bleibt das zentrale Argument gegen einen Rückzug der Sicherheitsaspekt. Jeder Befürworter einer Beendigung der Besetzung und der Etablierung einer palästinensischen Staatlichkeit muss die Frage beantworten, was geschehen soll, wenn ein solcher Schritt eben nicht die Beendigung des Konflikts bedeutet und ganz im Gegenteil von der gegnerischen Seite als Beleg verstanden wird, dass man durch jahrzehntelang ausgeübte zermürbende Gewalt Israel seinen Willen aufzwingen kann. Was tun, wenn ein palästinensischer Staat nur als Basis verwendet würde, um den Krieg zur ‚Befreiung ganz Palästinas‘ unter besseren Bedingungen fortzuführen – und die bisherigen Erfahrungen sowohl mit dem Rückzug aus dem Südlibanon im Jahr 2000 und insbesondere aus dem Gaza-Streifen 2005 lassen genau das am wahrscheinlichsten erscheinen. Soll die israelische Armee, wenn es dann weiterhin Angriffe gibt, wieder im Westjordanland einmarschieren? Würde das nicht mehr Opfer auf beiden Seiten fordern als der augenblickliche Zustand und Israel international nicht noch viel schlimmeren Attacken aussetzen, als es heute schon der Fall ist?

Die Frage, wie mit der Situation im Westjordanland umzugehen ist, wirft also ein klassisches Dilemma auf, und nur die israelische Gesellschaft, welche die unmittelbaren Folgen jedweder Entscheidung in dieser Frage wird tragen müssen, kann sie beantworten. Eine gute Orientierung könnten dabei vermutlich einige Aspekte des von David



Ben Gurion entwickelten Konzepts des *Mamlachtiyut* bieten.<sup>6</sup> Der erste Premierminister wollte damit ein spezifisches Verständnis von jüdischer Staatlichkeit und von staatlichem souveränen Handeln sowohl nach innen als auch nach außen ausdrücken: Es beinhaltet unter anderem die Durchsetzung des Gewaltmonopols gegen die eigenen Bürger, das heißt unmittelbar nach der Staatsgründung keine Duldung von autonomen bewaffneten Formationen auf dem eigenen Territorium, und konsequente, gegebenenfalls präventive, aber stets den eigenen ethischen Ansprüchen genügende Verteidigung gegen jegliche Bedrohung. Das impliziert die Konzentration auf den Kern der zionistischen Idee, dem alle anderen partikularen Ansprüche, seien sie säkular oder religiös begründet, untergeordnet werden: einen sicheren und zur Verteidigung fähigen Staat für alle vom Antisemitismus Bedrohten zu schaffen, wenn möglich durch Verhandlungen und Kompromisse, wenn nötig durch militärische Stärke und Aggressivität.

## II

Zur Vorgeschichte des Friedensprozesses gehört die Erfahrung der ersten Intifada, die Ende 1987 begann – 20 Jahre nach Arafats ersten Aufrufen zum Aufstand in den besetzten Gebieten, die angesichts der Besatzungsrealität lange Jahre ungehört verhallten, und zur Überraschung für die seit dem ersten Libanon-Krieg in Tunis residierende PLO-Führung. Bereits im Vorfeld der ersten Intifada war es zu einer gar nicht schleichenden, sondern offenen Islamisierung der palästinensischen Gesellschaft gekommen: Schon in den 1980er Jahren hat sich die Zahl der Moscheen im Gazastreifen und in der Westbank verdoppelt. Im Gaza-Streifen wurde bereits die erste Intifada vom palästinensischen *Islamischen Djihad* und der aus der Moslebruderschaft hervorgegangenen Hamas dominiert. Als Gründe für den Aufstand, in dessen Rahmen es im Gegensatz zur zweiten Intifada noch zu heftigen innerpalästinensischen Auseinandersetzungen zwischen säkularen und islamistischen Kräften gekommen ist, gelten erstens die zunehmende Aggressivität seitens israelischer Soldaten und insbesondere die zunehmende Brutalität eines Teils der Siedlerbewegung, die immer öfter zu Selbstjustiz, Vergeltungsmaßnahmen und auch Angriffen überging, worauf die Armee lange Zeit nur unzureichend reagierte und also nicht im Sinne von Ben Gurions *Mamlachtiyut* handelte. Zweitens spielte die drastische Verschlechterung der ökonomischen Situation eine zentrale Rolle – allerdings nach jahrelangem Wachstum in den besetzten Gebieten, das deutlich höher war als in Israel. Die Propagandisten der palästinensischen Sache unterschlagen nur allzu gerne, dass es seit 1967 in den besetzten Gebieten zu massiven ökonomischen und

6 Michael Oren: Jews and the Challenge of Sovereignty. Is Jewish state a contradiction in terms?

In: Azure. Ideas for the Jewish Nation, No. 23, 2006, S. 31 – 38.

sozialen Verbesserungen gekommen ist, zu denen es in den umliegenden arabischen Staaten keinen Vergleich gibt.<sup>7</sup>

Rabin, der lange für die Repression gegen die Aufständischen zuständig war, sprach bereits 1988 davon, dass die Intifada letztlich nicht militärisch beendet werden könne, sondern eine Lösung politisch erfolgen müsse. Als Resultat des Aufstands Ende der 1980er Jahre fand sich die Situation der Palästinenser Anfang der 1990er Jahre auf der internationalen Agenda. Teile der palästinensischen Gesellschaft sahen ein, dass sie die Israelis nicht durch Gewalt aus den Gebieten schmeißen können, und Israel musste einsehen, dass es die palästinensische Bevölkerung mit jenen Mitteln, die in der israelischen Gesellschaft und international akzeptiert werden, nicht unter Kontrolle bekommt. In der idealistisch-verklärenden Sicht auf den dann folgenden Friedensprozess folgten aus dieser Pattstellung die gegenseitige Anerkennung und das Bemühen um einen dauerhaften Kompromiss. Idealistisch ist diese Sicht, da sich aus heutiger Perspektive ohne weiteres konstatieren lässt, dass es der israelischen Regierung und der überwältigenden Mehrheit der israelischen Bevölkerung zwar um eine dauerhafte Befriedung des Konflikts ging, die Führung der Palästinenser aber nur eine neue Kampfarena für ihr altes Ziel gesucht hat: die Ergebnisse des israelischen Unabhängigkeitskriegs von 1948 zu revidieren.

Zur Vorgeschichte des Friedensprozesses gehört auch der Zusammenbruch der Sowjetunion und des Warschauer Pakts, der unter anderem dazu führte, dass die arabischen Staaten anders als noch in den 1960er und 70er Jahren, als die auf die Vernichtung Israels abzielenden arabischen Staaten von den realsozialistischen Ländern mit modernem Militärgerät ausgestattet wurden, keine realistische Kriegsoption mehr gegen den jüdischen Staat hatten.<sup>8</sup> Vor diesem Hintergrund fand 1991 die Konferenz von Madrid statt, an der auf israelischer Seite noch der Likud-Premier Jitzchak Shamir teilnahm, der keine Sekunde in Erwägung zog, gegenüber der PLO oder auch Syrien in irgendeinem Punkt nachzugeben. 1992 jedoch gewann die Avoda unter Rabin die Wahlen und bildete unter anderem mit der linksliberalen Meretz eine Koalition.

Rabin meinte, eine historische Gelegenheit zu erkennen: Die Besatzung sei nur zu untragbaren Kosten aufrecht zu erhalten, das heißt nur durch die Verursachung eines Ausmaßes an menschlichem Leid, das Israel im Gegensatz zu seinen Nachbarstaaten nicht gewillt war, in Kauf zu nehmen. Israel befinde sich trotz der Intifada in einer Position relativer Stärke, die PLO hingegen sei durch ihr Bündnis mit Saddam Hussein geschwächt. Die USA seien die einzige verbliebene Supermacht, aber Russland werde

7 Um nur zwei Beispiele zu nennen: Vor dem Sechstagekrieg verfügten in der Westbank und im Gazastreifen 18 Prozent der Häuser über einen Stromanschluss, 1981 waren es bereits 90 Prozent. Und jene Universitäten, die in der ersten Intifada zu Zentren des Aufruhrs wurden,

existierten vor 1967 gar nicht.

8 Das könnte sich heute wieder ändern, insbesondere durch die massive Aufrüstung Ägyptens durch die USA sowie der Golfstaaten durch die USA und Deutschland.

perspektivisch als proarabischer Akteur zurückkehren. Er als allgemein anerkannter Kriegsheld könne den Israelis die Annäherung an die PLO nahebringen und die Sorgen um die Sicherheit zerstreuen. Die klassische Sicherheitsdoktrin sei überholt und die Bedeutung der ‚strategischen Tiefe‘, wegen der es lange auch in der Arbeitspartei aus sicherheitspolitischen Gründen als unmöglich galt, die Westbank zu räumen, nehme insbesondere angesichts der Entwicklung der Raketentechnik dramatisch ab. Und vor allem: Das iranische Regime strebe nach Nuklearwaffen, woraus in Zukunft die zentrale existenzielle Bedrohung für Israel erwachse.

Ohne den letzten Punkt ist nicht zu verstehen, warum Rabin und Peres den ausgesprochen riskanten Schritt gewagt haben, sich mit jemandem auf einen ‚Friedensprozess‘ einzulassen, den beide über Jahrzehnte mit allen Mitteln bekämpft hatten und der bis dahin keinerlei Zweifel an seiner Ambition hatte aufkommen lassen, Israel zu zerstören. Rabin war der erste israelische Premier, der von seinen Geheimdiensten davon in Kenntnis gesetzt wurde, dass das iranische Regime offensichtlich daran arbeitet, sich die Option auf Nuklearwaffen zu beschaffen und auch ein entsprechendes Raketenprogramm betreibt. 1992 billigte er zum einen die seit einiger Zeit stattfindenden nicht-offiziellen Gespräche in Oslo, die den Auftakt für die direkten Verhandlungen mit der PLO darstellten. In geheimen Vorverhandlungen in der norwegischen Hauptstadt, womit die israelischen Teilnehmer sich über sämtliche Beschlüsse und Verfahrensregeln Israels hinweggesetzt hatten und insofern froh sein konnten, nicht wegen Landesverrat angeklagt zu werden, war die Basis für jene *Declaration of Principles* (Oslo-I-Abkommen) geschaffen worden, die dann 1993 in Washington unterzeichnet wurde. Zum anderen entschied Rabin sich 1992 aber auch für die Anschaffung von Langstreckenbomben, die gegebenenfalls in der Lage sein sollten, den Nuklearambitionen der Ajatollahs militärisch einen Strich durch die Rechnung zu machen. Zugleich beauftragte er die israelischen Gesandten, in den westlichen Staaten für eine scharfe Sanktions- und Isolationspolitik gegenüber dem iranischen Regime zu werben – was bis heute weitgehend gescheitert ist. Die Idee war, die Gefahren an und in den Grenzen Israels durch Kompromisse in den Griff zu bekommen und den, wie Rabin das nannte, „inneren Gefahrenkreis“ zu neutralisieren, um sich dem „äußeren Gefahrenkreis“ – der heraufdämmernden existenziellen Bedrohung durch einen sich nuklear bewaffnenden Iran – angemessen begegnen zu können.<sup>9</sup>

Doch diese Rechnung ist nur in einem einzigen Punkt aufgegangen: 1994 kommt es zum Friedensschluss mit Jordanien. Er dokumentierte, dass das Abkommen von Camp David zwischen Israel und Ägypten von 1979, in dem bereits von einer Autonomie der Palästinenser die Rede war, die sich vermutlich durch die *facts on the ground* schnell zu

9 Yossi Klein Halevi; Michael B. Oren: Israels Alptraum. Die Rezeption der iranischen Gefahr im Staat der Shoahüberlebenden. In: Stephan Grigat; Simone

Dinah Hartmann (Hg.): Der Iran. Analyse einer islamischen Diktatur und ihrer europäischen Förderer. Innsbruck u. a. 2008, S. 90.

einer Staatlichkeit entwickelt hätte, aber von Arafat natürlich abgelehnt wurde, nicht jene an ein Wunder grenzende Ausnahme bleiben muss, als die es lange gesehen wurde.

Ansonsten aber ist jenes Vorhaben vollkommen gescheitert, und Israel sieht sich heute der iranischen Bedrohung in einer Situation ausgesetzt, in der sich die Sicherheitslage an seinen Grenzen massiv verschlechtert hat und das Land sich in einer zunehmenden internationalen Isolation befindet, immer stärker ins Visier der Ideologen eines ‚postnationalen Zeitalters‘ gerät und seit mehreren Jahren mit einer systematischen Kampagne zur Delegitimierung konfrontiert ist.<sup>10</sup>

Die Grundkonzeption des Osloer und der nachfolgenden Abkommen (Gaza-Jericho-Abkommen 1994, Oslo II 1995, Wye-Abkommen 1998) beruhte darauf, dass die Israelis ihre überlegene militärische Macht zurücknehmen, die ihrer Feinde, die Jahrzehnte mit der erklärten Absicht gegen sie gekämpft hatten, sie zu vernichten, militärisch stärkt, und darauf hofft, dass diese Feinde das als ein derartiges Entgegenkommen empfinden, dass sie sich im besten Fall zu Freunden, zumindest aber zu kompromissbereiten Gegnern wandeln.

Das war aber nicht der Fall. Arafat und die Fatah hatten sich 1993 öffentlich dazu bekannt, keine Gewalt mehr zur Durchsetzung ihrer Ziele einsetzen zu wollen. Doch die Jahre 1994 bis 1996 waren für die Israelis die blutigsten seit langem. Bis zur Ablösung der Avoda-Koalition, die den Friedensprozess gegen massive Widerstände in der israelischen Gesellschaft gestartet hatte, wurden über 160 Israelis ermordet. Shimon Peres und insbesondere Rabin taten jegliche Kritik an den weitgehend ausbleibenden israelischen Reaktionen auf die Zunahme des Terrors als unbegründete Einwände von verbohrtten Großisrael-Ideologen ab, welche die historische Dimension der Chance zum Frieden nicht erkennen würden und denen es nicht um die Sicherheit Israels, sondern lediglich um die Verwirklichung ihrer überkommenen Träume aus der Mottenkiste des revisionistischen Zionismus ginge. Doch das Unbehagen ging trotz einer klaren Zustimmung der Mehrheit der Israelis zum Verhandlungsversuch weit über solche Kreise hinaus. Spätestens als Rabin die Toten der Terroranschläge als „Friedensopfer“ bezeichnete,<sup>11</sup> stieß er diese mit ihm sympathisierenden Skeptiker, die nichts mit der abscheulichen Kampagne von Teilen der Rechten zu schaffen hatten, die den Premierminister regelmäßig am Galgen oder in SS-Uniformen zeigten, völlig vor den Kopf.

Israel hatte sich selbst in eine Situation gebracht, welche die Regierung nötigte, den Terror beziehungsweise seine Nichtverfolgung durch Arafat zu ignorieren, oder aber den Friedensprozess für beendet zu erklären, kaum dass er begonnen hatte. Der Terror eskalierte im Wahlkampf 1996 und trug maßgeblich dazu bei, dass Benjamin Netanjahu

10 Zur entscheidenden Rolle, die jüdische und israelische Intellektuelle bei dieser Delegitimierung spielen, siehe das empfehlenswerte Buch von Elhanan Yakira: *Post-Zionism, Post-Holocaust. Three Essays on Denial, Forgetting, and*

*the Delegitimation of Israel.* Cambridge 2010.

11 Zit. n. Yaacov Lozowick: *Israels Existenzkampf. Eine moralische Verteidigung seiner Kriege.* Bonn 2006, S. 262.

mit einem minimalen Vorsprung Shimon Peres schlug, der nach der Ermordung Rabins als Spitzenkandidat der Avoda angetreten war. Die Anschläge wurden maßgeblich von Terrorrackets durchgeführt, die massive Unterstützung aus dem Iran erhalten haben, und es gibt Berichte darüber, dass sich Pasdaran-Kommandeure geradezu euphorisch über den Wahlsieg Netanjahus geäußert haben sollen. Das iranische Regime, das bereits anlässlich der Madrid-Konferenz 1991 zu einer Gegenkonferenz nach Teheran geladen hatte, wollte jegliche Annäherung zwischen der PLO und Israel torpedieren und hoffte, dass der Friedensprozess durch einen Likud-Hardliner sofort gestoppt würde. Aber das geschah nicht.

Schon bald nach den Wahlen kam es anlässlich eines Tunnelbaus zur Eskalation in Jerusalem. Die israelischen Sicherheitskräfte wurden dabei von bewaffneten Demonstranten beschossen, was also nicht erst, wie in vielen Darstellungen behauptet wird, in der zweiten Intifada gang und gäbe wurde. Die durch die bisherigen Abkommen ermöglichte massive Bewaffnung der Palästinenser richtete sich nicht erst nach dem völligen Scheitern aller Verhandlungsbemühungen gegen Israel, sondern bereits bei ersten Friktionen anlässlich eines völlig lächerlichen Anlasses.

Trotz dieser Eskalation übergab die Regierung von Netanjahu, der aus dem traditionellen revisionistischen Zionismus stammt, Hebron als letzte wichtige Stadt im Westjordanland, die noch nicht unter palästinensischer Kontrolle stand, zur Zivilverwaltung an die Palästinensische Autonomiebehörde (PA). Die Symbolik hätte eindeutiger nicht sein können: Wenn ein rechter Hardliner, der sich noch kurz zuvor an der schändlichen und unverantwortlichen Hetze gegen Rabin beteiligt hatte, eine der für Juden wichtigsten Städte überhaupt aufgibt, dürfte doch wohl kein Zweifel mehr am Friedenswillen Israels bestehen. Womöglich sah das die palästinensische Führung auch so, nur bedeutete ‚Friedenswille‘ hier die Bereitschaft, der Gewalt nachzugeben, was sich Arafat und den Seinen so darstellte, dass sich selbst jemand vom Likud durch die Anwendung oder Drohung mit fortgesetzter Gewalt in die Knie zwingen lässt.

Zu diesem Zeitpunkt lebte die überwiegende Mehrheit der palästinensischen Bevölkerung nicht mehr unter direkter israelischer Kontrolle. Die Besatzung hatte also, trotz aller weiterhin bestehenden Restriktionen und Übergriffe, zumindest einen völlig anderen Charakter angenommen als zu Beginn der 1990er Jahre. Trotz des in erster Linie innenpolitisch motivierten weiterhin betriebenen Baus von israelischen Siedlungen in der Westbank, der von den meisten Israelis für einen Fehler gehalten wurde und wird, wäre das eine gute Ausgangslage für weitere Schritte hin zu irgendeiner Art von friedlicher Koexistenz gewesen. Aber der palästinensischen Führung ging es offensichtlich um etwas anderes.

Bereits anlässlich der erstmaligen Erwähnung der Möglichkeit einer Zwei-Staaten-Lösung durch die PLO, 1988 bei der Diskussion über die *Palestinian Declaration of Independence*, die von notorischen Arafat-Unterstützern bis heute als Beleg angeführt wird,

die Fatah habe Israel doch schon vor knapp 25 Jahren anerkannt, ließen ranghohe PLO-Funktionäre keinen Zweifel daran, dass es bei einer Zwei-Staaten-„Lösung“ nicht um eine Neudefinition des strategischen Ziels, sondern lediglich um eine neue Taktik geht. Salah Khalaf, ein Stellvertreter Arafats, der besser unter seinem *Nom de Guerre* Abu Iyad bekannt war, sprach das ganz unverblümt aus: „I once wanted all of Palestine all at once. But I was a fool. Yes, I am interested in the liberation of Palestine, but the question is how. And the answer is: Step by step.“<sup>12</sup> Lange vor dem offensichtlichen ‚Scheitern‘ des Oslo-Prozesses hat sich so gut wie jeder prominente Fatah-Führer irgendwann einmal dazu hinreißen lassen, das eigentliche Ziel der ganzen Friedensverhandlungen in aller Öffentlichkeit auszulaudern. Berühmt geworden ist die Formulierung von Faisal el-Husseini, einem der wichtigsten, stets zum ‚moderaten‘ Flügel gerechneten PLO-Vertreter, der die Oslo-Vereinbarungen zu Beginn der zweiten Intifada ganz unumwunden als „trojanisches Pferd“ bezeichnete, das die Palästinenser durch ihre Zustimmung zu den Verträgen in die israelische „Festung“ hineingeschuggelt hätten, und durch das man langfristig die „Befreiung ganz Palästinas“ erreichen werde, selbst wenn man dafür weitere tausend Jahre kämpfen müsse.<sup>13</sup> Arafat selbst hat sich schon wenige Monate nach dem Osloer Abkommen eine Blöße gegeben: Bei einer Hetzrede in einer südafrikanischen Moschee, die ohne sein Wissen aufgezeichnet wurde, stellte er klar, dass er das Abkommen mit Israel ganz im Sinne jener schon von Mohammed mit einem verfeindeten Stamm geschlossenen zehnjährigen *Hudna* verstehe, also einer zeitlich begrenzten Waffenruhe, die nicht auf einen Frieden abzielt, sondern nur der Konsolidierung der eigenen Kräfte dient, um den bewaffneten Kampf gegen den Feind dann erneut aufzunehmen.<sup>14</sup> 1996 huldigte Arafat in ausufernden Lobpreisungen dem Chefbombenbauer der Hamas, Yahya Ayyash, und die von der Fatah kontrollierten Medien haben die gesamten 1990er Jahre hindurch wüste antisemitische Propaganda verbreitet, die mit Ausbruch der zweiten Intifada nochmals intensiviert wurde und jener der Hamas und anderer Islamisten in fast nichts nachstand.

Der Friedensprozess brachte von Beginn an für die israelische Seite ein erhöhtes Risiko, denn jene Sicherheit in Frieden, um die es Israel geht, stand stets nur als fernes Endziel am Horizont, das nur zu erreichen sei, wenn man der palästinensischen Seite genügend Zugeständnisse macht. Und die musste man ihr von der Gesamtkonzeption des Friedensprozesses her gewähren, bevor sie glaubhafte Sicherheitsgarantien abgegeben hatte oder auch nur abgeben konnte, und bevor sie damit aufhörte, arabische Kinder und Jugendliche weiterhin mit antiisraelischer und offen antisemitischer Hetze

12 Zit. n. Benny Morris: *One State, two States. Resolving the Israel/Palestine Conflict*. New Haven; London 2009, S. 124. Es gibt Mutmaßungen darüber, dass die Sowjetunion und Ceaușescu Rumänien die PLO zu einer vorgetäuschten Anerkennung Israels und einer werbewirksamen Absage an den Terror gedrängt haben.

(Robert Wistrich: *A Lethal Obsession. Anti-Semitism from Antiquity to the Global Jihad*. New York 2010, S. 724.)

13 <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/474.htm>, 6.7.2001 (letzter Zugriff: 27. 8. 2012).

14 Morris: *One State* (wie Anm. 12), S. 129.

zu indoktrinieren, anstatt sie auf ein späteres friedliches Zusammenleben in der Region vorzubereiten. Für die palästinensische Seite stellten sich die Vorteile jedoch sofort ein – trotz fortgesetztem Siedlungsbau, trotz Radikalisierung eines Teils der Siedlerbewegung und trotz mehrfacher Verletzung der Vereinbarungen von israelischer Seite.

Hierin liegt ein entscheidender Unterschied zum Friedensschluss mit Ägypten, der so oft als Vorbild für das Osloer Abkommen zitiert wird. Anwar el-Sadat konnte glaubhafte Sicherheitsgarantien abgeben, *bevor* Israel konkrete Schritte setzen musste. Im Gegensatz zu Arafat ergriff er die Initiative und kam nach Jerusalem, während es dem PLO-Chef nicht im Traum eingefallen wäre, sich in die Knesset zu stellen und damit der eigenen Bevölkerung zu signalisieren, dass es ernsthaft um einen historischen Kompromiss mit dem Feind geht.

Dass es Arafat um solch einen Kompromiss gar nicht ging, wurde der Weltöffentlichkeit spätestens 2000 in Camp David deutlich gemacht, auch wenn große Teile dieser Öffentlichkeit das nicht zur Kenntnis nehmen wollten. Nachdem Ehud Barak für die Avoda die Wahlen gegen Netanjahu gewonnen hatte, wagte er ein letztes Entgegenkommen, das wohl tatsächlich einen historischen Durchbruch hätte bedeuten können – wäre es nicht von palästinensischer Seite abgelehnt worden. In Camp David war von israelischer Seite von der Teilung Jerusalems die Rede, obwohl die Verhandlungsdelegation dafür kein Mandat hatte. Auch für den Tempelberg schlug man Lösungen vor. Für die palästinensischen Flüchtlinge sollte es selbstverständlich kein ‚Rückkehrrecht‘ geben, aber die Israelis sprachen von Familienzusammenführungen, einer symbolischen Anerkennung des Leids und vor allem von großzügigen finanziellen Entschädigungen. Zunächst wurden für einen zukünftigen, weitgehend entmilitarisierten palästinensischen Staat der Gaza-Streifen und 84 bis 90 Prozent der Westbank angeboten. Schnell jedoch war von 90 bis 95 Prozent die Rede. Arafat lehnte das ab und insistierte insbesondere auf dem ‚Rückkehrrecht‘, dessen Implementierung logischerweise das Ende Israels bedeuten würde. Er wartete nicht mit einem Gegen- oder mit Verbesserungsvorschlägen auf, sondern die PA begann, wie später mehrere ihrer Funktionäre wie beispielsweise der Kommunikationsminister Imad Al-Faluji bestätigt haben, die zweite Intifada zu planen.

Nach Camp David unternahm Bill Clinton im Dezember 2000 noch einen letzten Versuch, seine Amtszeit mit einem historischen Friedensschluss zu beenden und legte auf der Grundlage der ohnehin sehr weitgehenden Vorschläge von Barak ein nochmals verbessertes Angebot vor, dass 94 bis 96 Prozent der Westbank sowie Gebietskompensationen von 1 bis 3 Prozent für die großen Siedlungsblöcke vorsah, die bei Israel verbleiben sollten.<sup>15</sup> Israel akzeptierte die Clinton-Parameter als weitere Verhandlungsgrundlage.

15 Zu den Details der Vorschläge siehe Benny Morris: *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881 – 2001*. New York 2001, S. 658 – 660. In der Rückschau sind diese allerdings gar nicht entscheidend, wie Morris wenige Jahre später treffend ver-

merkt: „Arafat rejected the terms offered in July and December 2000 not because of their detail but because of their underlying principle: two states for two peoples.“ Morris: *One State* (wie Anm. 12), S. 173. Weil die Weigerung der palästinensischen Seite, solch ein

Die palästinensische Seite sagte abermals nein und kurz darauf leistete sich Arafat beim Weltwirtschaftsforum in Davos einen denkwürdigen Auftritt: Wie in den 1980er Jahren sprach er wieder davon, Israel sei ein „faschistischer Kolonialstaat“, der beabsichtige, das palästinensische Volk zu „zerstören“. Es ist nicht überliefert, dass es von den anwesenden Spitzen aus Politik und Wirtschaft nennenswerte Proteste gab, womit bereits vorgezeichnet war, wie die Weltöffentlichkeit auf die nun folgende Serie von Selbstmordattentaten im Rahmen der zweiten Intifada reagieren würde.

Seit Camp David stellt sich die überwiegende Mehrheit der Israelis die Frage: Was sollen wir noch anbieten, was wir nicht schon angeboten haben und von der Gegenseite bereits abgelehnt wurde? Alles, was über die Angebote von Barak entscheidend hinausgehen würde, gefährdet schlicht die Sicherheit ihres Staates. Und die ist auch für die Linke, soweit sie zionistisch denkt, nicht verhandelbar.

Ein Ergebnis der Entwicklungen der zehn Jahre von der Konferenz von Madrid bis zum Beginn der zweiten Intifada ist der Kollaps der israelischen Linken, der durch die Weigerung Arafats, das aus israelischer Perspektive weitestgehende Angebot, das je ein israelischer Politiker wird machen können, wenigstens als Verhandlungsbasis anzuerkennen, die Grundlage abhanden gekommen ist. Als Resultat davon und in Reaktion auf die erste Terrorwelle zum Beginn der zweiten Intifada gewann Ariel Sharon als überraschender Spitzenkandidat des Likud im Februar 2001 die Wahlen gegen die Avoda, und zwar nicht mehr wie Netanjahu 1996 mit einem minimalen Vorsprung, sondern mit 62,4 Prozent, dem mit Abstand eindeutigsten Ergebnis, das jemals ein Premierminister in Israel erzielt hat. Seitdem geht es in der israelischen Debatte nicht mehr um eine ‚Lösung des Nahostkonflikts‘ oder einen ‚dauerhaften Frieden‘, sondern ganz einfach um die bestmögliche Verwaltung des Dilemmas.

Die *Roadmap* des Jahres 2002 war dann weitgehend nur noch der Titel, unter dem die jeweiligen Ordnungsmächte ihre Ansprüche im Nahen Osten anmelden. Sie spielte nur einmal eine konkrete Rolle, als Ehud Olmert als Nachfolger Sharons 2006 mit seinem Konvergenzplan, in dem der palästinensischen Seite abermals die Ausrufung einer Staatlichkeit in der Westbank unter bestimmten Bedingungen angeboten wurde, unmittelbar Bezug auf sie nahm – ein Plan, der aus dem gleichen Grund erfolglos blieb wie seine Vorläufer: er wurde von palästinensischer Seite, mittlerweile unter der Führung von Mahmoud Abbas, der seit Jahrzehnten jede Entscheidung des Terrorpaten Arafat mitgetragen hatte, rundweg abgelehnt.

Unter welchen Bedingungen Israel seit Beginn des neuen Jahrtausends agieren muss, wurde unter anderem dadurch deutlich, dass die palästinensische Seite in großen Teilen

Angebot, von dem auch die Führung der PLO wissen konnte, dass es in Zukunft kaum ein besseres geben wird, anzunehmen oder zumindest unter Vorbehalten zu akzeptieren, solch weitreichende Folgen hat, muss sie von notorischen Israelkritikern schlicht geleugnet werden. John Bunzl beispielsweise, dem österreichi-

schen Vorzeige-Nahostexperten, der sich seit Jahren für die Einbeziehung der Antisemiten von der Hamas in den Friedensprozess einsetzt, bezeichnet Baraks Darstellung des Verhandlungsverlaufs einfach als Märchen. (John Bunzl: Israel im Nahen Osten. Eine Einführung. Wien u. a. 2008, S. 233.)



der Weltöffentlichkeit allen Ernstes mit der Behauptung reüssieren konnte, ihre Anschläge in der zweiten Intifada seien eine Reaktion auf eben jene Besatzung, deren Beendigung ihnen der israelische Premierminister doch soeben angeboten hatte. Was auch immer Israel gegen den Terror unternahm, bei dem bei mehr als 20 000 Anschlägen über 1000 Israelis ermordet und über 7000 verletzt wurden – die Weltöffentlichkeit war sich so wie später auch beim Libanon- und beim Gaza-Krieg einig, dass Israel ‚unverhältnismäßig‘ reagiere, an der ‚Gewaltspirale drehe‘, die Palästinenser in die Verzweiflung treibe oder gar gleich ‚auslöschen‘ wolle und in jedem Fall selbst schuld sei an der Situation. Daran änderte sich auch nichts, als unter der derzeitigen Regierung ein mehrmonatiger partieller Siedlungsstopp verhängt wurde und Netanjahu permanent betonte, er sei jederzeit zu Verhandlungen ohne jede Vorbedingungen bereit. Im Gegenteil: Abbas setzt nun seinerseits auf unilaterale Maßnahmen bis hin zur einseitigen Ausrufung eines palästinensischen Staates, was nur die Internationalisierung des Konfliktes vorantreiben kann. So gesehen sind die zweite Intifada und die Entwicklungen seit 2000 eine einzige Illustration dessen, was es bedeutet, dass Israel zum Juden unter den Staaten geworden ist.<sup>16</sup>

In einem Punkt hat sich die Situation seit einigen Jahren allerdings geändert: Im klaren Gegensatz zu Arafat gibt es unter Abbas und Premierminister Salam Fayyad heute ein vergleichsweise ernst zu nehmendes Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit. Yair Hirschfeld, der verzweifelt bemüht ist, seine Ideen vom Beginn der 1990er Jahre nun mit neuem Personal auf beiden Seiten zu realisieren, wird nicht müde zu betonen, dass Abbas und Fayyad ernsthaft versucht haben, die Konkurrenz der bewaffneten Rackets, von denen einige sich unter Arafat an die Vereinbarungen mit Israel gebunden fühlten, während andere, mit Wissen und Unterstützung des *Rais*, militärische Aktionen gegen Israel durchgeführt haben, zu beenden. Auch die Sicherheitskooperation zwischen Israel und der PA funktioniere heute deutlich besser als früher. Vor diesem Hintergrund gab es 2008 eine Reihe von hochrangig besetzten Gesprächen zwischen Israel und Vertretern der PA. Nach zahlreichen Berichten, insbesondere von US-Vermittlern, denen man alles andere als eine friedensidealistische oder gar antiisraelische Attitüde vorwerfen kann, waren die Fortschritte, die dort erzielt wurden, so vielversprechend wie schon lange nicht mehr – und zwar gerade auf Grund der Positionierung von Präsident Bush. Nach der Amtsübernahme der Obama-Administration, die für Verhandlungen plötzlich Forderungen gegenüber Israel ins Spiel brachte, die zuvor selbst Abbas nicht aufgestellt hatte, kamen diese Gespräche zum Erliegen, da die palästinensische Seite nun wieder die Möglichkeit sah, Israel mit internationaler Hilfe unter Druck zu setzen.

16 Stephan Grigat: Israel als Jude unter den Staaten: <http://www.hagalil.com/01/de/Israel.php?itemid=3188>, 1. 1. 2009 (letzter Zugriff: 11. 8. 2012) Gerade angesichts des Verhältnisses der Opferzahlen auf israelischer und palästinensischer Seite im Vergleich zu den bisherigen israelisch-arabischen Kriegen muss man konstatieren, dass Israel mit ausgesprochener Zurückhaltung

auf die Anschläge reagiert hat. Selbst ein Linker wie Yair Hirschfeld, einer der wichtigsten Vorbereiter des Osloer Abkommens, konstatiert heute, dass die Palästinenser durch ihren Terror und seine massenhafte Unterstützung eine ‚zweite Nakba‘, also eine massenhafte Vertreibung als Reaktion auf ihre Massaker riskiert haben.

Zudem stellt sich die Frage, was heute eine Annäherung zwischen Israel und der Fatah vor dem Hintergrund des Siegeszugs des Islamismus in der Region nützt, wenn Abbas bei weitem nicht jene Legitimation in der palästinensischen Gesellschaft hat, die Arafat gerade auf Grund seiner fortgesetzten Hetzreden gegen Israel hatte – von Fayyad ganz zu schweigen. Vermutlich war der einzige Grund, warum die Hamas die Fatah 2007 nicht auch gleich in der Westbank ausgeschaltet hat, die israelische Militärpräsenz, die im Gaza-Streifen seit 2005 nicht mehr existiert.

Nachdem Arafat bereits als legitimer Verhandlungspartner durchgesetzt war, wurden nach den Wahlen zur PA 2006 insbesondere in Europa die Stimmen immer lauter, die Israel nun auch noch die Killer von der Hamas als Verhandlungspartner aufdrängen wollen. Nach dem Wahlsieg der Hamas war man sich in Europa schnell einig, dass die von Israel angeblich in die Verzweiflung getriebenen Palästinenser gar nicht anders gekonnt hätten, als den Islamisten ihre Stimme zu geben – worin sich ein handfester Rassismus jener ausdrückte, die ansonsten schnell mit Rassismuskritik gegen die Unterstützer Israels bei der Hand sind. Sie weigerten sich, der palästinensischen Bevölkerung eine bewusste Entscheidung zuzutrauen und kamen gar nicht auf die Idee, die Frage zu stellen, warum die anderen Alternativen zur Fatah, die durch ihre auf die Spitze getriebene Korruption diskreditiert war, in den Wahlen völlig marginalisiert wurden – so wie beispielsweise die Liste von Hannan Ashrawi. Frank-Walter Steinmeier wartete gleich nach den Wahlen mit der Einschätzung auf, dass die Stimmen für die Hamas kein Votum gegen den Frieden, sondern für Reformen waren und Christian Sterzing, der Leiter der Heinrich-Böll-Stiftung in Ramallah, hielt der Hamas etwas zugute, worauf man auch bei seiner rot-grünen Klientel in Deutschland sehr stolz ist: Sie habe „den Marsch durch die Institutionen angetreten“.<sup>17</sup> Nur 15 Monate später hat die Hamas in einem blutigen Putsch ihre Konkurrenten im Gaza-Streifen ausgeschaltet, wobei über 100 Fatah-Anhänger getötet wurden.

Die Gefahr, dass der ‚Friedensprozess‘ zu einer Internationalisierung des Konfliktes führt, bestand von Anfang an. Es war klar, dass diese nur zum Nachteil Israels reichen kann, weshalb sie bis heute von Vertretern der Palästinenser immer wieder ins Spiel gebracht und forciert wird. International wurden die antiisraelischen Stellungnahmen bereits ab Ende der 1990er Jahre immer deutlicher: Der ‚Vertrauensvorschuss‘ sei verspielt, Israel müsse nun ‚liefern‘. Worauf das hinauslaufen würde, brachte der deutsche Außenminister unmissverständlich auf den Punkt: Klaus Kinkel erklärte Israel bereits 1998, man werde es in Zukunft „am normalen Maßstab des Völkerrechts messen“<sup>18</sup> – und betrieb gleichzeitig weiterhin seine zwischen Appeasement und Kooperation changierende Politik gegenüber dem iranischen Regime.

17 <http://www.spiegel.de/politik/ausland/interview-zur-palaestina-wahl-straftaktionen-werden-die-stimmung-fuer-hamas-anheizen-a-397505.html>, 27. 1. 2006 (letzter Zugriff: 11. 8. 2012).

18 Zit. n. Initiative Sozialistisches Forum: Furchtbare Antisemiten, ehrbare Antizionisten. Über Israel und die linksdeutsche Ideologie. Freiburg 2002, S. 17.

Ausgerechnet nach dem Desaster der zweiten Intifada hat sich die Sichtweise, Israels ‚starre Haltung‘ sei das eigentliche Hindernis für Frieden im Nahen Osten, weitgehend durchgesetzt. Auch prominente Linke in Israel wie beispielsweise die ehemalige Meretz-Ministerin Shulamit Aloni setzen nun zunehmend auf eine Internationalisierung des Konflikts, die Israel zwangsläufig in seiner Souveränität beschneiden und letztlich den Zionismus ad absurdum führen würde: „Heute liegt unsere einzige Hoffnung ... in einer internationalen Intervention, die uns einen Frieden aufzwingt.“<sup>19</sup> Solch ein aufgezwungener Frieden würde in letzter Konsequenz wohl bedeuten, dass der souveräne Staat Israel durch eine Art UN-Reservat für Juden ersetzt würde.

Als Ergebnis des Friedensprozesses stehen die Palästinenser militärisch heute um ein Vielfaches besser da als Anfang der 1990er Jahre, und sie haben spätestens in der zweiten Intifada gezeigt, wie sie mit dieser neuen Macht gedenken umzugehen. Selbst Fatah-Funktionäre haben darauf verwiesen, dass sie ohne die militärische Ausbildung, die sie vor allem durch US-Kräfte erhalten haben, wohl kaum in der Lage gewesen wären, in der zweiten Intifada über 1000 Israelis zu ermorden. Die Schuld an der gesamten Misere im Nahen Osten wird nichtsdestotrotz weiterhin Israel gegeben. Zugleich sind all die Probleme und Gefahren, die Rabin und Peres dazu gebracht haben, Anfang der 1990er Jahre den riskanten Schritt der Verhandlungen zu wagen, nicht verschwunden. Ganz im Gegenteil, viele von ihnen werden jetzt erst akut.

Der von der pragmatischen Rechten und Teilen der pragmatischen Linken heute gleichermaßen favorisierte Unilateralismus, für den insbesondere Ariel Sharon in seinen letzten Regierungsjahren stand, ist die logische Konsequenz aus dem bisherigen Scheitern aller bi- oder multilateralen Versuche, die Situation zumindest zu entspannen, die zudem immer die Gefahr in sich bergen, Israel zu Zugeständnissen zu zwingen, die sicherheitspolitisch nicht vertretbar oder zumindest äußerst riskant sind. Inwieweit unilaterale Schritte zur Beendigung der Besatzungssituation für Israel eine realistische Option sein können, ist unter anderem eine militärtechnologische Frage: Nach den Erfahrungen mit dem Gaza-Rückzug und dem anschließenden Dauerbeschuss Südisraels wird es vermutlich kein israelischer Politiker wagen, einen Rückzug aus der Westbank anzuordnen, solange die IDF nicht in der Lage sind, die israelischen Bevölkerungszentren und den Ben-Gurion-Flughafen effektiv vor Kurzstreckenraketen zu schützen.

19 Shulamit Aloni: Die Eroberer von Kanaan. In: Sophia Deeg u. a. (Hg.): Stimmen israelischer Dissidenten. Köln 2005, S. 96.

## III

Das revolutionäre Moment des Zionismus besteht in der Etablierung und Sicherung eines souveränen Kollektivs zum Zwecke der Selbstverteidigung gegen den Antisemitismus. Doch einerseits hat Israel seine Souveränität trotz aller Widrigkeiten und gegen alle Vernichtungsversuche seit über 60 Jahren verteidigen können, andererseits aber ist Israel nicht in der Rolle eines Welthegemons, weshalb sich seine Souveränität stets an den Interessen der übermächtigen Verbündeten relativiert. So gesehen kann Israel trotz aller Rhetorik, sich stets und immer nur auf sich selbst verlassen zu wollen, nie vollständig aus der Rolle des ‚Schutzjuden‘ heraus, wie die *Initiative Sozialistisches Forum* schon 1992 festgestellt hat: „Von der BRD zwecks Wiedergutmachung nicht der Vernichtung, sondern der Nation einstweilen hofiert, von den USA bislang subventioniert, als einzige bürgerliche Demokratie im ‚Trikont‘ vom Westen privilegiert, ist Israel zugleich doch völlig von den strategischen Interessen der amerikanischen Weltmarktpolizei abhängig. Israels ‚Privilegierung‘ ist die genaue Kehrseite seiner existenziellen Bedrohung.“<sup>20</sup> Israel muss in dem Zwiespalt existieren, sich als Souverän zu setzen und für sich zu reklamieren, vollkommen eigenständig zu handeln – aber es kann *de facto* niemals vollkommen eigenständig agieren.

Das zeigt sich in der aktuellen Diskussion über das iranische Nuklearprogramm besonders deutlich. Die meisten Gegner eines israelischen Militärschlags gegen die iranischen Atomanlagen zum jetzigen Zeitpunkt aus dem israelischen Sicherheits- und Politikestablishment führen als zentrales Argument immer wieder die Gefahr an, mit den USA den wichtigsten Verbündeten zu verprellen. Keiner jener ehemaligen Geheimdienstler und Militärs, die in den europäischen Medien mit ihrer Kritik an der Iranpolitik von Netanjahu und Barak so gerne zitiert werden, lehnt Militärschläge gegen das iranische Nuklearprogramm jedoch grundsätzlich ab, was in der europäischen Öffentlichkeit aber geflissentlich verschwiegen wird, da man lediglich auf der Suche nach jüdischen und israelischen Kronzeugen für das fortgesetzte Appeasement und für die für die Zukunft ins Auge gefasste Containmentpolitik gegenüber dem Apokalyptikerregime in Teheran ist.

Das Unbehagen der Israelis, sich gegebenenfalls auf die Schlagkraft und Entschlossenheit der USA verlassen zu müssen, ist allein schon angesichts der Geschichte des israelisch-amerikanischen Verhältnisses verständlich: 1956 nach dem Sinai-Krieg, in dem Ben Gurion seine Vorstellung von *Mamlachtiyut* nach außen hin in die Tat umsetzte, waren es die USA, die Israel zum Rückzug von der Sinai-Halbinsel gezwungen haben – trotz eindringlicher Warnungen aus Jerusalem, dass solch ein Rückzug perspektivisch zwangsläufig zu einem neuen Krieg führen werde. Im Jom-Kippur-Krieg haben die

<sup>20</sup> Initiative Sozialistisches Forum: Furchtbare Antisemiten (wie Anm. 18), S. 84.

USA durch ihre massiven Waffenlieferungen Israel letztlich zwar vor einer im wahrsten Sinn des Wortes vernichtenden Niederlage bewahrt, allerdings erst, nachdem sie die IDF tagelang haben ausbluten lassen und sich die israelische Führung allerhöchstwahrscheinlich genötigt sah, im Falle ausbleibender Waffenlieferungen aus den USA mit dem Einsatz von Nuklearwaffen gegen die angreifenden, von der Sowjetunion massiv unterstützen arabischen Armeen zu drohen. Auch die Reaktionen der US-Regierung nach der Bombardierung des irakischen Atomreaktors in Osirak 1981 sind in Israel noch in guter, das heißt schlechter Erinnerung: Reagan setzte zeitweise die Lieferung von Kampffjets aus und erlaubte seiner UN-Botschafterin Jeane Kirkpatrick gemeinsam mit Saddam Husseins UN-Botschafter einen Entwurf für eine Verurteilung des israelischen Militärschlags im Sicherheitsrat auszuarbeiten.<sup>21</sup> Nicht nur Israel, sondern auch die Fatah unter Abbas wurden 2006 von den USA genötigt, die Hamas zu den Wahlen zur PA zuzulassen, was wohl einer der folgenschwersten Fehler der Bush-Administration war, der aber von der verantwortlichen Condoleezza Rice, wenn auch zusehends kleinlaut, bis heute verteidigt wird. Hier kann man durchaus eine Parallele zum Beginn des Friedensprozesses sehen, als der republikanische Außenminister James Baker Shamir nötigte, an der Konferenz von Madrid teilzunehmen. Die USA unter Bush senior interessierten sich dabei nicht sonderlich für die Bedenken der Regierung in Jerusalem, sondern wollten durch den Druck auf Israel ihre arabischen Verbündeten honorieren, die sich am Krieg gegen Saddam Husseins Irak beteiligt hatten.

Weil die USA also jenseits der mantrahaften Rhetorik keineswegs als ewiger und zuverlässiger Bündnispartner gesehen werden kann und sowohl bei den Demokraten als auch bei den Republikanern offen antiisraelische Fraktionen existieren, die zwar vergleichsweise klein, aber keineswegs ohne Einfluss sind, hat man sich in Israel schon lange auf die Suche nach neuen Bündnispartnern begeben. Die Kooperation mit Ländern wie Australien wurde in den vergangenen Jahren auf fast allen Ebenen ausgebaut. Die militärische und geheimdienstliche Kooperation mit Indien, das besonderes Verständnis für die Bedrohung durch islamistischen Terror aufbringt, gehört mittlerweile zur wichtigsten in Asien,<sup>22</sup> und einige Fraktionen im israelischen Sicherheitsestablishment setzen auch auf China. Allerdings gibt es gegen Letzteres erhebliche Einwände, nicht zuletzt auf Grund der jahrzehntelangen Waffenlieferungen Pekings an Teheran.<sup>23</sup>

Doch gerade hinsichtlich der Bedrohung Israels durch das iranische Nuklearwaffen- und Raketenprogramm ist keiner dieser neuen Bündnispartner auch nur annähernd in der Lage, die Rolle der USA zu ersetzen, weshalb Israel sich notwendigerweise in

21 Michael Oren: *Power, Faith, and Fantasy. America in the Middle East 1776 to the Present*. New York 2007, S. 552.

22 Efraim Inbar; Alvite Singh Ningthoujam: *Indo-Israeli Defense Cooperation in the Twenty-First Century*. Ramat Gan 2012.

23 Stephan Grigat: Die chinesische Karte. Iranische Bündnisoptionen in Asien und Afrika. In: Stephan Grigat; Simone Dinah Hartmann (Hg.): *Iran im Welt-system. Bündnisse des Regimes und Perspektiven der Freiheitsbewegung*. Innsbruck u.a. 2010, S. 76–79.

dieser Frage weiterhin mit der jeweiligen US-Regierung koordinieren muss, wobei die unterschiedlichen Vorstellungen kaum zu verbergen sind. Max Horkheimer hatte bereits in den 1950er Jahren treffend antizipiert, dass Israel, anders als eine Weltmacht wie die USA, sich zeitweise aggressiv und präventiv verhalten muss, wenn es sich in einer vernichtungswütigen Umwelt behaupten möchte.<sup>24</sup> Dieser Unterschied zeigt sich heute in unterschiedlichen Definitionen von roten Linien hinsichtlich des iranischen Atomprogramms in den USA und Israel, die zum einen damit zu tun haben, dass das Nuklearwaffenprogramm der Ajatollahs und Pasdaran für Washington eine strategische Bedrohung darstellt, für Israel aber eine existenzielle. Zum anderen gründen die Differenzen in der unterschiedlichen Schlagkraft.

Israelische Analysten haben mehrfach die Formulierungen des *US Director of National Intelligence* kritisiert, wonach der explizite Befehl der iranischen Führung zum Bau der Bombe, das heißt der Entschluss, die ohnehin bereits weitgehend vorhandenen Komponenten auch zusammenzufügen, die rote Linie der USA sei, deren Überschreitung voraussichtlich einen US-amerikanischen Angriff nach sich ziehen würde. Solch eine rote Linie könnte sich jedoch schnell als eine unsichtbare herausstellen, zumal sich Khamenei über diese Formulierung der US-Politik natürlich im Klaren ist.<sup>25</sup> Weil Verteidigungsminister Panetta weiß, dass eine derartige rote Linie seitens der USA Israel vermutlich nicht genügend Grund gibt, von einem militärischen Alleingang Abstand zu nehmen und wohl auch auf Grund des neuen *National Intelligence Estimate*, der sich in seinen Einschätzungen den Analysen der israelischen Geheimdienste hinsichtlich des Stands des iranischen Nuklearprogramms deutlich angenähert hat, drängt er auf eine Umformulierung, die sich auf das Erreichen der *immunity zone* seitens des Irans bezieht. Wo aber diese *immunity zone* beginnt, müssen Israel und die USA auf Grund ihrer ungleichen Schlagkraft zwangsläufig unterschiedlich definieren, sodass Israel bei einem Verzicht darauf, nach den eigenen Kalkulationen zu handeln, sich in einer Überlebensfrage in die Abhängigkeit der jeweiligen Regierung in Washington begeben müsste – was fast jedem Verständnis einer souveränen Handhabung jüdischer Staatlichkeit widersprechen würde, in Israel aber zwangsläufig als eine Option in Erwägung gezogen werden muss.

Allerdings definieren die USA zumindest noch rote Linien. Deutschland hingegen, das durch seine Politik der letzten 30 Jahre das Regime in Teheran maßgeblich mit dazu in die Lage versetzt hat, an der Technologie der Massenvernichtung zu basteln, will Israel offenbar nötigen, sich mit der iranischen Bombe abzufinden und auf Abschreckung zu vertrauen. Vor dem Hintergrund der diesbezüglichen Äußerungen von Außenminister Westerwelle und Verteidigungsminister de Maizière sind die deutschen

24 Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Frankfurt am Main 2008, S. 243 f.

25 Dany Shoham; Raphael Ofek: *Invisible Red Line: The Futility of Trying to Detect an Iranian Order to*

*Build the Bomb*. BESA Center Perspectives Paper No. 174: <http://www.biu.ac.il/SOC/besa/docs/perspectives174.pdf>, 19. 7. 2012 (letzter Zugriff: 27. 8. 2012).

U-Boot-Lieferungen gerade nicht, wie Günter Grass und sein gruseliger Fanclub meinen, zur Unterstützung eines unter Umständen notwendigen israelischen Militärschlags gegen das iranische Atomprogramm gedacht, sondern sollen Israel ganz im Gegenteil dazu bringen, auf eigenständiges Handeln zu verzichten und zum Wohle einer ominösen ‚Weltgemeinschaft‘ gegebenenfalls lieber die Existenz unter dem Damoklesschwert der iranischen Bombe in Kauf zu nehmen, anstatt sich präventiv gegen sie zur Wehr zu setzen, nachdem für alle nichtmilitärischen Optionen nicht zuletzt auf Grund der deutschen Politik der letzten Jahre kaum noch Zeit bleibt.

Dass Israel auch vom restlichen Europa nicht viel zu erwarten hat, wurde im Juli dieses Jahres nochmals angesichts der Weigerung der EU deutlich, die Hisbollah, mit der die Friedrich-Ebert-Stiftung schon gemeinsame Konferenzen in Beirut abgehalten hat, als terroristische Organisation einzustufen. Wenige Wochen nach dieser Weigerung hat der Hisbollah-Abgeordnete und ehemalige General Walid Sakariya auf *Al Manar* zum Atomprogramm seiner iranischen Verbündeten erklärt: „This nuclear weapon is meant ... to finish off the Zionist enterprise.“<sup>26</sup> Israel muss mit solchen Zumutungen leben, was nur nochmals in Erinnerung ruft, in welchem Ausmaß im globalen Postnazismus die Spielregeln vom ubiquitären Antisemitismus gesetzt werden.

Derweil radikalisiert das iranische Regime abermals seine antisemitische Agitation und wiederholt unablässig seine Vernichtungsdrohungen gegen Israel. Auch wenn sich bereits in Khomeinis Schriften offen antijüdische Vernichtungswut findet, waren die meisten Regimevertreter in den letzten Dekaden doch sichtlich bemüht darum, den empfindsamen europäischen Seelen insofern entgegenzukommen, als sie in aller Regel von ‚Zionisten‘ statt von Juden gesprochen haben. In seiner diesjährigen Rede in Vorbereitung des Al-Quds-Tages, an dem seit 1979 alljährlich nicht nur in Teheran, sondern auch in Berlin und Wien für die Vernichtung Israels demonstriert wird, brachte Mahmoud Ahmadinejad den Erlösungsgedanken des eliminatorischen Antizionismus nochmals unmissverständlich zum Ausdruck, als er die „Befreiung Palästinas“ zum „Schlüssel“ erklärte, „alle Probleme dieser Welt zu lösen“. Dann ließ er jegliche Bemühung hinter sich, zwischen Zionisten und Juden zu Propagandazwecken zu differenzieren und hetzte gegen Zionisten, welche die wichtigsten internationalen Angelegenheiten *seit über 400 Jahren* „behind the scene of the world’s main powers, media, monetary and banking centers“ steuern würden. Ein Übersetzungsfehler? Genau so steht es auf der Homepage des Präsidenten der *Islamischen Republik Iran*.<sup>27</sup> Wenige Wochen zuvor hatte mit Mohammadreza Rahimi ein Vertrauter Ahmadinejads den Weltdrogentag für eine wüste antisemitische Attacke genutzt, die sich wie eine modernisierte Fassung der *Protokolle der Weisen von Zion* liest.<sup>28</sup> Kurz darauf veröffentlichte der

26 <http://www.memri.org/clip/en/0/0/0/0/0/3525.htm>, 7. 8. 2012 (letzter Zugriff: 27. 8. 2012).

27 <http://www.president.ir/en/40128>, 2. 8. 2012 (letzter Zugriff: 27. 8. 2012).

28 Wahied Wahdat-Hagh: Weltdrogentag und Antisemitismus im Iran, <http://jungle-world.com/von-tunis-nach-teheran/1742/>, 27. 6. 2012 (letzter Zugriff: 27. 8. 2012).

Propagandasender *Press TV* einen Beitrag, der zunächst unter dem Titel *The rape of Greece by Jewish bankers* erschien, was kurz darauf in *Zionist bankers* geändert wurde. Allerdings wurde vergessen, auch in der URL die *jewish bankers* durch Zionisten zu ersetzen. In dem Text selbst ist dann ganz unumwunden und, für Verlautbarungen in staatlichen iranischen Medien durchaus unüblich, ganz offen von einem „Jewish Banking Cartel“ und der „Jewish Mafia“ die Rede.<sup>29</sup> Die Vernichtungsphantasien der Teheraner Machthaber haben Ende Mai 2012 der Oberste Geistliche Führer und der iranische Generalstabschef nochmals in aller Deutlichkeit formuliert: Laut der vom iranischen Regime kontrollierten Nachrichtenagentur *Fars News* bezeichnete Ali Khamenei das „zionistische Regime“ zum wiederholten Male als „cancerous tumor that should be cut and will be cut“ und Hassan Firouzabadi proklamierte „the full annihilation of the Zionist regime of Israel“ abermals als Ziel der Islamischen Republik.<sup>30</sup>

In der Auseinandersetzung mit diesem Regime wird Israel weitestgehend im Stich gelassen und findet sich vor die Entscheidung gestellt, im Alleingang zu versuchen, das iranische Atomwaffen- und Raketenprogramm zumindest entscheidend zurückzuwerfen – ein Versuch, der für Israel selbst größte Gefahr beinhaltet.

Angesichts dieser Situation kann man sich nur wünschen, Rabins Plan von Anfang der 1990er Jahre wäre aufgegangen und Israel hätte heute Ruhe an seinen Grenzen, um sich voll und ganz der iranischen Bedrohung zu widmen. Doch durch die Entwicklungen der letzten 20 Jahre und durch den famosen arabischen ‚Frühling‘ erst recht, ist das Gegenteil der Fall. Wer Anfang 2011 davor warnte, die Volksaufstände in den arabischen Staaten könnten sehr schnell in einem Siegeszug der islamistischen Moslembrüder enden und für Israel zu einer neuen Bedrohung führen, galt als Schwarzseher, der ‚den Arabern‘ keine Demokratie ‚gönnen‘ würde. Heute ist nicht zuletzt angesichts der Wahlergebnisse in Ägypten zumindest Ernüchterung eingetreten, doch nachdem die Erfolge der Islamisten nicht mehr geleugnet werden können, geht man nun dazu über, ihre Ideologie schön zu reden. Wer Anfang 2011 darauf hinwies, dass der arabische ‚Frühling‘ für Israel allein schon deswegen ein Problem darstellt, weil es massive militärische und geheimdienstliche Kapazitäten Richtung Süden ausrichten muss, wurde als unverbesserlicher Pessimist bezeichnet. Spätestens der von der Sinai-Halbinsel ausgehende Anschlag von Anfang August aber, der darauf abzielte, ein Blutbad in einem israelischen Kibbuz anzurichten, und der vermutlich nur einen Vorgeschmack von dem gegeben hat, worauf sich Israel in der nächsten Zeit an seiner Südgrenze wird einstellen müssen und für den die ägyptischen Muslimbrüder gleich einmal den Mossad verantwortlich gemacht haben, hat gezeigt, wie bitter notwendig solch eine Neuausrichtung war.

29 Mike Stathis: *The rape of Greece by Zionist bankers*: <http://www.presstv.ir/detail/2012/07/10/250190/the-rape-of-greece-by-jewish-bankers/>, 10. 7. 2012 (letz-

ter Zugriff 27. 8. 2012).

30 <http://english.farsnews.com/newstext.php?nn=9102112759>, 20. 5. 2012 (letzter Zugriff: 27. 8. 2012).



Herbert Marcuse hatte bereits im Vorwort für die hebräische Ausgabe von *Der eindimensionale Mensch* eine Bedingung für eine friedliche Koexistenz von Juden und Arabern im Nahen Osten formuliert, die bis heute nicht erfüllt ist: „Nur eine freie arabische Welt kann neben einem freien Israel bestehen.“<sup>31</sup> Die zentrale Frage lautet weiterhin, ob jener für den Nahen Osten so typische Mechanismus durchbrochen werden kann, bei dem die innergesellschaftlichen und durch den Weltmarkt evozierten Widersprüche, die durch den Sturz von Mubarak oder von Ben Ali nicht verschwunden sind, stets in hemmungslose Aggression gegen den jüdischen Staat transformiert werden. Bisher gibt es wenig Anzeichen dafür, dass das in absehbarer Zeit gelingen kann. Eine Grundbedingung dafür wäre zum Beispiel, dass die Bevölkerung nicht mehr mit antisemitischer Hetze überschüttet wird. Alles spricht aber dafür, dass das Gegenteil der Fall sein wird und diese zumindest in Ägypten noch zunimmt: Anfang August wurde der Moslebruder Salaheddin al-Maksud in Kairo zum Informationsminister ernannt.

Ein nicht nur mögliches, sondern durchaus wahrscheinliches Ergebnis des arabischen ‚Frühlings‘ ist, dass es für Israel keinen ‚Frieden‘ gibt, sondern vielmehr eine Rückkehr zu einer Situation, wie man sie aus den 1970er Jahren kannte, nur dass es damals nicht auch noch die Bedrohung aus dem Iran gab, die Rabin Anfang der 1990er Jahre veranlasste, das Wagnis einzugehen, mit den verfeindeten unmittelbaren Nachbarn in Verhandlungen einzutreten. Heute geistert diese Idee insofern weiterhin durch die israelische Debatte, als es maßgebliche Berater gibt, die, wie beispielsweise der emeritierte Politikwissenschaftler von der *Hebrew University* Yehezkel Dror, vorschlagen, das iranische Nuklearprogramm zu attackieren, sobald alle anderen Möglichkeiten endgültig ausgeschöpft sind, und gleichzeitig eine neue regionale Friedensinitiative zu starten.<sup>32</sup> Vermutlich würde Jitzchak Rabin, wäre er heute noch am Leben, angesichts der aktuellen Situation etwas ganz Ähnliches vorschlagen, nur mit deutlich weniger Illusionen hinsichtlich der Erfolgchancen von Letzterem als noch in den 1990er Jahren. Die Gründe für jenen „kosmischen Pessimismus“, von dem Benny Morris bezüglich einer Aussöhnung zwischen Israel und der arabischen Welt schon zu Beginn der zweiten Intifada sprach,<sup>33</sup> sind heute einfach zu zahlreich.

31 Herbert Marcuse: Nachgelassene Schriften, Bd. 4: Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Springe 2004, S. 143.

32 Yehezkel Dror: *An Integrated Imperative: Attack Iran and Launch a Regional Peace Initiative*. Ramat Gan 2012. Zu den Details der *peace initiative* siehe Yehezkel

Dror: *Israeli Statecraft: National Security Challenges and Responses*. New York 2011.

33 Benny Morris: *Peace? No chance*: <http://www.guardian.co.uk/world/2002/feb/21/israel2>, 21. 2. 2002 (letzter Zugriff: 27. 8. 2012).



# Parataxis

---

Renate Göllner

Sansals Prosa und die  
Phrasen des Friedens

## I

In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Oktober 2011 sprach Boualem Sansal zunächst über die politische Entwicklung Algeriens: Von den jahrelangen verheerenden Kriegen und Bürgerkriegen, die das Land verwüsteten und die Menschen seelisch zerrütteten; von einem Staat, der zwar der Form nach eine Präsidialrepublik ist, tatsächlich jedoch in Banden zerfällt, die sich befehlen, während sie die enormen Einnahmen aus dem Export von Erdöl und Erdgas untereinander aufteilen und so ein prekäres politisches Gleichgewicht aufrechterhalten können; von einer Politik, die all jene mit Verfolgung, Folter und Mord bedroht, die sich dem Regime widersetzen. Diesen Verhältnissen ist der in seinem eigenen Land geächtete Schriftsteller in ganz unmittelbarer Weise ausgesetzt; die zermürbende Angst, die zunehmende Isolation und Vereinsamung sowie die permanente existenzielle Bedrohung sind alltägliche Erfahrungen, die das Leben unendlich erschweren: „Mein Land ist eine Summe unauflöslicher Paradoxien, von denen die meisten tödlich sind. Im Absurden zu leben macht einen schwachsinnig, man torkelt von einer Wand an die andere... Das Fehlen von Freiheit ist ein Schmerz, der einen auf die Dauer verrückt macht. Er

reduziert den Menschen auf seinen eigenen Schatten und macht seine Träume zu Albträumen.“<sup>1</sup>

Bemerkenswert für den Ansatz der Rede war, dass Sansal sein durchaus gespaltenes Verhältnis zur Verleihung des Friedenspreises reflektierte: Nie habe er nur ein einziges Mal daran gedacht, „Träger dieser renommierten Auszeichnung“ zu werden, es war ein „Schock“, als er davon erfuhr. Und weiter heißt es: „Da wo ich jetzt stehe, vor Ihnen, an diesem Pult, bin ich zwar ich selbst, aber auch ein anderer, den ich nicht kannte oder nicht kenne, nämlich der, den Sie zum Friedenspreisträger auserkoren haben.“<sup>2</sup> Dieser andere aber entpuppte sich gegen Ende der Rede plötzlich als Geschöpf deutscher Ideologie, als Friedensapostel des Nahen Ostens, als Phrase auf zwei Beinen, kurz: als das Gegenteil der Prosa, für die er vorgeblich den Preis erhalten hatte.

## II

Noch Sansals eindringlicher Darstellung der Situation in Algerien am Beginn der Rede merkte man an, dass er den entscheidenden Anstoß, im Alter von immerhin 50 Jahren mit dem Bücherschreiben zu beginnen, durch den Bürgerkrieg erhalten hatte. In einem Interview sagte er dazu: „Eines Tages 1997, als Algerien in unglaubliche Barbarei versunken war, habe ich dann plötzlich angefangen zu schreiben. Der *Schwur des Barbaren* ist aus einem Anfall von Fieber und Wut geboren worden.“<sup>3</sup> Als der Roman 1999 in Frankreich bei Gallimard

1 Boualem Sansal: Friedenspreis des deutschen Buchhandels. Ansprachen aus Anlass der Verleihung. Frankfurt am Main 2011, S. 56.

2 Ebd. S. 51.

erschien, wurde er von der Kritik gefeiert und erhielt auf Anhieb mehrere renommierte Preise. 2003 verlor Sansal in Algerien wegen „seiner kritischen Haltung“ seinen Beamtenposten im Industrieministerium. Seither widmet er sich zur Gänze dem Schreiben. Trotz der Vorwürfe, er sei antinational, antimuslimisch, zionistisch, kurzum ein Verräter, ließ er sich nicht beirren und publizierte weiter – Zeugnis seines Muts, in einem Land, dessen Präsident „Leute der Feder“, also Schriftsteller und Journalisten, zuweilen „Elstern“ nennt, „denen man die Kehle durchschneiden muss“.<sup>4</sup>

In seiner Streitschrift *Postlagernd: Algier* von 2006, aus der dieses Zitat stammt, ein, wie es im Untertitel heißt, „zorniger und hoffnungsvoller Brief an meine Landsleute“,<sup>5</sup> formuliert Sansal seine Kritik an den Verhältnissen in Algerien, verbunden mit einem eindringlichen Appell, die politische Lethargie und Erstarrung zu überwinden. Dass zwischen Literatur und politischer Rede unterschieden werden muss, schien Sansal dabei von Anfang an bewusst zu sein: „Wenn Literatur sich Grenzen setzt, ist sie keine. Die Dinge beim Namen zu nennen, ist ein wesentlicher Schritt im gegenseitigen Verständnis. Das ist es, was die Literatur von der politischen Rede unterscheidet. Die eine benennt, die andere nicht. Falls die Literatur eine größere Macht hat als die politische Rede, dann bezieht sie diese aus der Freiheit und der Aufrichtigkeit des Autors, aber auch aus der Sprache, mit der sie eine im gewissen Sinn magische Beziehung unterhält. Das, was es benennt, ist nicht das bloße Wort, es ist das auf eine bestimmte Weise gesagte Wort.“<sup>6</sup>

Zur Aufrichtigkeit seiner schriftstellerischen Intention gehörte auch das wachsende Bewusstsein, dass die algerische Situation nicht bloß aus sich selbst heraus begriffen werden kann; dass etwas fehlt, wenn sie ohne ihre Voraussetzungen dargestellt wird, wie etwa noch in dem am Genre des Kriminalromans orientierten *Schwur des Barbaren*. Und so wurde Boualem Sansal der bislang einzige Schriftsteller aus dem arabischen Raum, der sich ausführlich und sehr konkret mit den Verbrechen des Nationalsozialismus befasste und dessen Spuren bis nach Algerien verfolgte. In seinem Buch *Das Dorf des Deutschen*, 2008 wiederum in Frankreich erschienen, bringt er die Zusammenarbeit

ehemaliger SS-Männer mit der algerischen Befreiungsbewegung FLN zur Sprache, ein Tabu in einem Land, wo die Shoah bis heute verschwiegen wird oder als Erfindung der Juden firmiert, wo man nichts wissen will über jene Nationalsozialisten, die nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in arabischen Ländern Unterschlupf gefunden hatten. „Mit der Shoah bin ich sehr früh in Berührung gekommen, ich war 18 oder 19 Jahre alt... Das Thema hat mich offenbar sehr beunruhigt, denn seitdem habe ich nie aufgehört, mich für diese Ereignisse zu interessieren. Als ich Anfang der achtziger Jahre auf dieses Dorf stieß, in dem ein ehemaliger Nazi lebte, wurde ich von einer richtigen ‚Leidenschaft‘ für die Shoah erfasst, einer geheimen ‚Leidenschaft‘, denn in Algerien war sogar das Wort Shoah unbekannt... Von den Juden zu sprechen, war zu dieser Zeit gleichbedeutend mit Hochverrat... Als in Algerien der Bürgerkrieg ausbrach, halfen mir meine Reflexionen über die Shoah, die Barbarei zu verstehen, in der wir uns befanden.“<sup>7</sup>

Sansal erzählt darin aus der Perspektive der Söhne die Geschichte eines deutschen SS-Offiziers, der nach Algerien geflüchtet war, und durch Vermittlung des ägyptischen Diktators Nasser am Unabhängigkeitskrieg teilnahm. Er wird algerischer Staatsbürger und konvertiert zum Islam. Als der ältere Sohn nach der Ermordung der Eltern durch Islamisten von der Vergangenheit des Vaters erfährt, erforscht er minutiös dessen Weg und – hineingerissen in dieses Unfassbare – begeht er Suizid, während der jüngere, der die Aufzeichnungen des Bruders liest, von seiner islamistischen Gang in den Vororten von Paris sich schließlich lossagt und ein anderes Leben beginnen will.

Die besondere Form dieser Prosa, die dem Leser genaue Aufmerksamkeit abverlangt und dem konventionellen Blick sperrig erscheinen mag, besteht darin, dass ein Teil der Geschichte vom jüngeren Bruder Malrich erzählt wird, der andere aber aus Montagen einzelner Tagebuchaufzeichnungen besteht, die von beiden Geschwistern stammen. Dadurch kann nicht nur die unterschiedliche Entwicklung der Brüder, sondern auch ihre schwierige, jeweils ganz anders geartete Situation nachvollzogen werden, die im Grunde keine Synthese mehr erlaubt. Einen allwissenden Erzähler gibt es also nicht, nur zwei Entwürfe, die durch das familiäre Verhältnis eine in sich gebrochene Einheit erhalten, welche am Ende durch den Selbstmord des Älteren zerfällt.

3 Joel Naber; Tjark Kunstreich: Späte Revolte. Das Buch *Das Dorf des Deutschen* von Boualem Sansal. In: *Jungle World*, Nr. 21/2009.

4 Boualem Sansal: *Postlagernd: Algier*. Ginkendorf 2008, S. 53.

5 Ebd. S. 21.

6 Naber; Kunstreich: Späte Revolte (wie Anm. 3).

7 Ebd.

### III

Auf diese Weise gelingt es im *Dorf des Deutschen*, sowohl die Kontinuität des Nationalsozialismus als auch dessen Parallelen im Islam sichtbar zu machen. Das Ende des Romans ist insofern überzeugend, als der selbstgewählte Tod des älteren der beiden Brüder gerade die Frage, ob sich nach Auschwitz noch leben lasse, aufwirft – während demgegenüber der Entschluss Malrichs, der schließlich als der Weiterlebende dann doch in der Position des Erzählers affirmiert wird, eigentlich verspricht, dem kategorischen Imperativ nach Auschwitz gerecht zu werden und unter jeglichen Umständen alles zu tun, damit es sich nicht wiederhole. Doch dieser Entschluss stellt sich zuletzt als brüchig heraus, sodass das Ende des Romans offen bleibt: „Unter den Kumpels fangen wir an“, so Malrich, „uns zu sagen, dass es Zeit ist, für uns den Anker zu lichten und anderswo sterben zu gehen. Wir sagen uns auch, dass man sich anstrengen und kämpfen muss. An einem Tag schwören wir uns, dass es sich lohnt, und am nächsten Tag sagen wir, dass es keinen Rotz wert ist. Wir sehen nicht, welches Wunder das auslösen könnte.“<sup>8</sup>

Anders verhielt es sich noch mit dem Roman *Harraga* von 2005, der wie ein Theaterstück in mehrere Akte samt Epilog gegliedert ist. Das Buch handelt von der Kinderärztin Lamia und der minderjährigen Chérifa, die auf je besondere Weise gegen die Verhältnisse im islamisch geprägten Algerien aufbegehren. Es ist hier die Perspektive Lamias, aus der weitgehend ungebrochen erzählt wird, vor allem, was es bedeutet, in einer Gesellschaft zu leben, in der Frauen ständiger Verachtung und Gewalt preisgegeben sind, in der das Leben zum Speisrutenlauf wird, sobald sie auch nur einen Fuß auf die Straßen zu setzen wagen. Während Lamia zurückgezogen und vereinsamt in einem uralten Haus lebt, dessen Gemäuer von liebenswürdigen Gespenstern bevölkert sind, wirbelt die kaum sechzehnjährige, grell geschminkte, schwangere Chérifa, eine kleine, flatterhafte Lolita, die plötzlich aus dem Nichts auftaucht, das Leben der Ärztin gründlich durcheinander. Die einzelnen Akte gliedern die Handlung: Da ist zunächst die komplizierte Begegnung Lamias mit Chérifa, Lethargie und tiefe Depression, als das Mädchen auf einmal wieder aus ihrem Haus verschwindet, und schließlich die Hoffnung: Als Chérifa

während der Geburt in einem Kloster stirbt, nimmt Lamia das Kind Louiza zu sich, durch das sie wieder Kraft und Mut schöpfen kann, um ein anderes Leben zu beginnen. „Louiza, meine Liebe“, heißt es am Ende des Romans, „wir werden das Unglück abwerfen / und wir werden unsere Erinnerungen / im ersten Bach reinwaschen / so machen es die Harragas.“<sup>9</sup>

Mit dieser Schlusswendung versuchte der Autor offenkundig, das Ende des bürgerlichen Bildungsromans, das einmal im Bild der ‚Verlorenen Illusionen‘ seinen Ausdruck fand, zurückzunehmen in ein Engagement, das dem Subjekt die Chancen, das Glück von sich aus zu erringen, wiedergeben möchte. Doch dieses Engagement ist fragwürdig, soweit es die Romanform und ihre Geschichte außer Acht lässt, die nichts anderes als aufgespeicherte Erfahrung sind; Erfahrung, dass in dieser Gesellschaft das Glücksversprechen nicht erfüllbar ist. Die Art und Weise, wie es bei Sansal am Ende von *Harraga* angesichts von Louiza artikuliert wird, lässt es als erfüllbar erscheinen aus dem bloßen Überlebenswillen der Figuren heraus.

### IV

In der ersten Hälfte des Jahres 2011 hatte sich Sansal noch sehr zweifelnd und kritisch über die losbrechenden Aufstände geäußert und festgehalten, dass entgegen der üblichen Weise, wie darüber berichtet wurde, das Problem auch dieser Revolte Islam heiße; es gehe eben längst nicht mehr um „die Unabhängigkeit eines Landes“, sondern „um die Befreiung des Individuums.“<sup>10</sup> Im Fortgang seiner Rede vor den Deutschen ist davon nichts mehr zu bemerken: Sansal beginnt Phrasen zu dreschen wie ein x-beliebiger Journalist und phantasiert im „arabischen Frühling“ eine „kopernikanische Wende“ herbei. Er gerät in eine Art verbalen Rauschzustand, so, als ob er demonstrieren wollte, dass er nun tatsächlich jener Andere geworden ist, wie er es am Anfang der Rede erahnt hatte: „Was derzeit geschieht, ist meines Erachtens nicht nur eine Jagd auf bornierte und harthörige Diktatoren, und es beschränkt sich nicht auf die arabischen Länder, sondern es kommt eine weltweite Veränderung auf, eine kopernikanische Revolution [sic!]: Die Menschen wollen eine echte universelle Demokratie, ohne Grenzen und ohne Tabus. Alles was dem Leben Gewalt antut, es verarmen lässt, es beschränkt und denaturiert, ist dem Gewissen der

8 Boualem Sansal: *Das Dorf des Deutschen*. Gifkendorf 2009, S. 271.

9 Boualem Sansal: *Harraga*. Gifkendorf 2007, S. 279.

10 Boualem Sansal: *Das Problem heißt Islam*. In: *Die Welt*, 9.2.2011.

Welt unerträglich geworden. Die Menschen lehnen Diktatoren ab, sie lehnen Extremisten ab, sie lehnen das Diktat des Marktes ab, sie lehnen den erstickenen Zugriff der Religion ab ... überall empören sich Leute und widersetzen sich dem, was dem Menschen und dem Planeten schadet. Es entsteht ein neues Bewusstsein, und in der Geschichte der Nationen ist das eine Wende, wie man das in Ihrem Land beim Fall der Mauer nannte.<sup>11</sup>

All jene, die Sansals Interviews aus den Monaten vor der Preisverleihung gelesen hatten und daraus ein wahres Bild der Verhältnisse gewinnen konnten, mussten diese Worte verstört zurücklassen. Er, der bis zum Zeitpunkt seiner Friedenspreisrede die Revolten schärfer und skeptischer beurteilte als die meisten Deutschen und sie damit gehörig vor den Kopf stieß, Sansal, der den ‚arabischen Frühling‘ „eher“ als eine „Wunschvorstellung“ bezeichnete, Sansal, der prophezeite, dass wir „in sechs Monaten, in einem Jahr neue Diktaturen“ haben werden, „in Tunesien, in Ägypten, in Libyen, im Jemen“<sup>12</sup>, spricht plötzlich, als wäre gleichsam aus dem Nichts heraus ein weltweiter Aufstand zur Abschaffung von Not und Elend im Gange, als wären Ausbeutung und Erniedrigung bloße Machenschaften einiger Despoten.

## V

Mit traumwandlerischer Sicherheit gelangt Sansal in seiner Apologie des arabischen Frühlings zur Projektion, dass diese Machenschaften auch dem sogenannten Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern zu Grunde liegen – und also auch die israelische Regierung zu jenen Despoten zu rechnen sei, auf die alle Not und alles Elend zurückzuführen wäre. Obwohl er ausdrücklich betont, dass Israel „ein freies Land, eine schöne, eine große, eine erstaunliche Demokratie“ ist, löscht er gleich wieder jede politische Differenz zwischen dem israelischen Staat und den palästinensischen Rackets aus: „Wir sind sogar voller Ungeduld und wollen es nicht hinnehmen, dass diese beiden so sehr in der Menschheitsgeschichte verankerten großen Völker auch nur einen Tag länger als Geiseln ihrer kleinen Diktatoren dahinleben, ihrer bornierten Extremisten, ihrer nicht zu entwöhnenden Nostalgiker, ihrer Erpresser und kleinen Prokateure. Wir möchten, dass beide Völker frei und

glücklich und brüderlich leben. Wir sind davon überzeugt, dass der in Tunis angebrochene Frühling auch in Tel Aviv, in Gaza, in Ramallah eintreffen wird, er wird nach China kommen und selbst noch weiter.“<sup>13</sup>

Es ist Sansal offenkundig nicht bewusst – und das ist das Schlimmste an der Rede –, dass er mit seiner irrwitzigen „Überzeugung“, der angebrochene „Frühling“, der sich zu diesem Zeitpunkt als einer des Djihadismus bereits deutlich genug herausgestellt hatte, würde endlich auch in Tel Aviv Einzug halten, Vernichtungsdrohungen gegenüber Israel aussprechen könnte. Es ist kein Zufall, dass er ausgerechnet an dieser Stelle nur noch im Namen des Kollektivs spricht, ohne sich auch nur im Entferntesten zu fragen, was es jeweils konstituiert. Während er in seinem Pamphlet *Postlagernd: Algerien* unter dem Begriff ‚Volk‘ noch ausdrücklich eine plurale, polyglotte Gesellschaft unter Ausschluss der Umma versteht, in der im Idealfall Berber, Kabyle, Mozaraber, Juden, Pieds-Noir, Türken, Couloulglis, Afrikaner, Araber und andere in einem Nationalstaat zusammenleben, in dem allen die gleichen bürgerlichen Rechte garantiert seien, verdeckt die Phrase vom „palästinensischen Volk“ in der Friedenspreisrede die Intention, die dem Kollektiv, das sich als palästinensisch definiert, zu Grunde liegt: den Staat der Juden zu bekämpfen und schließlich abzuschaffen.

Hat Sansal im ersten Teil seiner Rede, der Schilderung der Verhältnisse Algeriens und seiner individuellen Lebensumstände, nicht umhin gekonnt, von der allgegenwärtigen politischen Gewalt zu sprechen – manches erinnerte an die besten Seiten seiner Romane – blendet er im euphorischen Fortgang gerade die Gewaltverhältnisse im Inneren des palästinensischen Kollektivs systematisch aus und fordert ihm gegenüber, so als ob er sich seiner Rolle als Friedenspreisträger nun endlich würdig erweisen müsste, bedingungsloses Appeasement: „Meiner Ansicht nach müssen wir uns alle von dem Gedanken lösen, dass sich ein Frieden aushandeln lässt. Aushandeln lassen sich Modalitäten, Formen, Etappen, aber der Frieden selbst ist ein Prinzip; er muss öffentlich verkündet werden, auf feierliche Weise. Man muss sagen: Friede, Schalom, Salam, und sich dann die Hand reichen.“<sup>14</sup>

Sansal schlägt sich auf die Seite von Abbas und preist dessen Reise nach New York zur UNO und den

11 Sansal: Friedenspreis (wie Anm. 1), S. 60.

12 Süddeutsche Zeitung, 17. 10. 2011.

13 Sansal: Friedenspreis (wie Anm. 1), S. 61.

14 Ebd. S. 63.

Antrag auf Anerkennung eines unabhängigen und souveränen palästinensischen Staates in den Grenzen von 1967 als Friedensmission, ohne auch nur in Betracht zu ziehen, dass es sich dabei um einen dem Staat Israel gleichsam oktroyierten Zustand, um einseitige Anerkennung handeln würde. Und die Rede schließt mit der absurden rhetorischen Frage, ob es denn ein Traum sei, dass auch Benjamin Netanjahu dorthin reise, um das „Prinzip des Friedens“ zu verkünden. Das sind Träumereien, die nur dazu da sind, die prompte Antwort, die Netanjahu den Anmaßungen von Abbas zuteilwerden ließ, zu ignorieren: „The truth is that so far the Palestinians have refused to negotiate. The truth is that Israel wants peace with a Palestinian state, but the Palestinians want a state without peace. And the truth is you shouldn't let that happen.“<sup>15</sup>

Indem Sansal den antisemitischen Hass verdrängt, der dem palästinensischen Kollektiv nicht nur innewohnt, sondern es konstituiert, drohen seine Einsichten über die Shoah – sie sei „das Schlimmste, das man in der ganzen Geschichte der Menschheit finden kann... Sie ist das Udenkbare“<sup>16</sup> – ihrer Bedeutung beraubt und zum Bestandteil der allgemeinen Gedenk-Phraseologie in Deutschland zu werden. Denn der Inhalt dieser Sätze setzt voraus, dass man sich ihres Bezugs zur Gegenwart bewusst wird, den notwendigen Kontext zwischen der Verfolgung und Vernichtung der europäischen Juden einerseits, und der Notwendigkeit eines eigenen zionistischen Staates andererseits, herzustellen weiß. Es ist nicht einfach, nach der Rede Sansals zu beurteilen, was die einmal in *Dorf des Deutschen* mit Blick auf Auschwitz gewonnene Erkenntnis, die „Islamisten würden es wieder machen“, noch bedeutet; oder die Frage zu beantworten, wie es denn gemeint war, als Sansal über diesen Roman in Interviews davon sprach, dass er klären wollte, „was es heißt, heute Verantwortung zu übernehmen, damit sich ein solches Verbrechen nicht wiederholt.“<sup>17</sup> Verantwortung wofür, wenn nicht für den Staat der Juden, dessen Gründung doch die unmittelbare Konsequenz aus der Shoah darstellt?

15 <http://israelemb.org/index.php/en/latest-news/536-pm-netanyahu-president-abbas-i-ex...> (letzter Zugriff: 1. 8. 2012).

16 Boualem Sansal: Gespräch mit Alessandro Volcich. In: *Unique*, Nr. 10/2011, S. 24.

17 Interview mit Boualem Sansal 2011: <http://de.qantara.de/Parallelen-zwischen-Islamismus-und-Nationalsozialismus/4874c4957i1p426/> (letzter Zugriff: 7. 8. 2012).

## VI;

Die Gründe für Sansals Verhalten könnten in seiner besonderen gesellschaftlichen Situation, seiner ‚nationalen‘ Herkunft wie seinem frankophonen Resonanzboden gesucht werden. Wurde Algerien von Frankreich der Kolonisation unterworfen, von der das Land sich während eines langen, blutigen Krieges schließlich befreien konnte, so verdankt es Frankreich zugleich die Erinnerung an bürgerliche Freiheiten, die nicht ganz auszutilgen war. Dieses zwiespältige Erbe hat sogar Ferhat Abbas, der erste Präsident der provisorischen Regierung der algerischen Republik, in einer Erklärung angedeutet, als er sagte: „Ich habe das algerische Volk überall gesucht, bis auf die Friedhöfe hinein, ich habe es nicht gefunden. Die algerische Nation ist mit der Kolonisierung geboren.“<sup>18</sup>

Die doppelte Bedeutung des Begriffs von Kolonisation versuchte Sansal in *Postlagernd: Algier* noch zu reflektieren. Für ihn, der seit Jahren unter Bedingungen des Bürgerkriegs lebt und in einem von Stacheldraht umzäunten Haus seiner schriftstellerischen Arbeit nachgeht, bedeutet der Nationalstaat, den Frankreich paradigmatisch verkörpert, vor allem Hoffnung auf ein Ende des Bürgerkriegs. Doch das Bewusstsein, dass der Nationalstaat, selbst in seiner entwickeltsten Form, stets nur ein Mindestmaß an Freiheit zu garantieren vermag, und dies immer nur auf der Basis von permanenter Ausbeutung und Erniedrigung, wie sie das Kapital durch seine Vermittlungsformen hindurch organisiert, hat keinen Eingang gefunden in seine Reflexion. Wohl deshalb ist er auch imstande, dieses Ideal zeitweilig auf Revolten zu projizieren, die nicht einmal jenes Mindestmaß an Freiheit im Sinn haben, sondern dessen Gegenteil. Sansal will offenbar nicht wahrhaben, dass der Staat gerade zur wirksamsten Beendigung der bürgerkriegsähnlichen Zustände auch eines gemeinsamen Feindes bedarf wie die Kriegsparteien selber, solange sie einander noch bekämpfen.<sup>19</sup> Während

18 Sansal: *Postlagernd: Algier* (wie Anm. 4), S. 48.

19 Für einen Augenblick schien es im Befreiungskrieg gegen Frankreich sogar möglich, Israel müsste nicht zum Feindbild werden. Claude Lanzmann erinnert sich an ein Gespräch, das er kurz vor der Unabhängigkeit mit Abdelaziz Bouteflika führte. Damals plante der heutige Präsident, Algerier nach Israel zu schicken, damit sie dort über die Organisation der Kibbuzim, der Bewässerung, Aufforstung und Verbesserung der Bodenqualität wertvolle Erfahrung sammeln können. Doch spätestens seit der Präsidentschaft Ben Bellas ist der Antizionismus in Algerien Staatsdoktrin: Bereits in seiner ersten offiziellen Rede als Staatschef verkündete er, „dass das eben geborene Algerien keine Ratsuchenden in den Nahen Osten

für ihn, anders als für Frantz Fanon, der gemeinsame Feind nicht mehr umstandslos in Frankreich und Europa zu fixieren ist, deren Verfassung vor dem Hintergrund des Bürgerkriegs vielmehr als Vorbild in Anspruch genommen werden kann, zählt er zwar nicht Israel, aber doch die israelische Regierung zu den Schuldigen, was die Leiden und die Gewaltverhältnisse betrifft, die eine in Staaten aufgeteilte Welt von vornherein beinhaltet. Oder er macht, wie in dem Artikel *50 Jahre afrikanische Unabhängigkeit*, der in die deutsche Neuauflage von *Postlagernd: Algerien* aufgenommen wurde, gleich die westliche Zivilisation als solche für das Unheil in dieser Welt verantwortlich und verfehlt ihren inneren Widerspruch, indem er nur von Lüge zu sprechen vermag: „Die Unabhängigkeit ist das Ende der Lüge. Bis zum Beweis des Gegenteils ist es der Westen, wo die Lüge wohnt, dort ist das Herz der Macht, dort ist es, wo man die Lüge zerstören muss, wenn man den Planeten und seine Bewohner retten will.“<sup>20</sup>

## VII

Es gibt verschiedene Optionen, wie auf die Verleihung öffentlicher Auszeichnungen reagiert werden kann: Was den Nobelpreis betrifft, so hatte ihn Elfriede Jelinek zwar angenommen, glänzte aber während ihrer Ehrung in Oslo durch Abwesenheit, und schickte ihre Dankesrede per Video. Jean-Paul Sartre wies den Nobelpreis mit der Begründung zurück, der Schriftsteller solle sich „nicht in eine Institution verwandeln lassen.“<sup>21</sup> Sansal hat zu Beginn seiner Dankesrede die Frage aufgeworfen, ob man denn „mit einem solchen Preis auf den Schultern noch derselbe“<sup>22</sup> bleibe, und er hat damit die Last und Gefahr benannt, die eine solche Auszeichnung mit sich bringt. Indem er sie benannte, hat er eigentlich selbst noch einmal betont, dass er als Subjekt mit jenen Gründen, die sich in der algerischen Geschichte für sein Verhalten finden lassen, nicht

entsenden würde, wie mir der junge Hauptmann Abdelaziz Bouteflika versichert hatte, sondern hunderttausend Mann, um Palästina zu befreien! Das war für mich ein Schlusspunkt. Ich hatte geglaubt, man könnte gleichzeitig für die Unabhängigkeit Algeriens und die Existenz des Staates Israel sein. Ich hatte mich getäuscht.“ Claude Lanzmann: *Der patagonische Hase*. Hamburg 2010, S. 454.

20 Boualem Sansal: 2011 – 50 Jahre afrikanische Unabhängigkeit. Die Unabhängigkeit, was ist das? In: *Postlagernd: Algerien*. Neuauflage. Gifkendorf 2011, S. 75.

21 Christa Hackenesch: Jean-Paul Sartre. Reinbek 2007, S. 114.

22 Sansal: 2011 – 50 Jahre afrikanische Unabhängigkeit (wie Anm. 20), S. 51.

identisch zu setzen wäre; dass er sie überschreiten könnte. Doch er, dem es in Algerien gelingt, trotz Isolation, Einsamkeit und unter permanenter Lebensgefahr seine Autonomie auf bewundernswerte Weise zu bewahren, scheitert angesichts der jovialen Aufnahme der Deutschen, die ihn regelrecht überwältigt. Es kommt ihm nicht in den Sinn, dass er zu einem Publikum spricht, dessen Eltern und Großeltern den Massenmord an den europäischen Juden begangen haben; dass einer seiner Vorgänger unter den Preisträgern Martin Walser war, der mit einer antisemitischen Rede im Angesicht von Ignatz Bubis aufzuwarten wusste. Auf gespenstische Weise fügsam nimmt Sansal seine Kritik an den arabischen Revolten zurück, die so gar nicht in das Konzept der friedensbewegten Deutschen passte, und redet nun umso mehr nach deren Mund. Niemand hatte ihn in der Paulskirche gezwungen, mit ungeheuerlichen Behauptungen über Netanjahu gegen den Staat der Juden zu polemisieren. Es war seine Wahl: „Ich war versucht, den Preis abzulehnen“,<sup>23</sup> hatte Sansal wenige Tage vor der Verleihung in der Paulskirche gesagt.

## VIII

Sansals Feinde lassen sich indes durch solche Phrasen des Friedens nicht beeindrucken. Im Mai 2012 nahm der Schriftsteller, der inzwischen seine Kritik an den arabischen Revolten wieder aufgenommen hat und den „Islamismus“ als „faschistische Ideologie“<sup>24</sup> bezeichnet, in Jerusalem am 23. Literaturfestival teil. Kurz zuvor hatte die Hamas in einer Pressemitteilung die Teilnahme des algerischen Schriftstellers an dieser Veranstaltung scharf kritisiert: Die Anwesenheit Sansals wird als ein „Verbrechen“ bezeichnet, ein „Verbrechen gegen die anderthalb Millionen algerischer Märtyrer, die ihr Leben im Kampf für die Freiheit Algeriens während der Okkupation Frankreichs geopfert haben“<sup>25</sup>. Und der algerische Lyriker und Direktor der algerischen Nationalbibliothek Azzedine Mihoubi forderte Sansal auf, sein „gefährliches Vorhaben“ zu überdenken. Doch ungeachtet all dieser Drohungen reiste Sansal nach Israel, ein politisches Engagement, das ihn abermals größter Gefahr aussetzt. Diese Solidaritätsbekundung, die für den Staat der Juden von

23 Interview [mit Boualem Sansal]: Ich war versucht, den Preis abzulehnen. Von Joel Naber und Tjark Kunstreich. In: *Jungle World*, Nr. 41/2011.

24 Standard, 10. 7. 2012.

25 <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/445651/?mid=527870> (letzter Zugriff: 1. 8. 2012).



besonderer Bedeutung ist, hat den Außenminister Avigdor Lieberman dazu veranlasst, die internationale Gemeinschaft aufzufordern, gegen den Boykott des Schriftstellers in der arabischen Welt umgehend zu protestieren.<sup>26</sup>

26 <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4269645,00.html> (letzter Zugriff: 21. 8. 2012).

---

Florian Markl

## Gefährliche Märchen

Arabische Aufstände und westliche Revolutionsromantik

„Das hatte was von einem Polit-Märchen... Und ich war sozusagen der Erzähler dieses Märchens“,<sup>1</sup> meint Karim El-Gawhary, der ORF-Korrespondent für die arabische Welt, der seit seiner Berichterstattung über die Aufstände in Tunesien, Libyen und vor allem Ägypten hierzulande oft als ‚das Gesicht des Arabischen Frühlings‘ bezeichnet wird. Das Märchen, das der ‚journalistische Popstar‘<sup>2</sup> (© *News*) nicht anders, aber effektvoller noch als viele seiner Kollegen in der westlichen Welt den Medienkonsumenten erzählte, ging ungefähr so: Nach Jahrzehnten der Unterdrückung durch diktatorische Regime hätten die Menschen in der arabischen Welt ‚über Nacht die Angst verloren‘. Binnen weniger Tage hätten Muslime und Christen, Männer und Frauen aller Gesellschaftsschichten sich ihre ‚Würde‘ zurückerkämpft und die beinahe unveränderlich wirkenden Diktaturen zu Fall gebracht. All die Klischees, mit denen ‚wir‘ auf die arabische Welt geblickt hätten, seien binnen kürzester Zeit widerlegt worden: Es habe sich gezeigt, dass ‚Demokratie und Araber‘ doch zusammenpassten.<sup>3</sup> Weder seien die Aufstände anti-westlich gewesen,

1 Der Märchenerzähler. Interview: Nahostkorrespondent über sein neues Buch: Schusswesten und das Schicksal: <http://www.news.at/articles/1137/19/307039/karim-el-gawhary-der-maerchenerzaehler> (letzter Zugriff: 23. 8. 2012).

2 Karim El-Gawhary: Tagebuch der Arabischen Revolution. Wien 2011, S. 7f.

3 „Demokratie und Araber? Geht doch“. Karim El-Gawhary. Er brachte den Arabischen Frühling auf unsere Bildschirme. Nun zieht er für *News* Bilanz. In: *News* 51/2011.

noch habe der Hass auf Israel eine nennenswerte Rolle gespielt. Die Proteste hätten vielmehr bewiesen, dass die Zeit des Islamismus vorüber sei.

Um dieses märchenhafte Bild mit Happy End aufrecht erhalten zu können, musste von Anfang an über einige unbequeme Fakten hinweggesehen werden. Es bleibt offen und unterscheidet sicherlich die einzelnen Kommentatoren, ob es mit Absicht geschah oder nicht. Das Problem der Phrase ist nur, dass diese Unterscheidung kaum noch möglich erscheint – es sei denn jemand wie El-Gawhary brüstet sich auch noch damit, ein Märchen erzählt zu haben. Am 11. Februar 2011, dem Tag, an dem Hosni Mubarak zurücktreten musste und den Karim El-Gawhary zum „schönsten Tag in meinem Leben“<sup>4</sup> erklärte, berichtete der ORF-Korrespondent in einer Sondersendung: „Die Menschen strömen auf die Straße, winken mit ihren ägyptischen Flaggen – das wird jetzt ein Riesenfest.“<sup>5</sup> Von diesem Riesenfest wollte auch die Journalistin Lara Logan berichten, doch nahm der Abend am Tahrir-Platz für sie eine lebensgefährliche Wende: Von einer Sekunde auf die andere wurde sie von rund 200 Männern attackiert, die ihr die Kleider vom Leib rissen, versuchten, ihr die Haare und die Gliedmaßen auszureißen und sie brutal vergewaltigten. Die Gewalt wurde noch heftiger als jemand schrie, sie sei eine Jüdin und Israeli. Erst nach rund einer halben Stunde konnte Logan von ägyptischen Soldaten vor dem über sie hergefallenen Mob gerettet werden.<sup>6</sup>

Über Einschüchterungsversuche und Angriffe auf westliche Journalisten durch Mubarak-treue Schlägertrupps wurde ausgiebig berichtet.<sup>7</sup> Lara Logans Geschichte und ähnliche Übergriffe machten dagegen keine Schlagzeilen.<sup>8</sup> Am 8. März und erneut Anfang Juni 2012 gab es Angriffe und sexuelle Übergriffe auf Frauen, die gegen die alltäglich gewordene Gewalt am Tahrir-Platz demonstrierten. Als zehntausende Menschen Ende Juni den Sieg der Islamisten bei den ägyptischen Präsidentschaftswahlen feierten, war es wieder eine westliche Reporterin, die von hunderten Männern attackiert und vergewaltigt wurde.<sup>9</sup> Al-Jazeera titelte

4 El-Gawhary: Tagebuch (wie Anm. 2), S. 144.

5 Ebd. S. 141

6 Einige Monate später schilderte Logan die Vorgänge in einem Interview: Lara Logan breaks her silence. 60 Minutes: <http://www.cbsnews.com/video/watch?id=7364550n> (letzter Zugriff: 23. 8. 2012).

7 El-Gawhary: Tagebuch (wie Anm. 2), S. 99f. sowie S. 104f.

8 Einige Erlebnisberichte wurden von ägyptischen Feministinnen veröffentlicht: [http://www.nazra.org/sites/nazra/files/attachments/nazra\\_sexual\\_harassment\\_testimonies\\_june2012\\_en.pdf](http://www.nazra.org/sites/nazra/files/attachments/nazra_sexual_harassment_testimonies_june2012_en.pdf) (letzter Zugriff: 23. 8. 2012).

Anfang Juli 2012: „Increasing number of women fall victim to gang assaults in square that was the centre of last year’s revolution.“<sup>10</sup>

Frauen seien ein „fester Teil der Demonstrationen“, schrieb El-Gawhary. „Sie fühlen sich befreit und respektiert. Und auch die Männer sind positiv überrascht.“<sup>11</sup> Rund ein Jahr später ist niemand mehr überrascht: Waren unter dem Diktator im ägyptischen Parlament noch 64 Sitze für Frauen reserviert, zogen in die erste frei gewählte Volksvertretung nur mehr zwölf Frauen ein, rund zwei Prozent der 508 Abgeordneten.

Kaum besser als den Frauen erging es in Ägypten den koptischen Christen. Seite an Seite mit Muslimen hätten sie auf dem Tahrir-Platz gestanden. „Die Symbole des Halbmonds und des Kreuzes, als Zeichen der nationalen Einheit, gehörten zur Standardausstattung jeder revolutionären Demonstration.“<sup>12</sup> Anfangs mag dies der Fall gewesen sein, doch hat sich die Lage der Christen seit dem Sturz Mubaraks dramatisch verschlechtert. Immer wieder kommt es zu gewalttätigen Zusammenstößen mit Islamisten. Im Vorfeld der Präsidentschaftswahlen erklärte Mohammed Mursi, Kandidat aus den Reihen der Moslembroderschaft und mittlerweile gewählter Präsident, er wolle alle Christen in Ägypten zu Muslimen machen. Die Kopten „sollen wissen, dass der Sieg nahe ist und dass Ägypten islamisch wird.“<sup>13</sup> Rund 100 000 Kopten sollen nach dem Sturz Mubaraks Ägypten bereits verlassen haben.

Der bei Weitem haarsträubendste Bestandteil des ‚Polit-Märchens‘ betrifft aber den Stellenwert des Islamismus. „In erster Linie“, so der marokkanische Schriftsteller Tahar Ben Jelloun, „bedeutet diese Bewegung eine Niederlage des Islamismus... Das islamistische Softwarepaket – wie es einige nennen – hat den Anschluss verpasst.“<sup>14</sup>

9 British journalist details horrific sexual assault in Tahrir Square after Muslim Brotherhood victory, 27. 6. 2012: <http://www.theblaze.com/stories/british-journalist-details-horrific-sexual-assault-in-tahrir-square-after-muslim-brotherhood-victory/> (letzter Zugriff: 23. 8. 2012).

10 Sexual violence rises in Egypt’s Tahrir. Increasing number of women fall victim in square that was the centre of last year’s revolution, 5. 7. 2012: <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2012/07/20127414100955560.html> (letzter Zugriff: 23. 8. 2012).

11 El-Gawhary: Tagebuch (wie Anm. 2), S. 123.

12 Ebd. S. 217

13 Viele Ägypter sehen keine Wahl. In: Kurier, 13. 6. 2012.

14 Tahar Ben Jelloun: Arabischer Frühling: Vom Wiedererlangen der arabischen Würde. Berlin 2011, S. 11 f.

Die arabischen Aufstände werden nicht in einem Siegeszug der Islamisten enden, hieß also die anfängliche Losung. „Der Islamismus ist nicht die einzige Strömung in Ägypten. Es gibt keinen Grund, warum die Islamisten an die Macht kommen sollten“<sup>15</sup>, schrieb Ben Jelloun, als zwar noch nicht klar war, wann in Ägypten Wahlen stattfinden werden, aber man schon wissen konnte, wer sie gewinnen würde. Die Menschen hätten mit dem „einschläfernden, anachronistischen und stumpfsinnigen Diskurs des Islamismus“ nichts mehr am Hut, „der zu seiner Verbreitung auf das Irrationale und einen neurotischen Fanatismus“<sup>16</sup> setze. Ganz in diesem Sinn erklärte Georg Hoffmann-Ostenhof vom österreichischen Nachrichtenmagazin *profil*: „Die Revolutionen in den arabischen Nachbarländern zeigen zudem: Islamistischer Radikalismus ist einfach out. Kaum jemand glaubt mehr, dass der Koran die Menschen aus der politischen und ökonomischen Misere herausführen könne.“<sup>17</sup>

Nachdem die Ennahda-Partei in Tunesien die Parlamentswahlen gewonnen hatte, konnte die Warnung vor einem Siegeszug der Islamisten freilich nicht mehr ohne weiteres als ‚islamophobe‘ Paranoia abgetan werden. Das machte selbst Hoffmann-Ostenhof etwas nachdenklich, aber der ehemalige Trotzkiist konnte tief in die dialektische Trickkiste greifen: „Die Stärke der tunesischen Islamisten muss nicht Anlass zur Sorge geben. Im Gegenteil. Dass Ennahda von den Wählern eine wichtige Rolle in dieser Übergangszeit zugewiesen bekommt, zeigt, dass die tunesische Demokratisierung voranschreitet.“ Der Sieg der Islamisten war also gar kein Sieg der Islamisten, sondern einer der Demokratie. Und überhaupt sei „das gute Abschneiden der Islamisten nur historisch gerecht“, denn schließlich seien sie vom alten Regime „am brutalsten“ verfolgt worden, „teilweise sogar mit offener oder insgeheimer Komplizenschaft so mancher säkularer Regimegegner“.<sup>18</sup> Wenn der Weltgeist in seiner Erfüllung historischer Gerechtigkeit vom Proletariat auf die Islamisten umgesattelt zu haben scheint, muss man quasi im Vorübergehen auch noch deren Gegner denunzieren.

15 Ebd. S. 24.

16 Ebd. S. 12.

17 Georg Hoffmann-Ostenhof: Die palästinensische Revolution. Warum die Versöhnung von Fatah und Hamas zu begrüßen ist. In: Profil 18/2011.

18 Georg Hoffmann-Ostenhof: Die guten Islamisten. Wahlen in Tunesien: Wieder spielt das Land der Jasmin-Revolution Avantgarde. In: Profil 43/2011.

Spätestens seit der Parlamentswahl in Ägypten, bei der Muslimbrüder und Salafisten zusammen rund 65 Prozent der Stimmen und 70 Prozent der Mandate gewannen, konnte einfach nicht mehr in Abrede gestellt werden, was kritische Beobachter von Anfang an vorhersagt hatten: dass die Islamisten die großen Gewinner der Umwälzungen sind. Nun lautete die neue Interpretation: Die Islamisten haben zwar gewonnen, aber das sei nicht weiter beunruhigend, denn in Wirklichkeit seien sie im Grunde ja ‚moderate‘ Demokraten, sozusagen die muslimischen Pendanten zu christlichen Volksparteien in Europa. Für Ben Jelloun etwa tritt die Moslembruderschaft nicht für ihre Vorstellung eines islamischen Staates ein, sondern „kämpft für moralische und ethische Hygiene im Land. Sie setzt sich für Gerechtigkeit und die Wahrung der Menschenrechte ein.“<sup>19</sup> Für Ostenhoff waren die Islamisten in Tunesien „beeindruckend demokratisch“. Zwar könne nicht ausgeschlossen werden, dass „radikale Tendenzen“ im politischen Islam stärker würden, doch sei das „höchst unwahrscheinlich“. Denn: „Der Zeitgeist weht in eine andere Richtung“. Nur „jener Flügel des politischen Islam“ könne erfolgreich sein, „der sich auf den demokratischen Weg begibt“.<sup>20</sup> Glaubt man seinem *profil*-Kollegen Robert Treichler, so haben die Moslembrüder in Ägypten ein Interesse „an funktionierenden demokratischen Institutionen“, streben eine „soziale Marktwirtschaft“ an und konzentrieren sich auf „Eigentumsrechte, Marktwirtschaft, Schutz der Schwachen“ usw. Mit anderen Worten: „Die Muslimbrüder agieren clever, staatsmännisch und modern“.<sup>21</sup> Nach all dem kann nicht überraschen, dass auch die Wahl von Mohammed Mursi zum ägyptischen Präsidenten kein Grund zur Beunruhigung ist: „Ein Islamist als Präsident weist – bei allen Unwägbarkeiten – *keineswegs* den Weg in die Theokratie.“ [Hervorhebung nicht im Original]. Der Westen müsse eben einsehen, „dass in der arabischen Welt kein Weg zur Demokratisierung am politischen Islam vorbeiführt“.<sup>22</sup>

Daß das Potential zur Befreiung nicht wirklich erloschen ist, haben jene libyschen Demonstranten gezeigt, die am 21. September 2012 in Bengasi die

19 Ben Jelloun: Arabischer Frühling (wie Anm. 14), S. 55 f.

20 Hoffmann-Ostenhof: Die guten Islamisten (wie Anm. 18).

21 Robert Treichler: Brüder an die Macht. Die Muslimbrüder haben die Revolution in Ägypten nicht gestohlen, sondern die Wahlen gewonnen. Sind sie dennoch eine Gefahr für die Demokratie? Bis jetzt nicht. In: *profil* 4/2012.

22 Georg Hoffmann-Ostenhof: Cholera am Nil. Wie der Westen mit dem ersten frei gewählten islamistischen Präsidenten der arabischen Welt umgehen sollte. In: *Profil* 27/2012.

Rockets des politischen Islam vertrieben, von denen unter anderem kurz davor die terroristische Erstürmung des Konsulats der USA ausgegangen sein soll.

---

Manfred Dahmann

## Finanzkrise und deutsche Kriegskasse

Die Kritik der politischen Ökonomie lebt, vernünftig betrieben, von der umfassenden Diskussion ihrer kategorialen und begrifflichen Voraussetzungen, um von ihren historischen gar nicht zu reden. Man kann nicht behaupten, diese Diskussion hätte bisher nicht stattgefunden, sie hat sogar zu durchaus festzuhaltenden Resultaten geführt. Zum Beispiel dürften alle ernsthaften Kritiker darin übereinstimmen, dass auch die aktuelle Krise ihre Ursachen nicht im Finanzsektor hat, sondern in der Warenproduktion, genauer: in der Überakkumulation von Kapital. Doch wenn es um die Darstellung der Besonderheiten geht, die diese Krise auszeichnen, erweist sich sehr schnell, wie höchst unzureichend es um die dafür notwendigen Begriffsbestimmungen bestellt ist. Da dies vor allem die zentralen Begriffe – als da sind: Geld, Kapital, Arbeit, Staat usw. – betrifft, erscheinen die bisherigen Diskussionen im Rückblick dann doch als nahezu vergeblich geführt. Festzustellen ist zudem, dass das Grunderfordernis vernünftiger Begriffsbestimmungen, nämlich in einem offenen, das heißt veränderlichen Bezug zur Realität stehen zu müssen, nirgendwo zu entdecken ist: Die einen halten starr an autoritativ vorgegebenen Definitionen fest, die anderen blasen jedes neue Phänomen zu einem Ereignis auf, das alle vormaligen Bestimmungen revidiere.

Die gegenwärtige Krisenentwicklung erst hintanzustellen, und statt ihrer die zentralen Begriffe ihrer Darstellung und Bewertung zu erörtern, erscheint wenig sinnvoll. Diesem Dilemma wird im Folgenden damit begegnet, dass, ungeachtet einer Reihe von erläuterungsbedürftigen Voraussetzungen, allein das Resultat der Beschäftigung mit dieser Krise vorgestellt wird. In den nächsten Ausgaben können dann, also quasi in der Umkehrung der an sich notwendigen Vorgehensweise, soweit die Diskussion das notwendig

erscheinen lässt, die begrifflichen Voraussetzungen eingeholt werden.

Einige Erläuterungen sind jedoch unabdingbar. Zum Ersten: Ausgangspunkt ist eine besondere Betonung der Marxschen Trennung von Kapitalakkumulation – die entscheidend von der Steigerung der Produktivität<sup>1</sup> abhängig ist – einerseits und der Expansion der Warenproduktion andererseits, wobei ich diese unmittelbar ins Politische wende, indem ich den Volksstaat als kapitalentsprungenen Staat fasse, dem ersteres, also eine gelingende Verwertung des Werts, weitgehend fehlt oder der, als totaler, sogar – bewusst oder notgedrungen – auf sie verzichtet. Ein Volksstaat<sup>2</sup> glaubt, auf der Basis absoluter Mehrwertproduktion in einfacher Warenzirkulation existieren zu können und, wie genügend historische Beispiele zeigen, er kann das auch – zumindest für eine gewisse Zeit. Das Defizit, das dieser, als solcher betrachtet, hat, nämlich von der globalen Durchschnittsprofitrate, der sich an ihr orientierenden, staatlicherseits nicht zu steuernden Kapitalakkumulation und der sich auf diese Weise über alle Staaten hinweg erzeugenden Mehrwertmasse<sup>3</sup> abgeschnitten zu sein, erscheint dem Common Sense geradezu als seine Attraktivität: denn absoluter Mehrwert wird ja auch im Volksstaat produziert und ihn kann man sich, im Unterschied zum relativen, tatsächlich unmittelbar, auch und gerade vom Staat ausgehend, aneignen. Die Möglichkeit, sich auf diese volksstaatliche Organisation der Gesellschaft ‚zurückzuziehen‘, ist in jedem Staat<sup>4</sup> naturgemäß angelegt, und vor allem dann auch in den entwickelten Gesellschaften gefragt, wenn eine Krise der Kapitalakkumulation nicht mehr zu bewältigen zu sein scheint.

1 Ich spreche bewusst nicht von der Produktivität der Arbeit: die Unklarheiten bezüglich des Arbeitsbegriffes sind unter Marxisten – in gewisser Hinsicht schon bei Marx selbst – bekanntlich Legion, sie zu beseitigen ist hier nicht der Ort.

2 Ulrich Enderwitz hat diesen Begriff geprägt, aber er verwendet ihn als eine historisch sich entwickelnde Bestimmung des kapitalistischen Staates als solchem. Er ebnet damit die Unterscheidung ein, die es erst ermöglicht, die Differenz zu erfassen, die, vom Souverän aus gesehen, zwischen dem Staat des Kapitals und dem Volksstaat besteht.

3 Die sich auf der Basis von relativer Mehrwertproduktion in einer entwickelten Warenzirkulation erzeugt – also in der Ersetzung von variablem Kapital durch konstantes –, und eine staatlich unkontrollierte Konkurrenz sowohl der Geld-eigentümer als auch der Warenproduzenten unter- und gegeneinander zur Bedingung hat.

4 Wir reden hier natürlich nur von modernen, also kapitalistischen Staaten.

Zum Zweiten: Dass es sich bei dem im Finanzsektor zur Zeit kursierenden Geld zum allergrößten Teil um ökonomisch überflüssiges handelt, scheint evident, ist aber alles andere als das. Warum es überflüssig ist und wie es dazu hat kommen können, welches ungeheure Krisenpotential darin steckt, das noch längst nicht zum Ausbruch gekommen ist, lässt sich ohne einen Gang durch alle zentralen Kategorien der politischen Ökonomie nicht darstellen – sie ‚schießen‘ in diesem Phänomen zusammen. In kürzestmöglicher Form sei hierzu nur angemerkt, dass gerade der Erfolg der Antiinflationpolitik der letzten Jahrzehnte die Besonderheit der aktuellen Krise entscheidend bestimmt, also dafür verantwortlich zeichnet, dass ein Inflations- und Zerstörungspotential existiert, wie es historisch ohne Beispiel ist.

Zum Dritten: Weder Geld noch Wert erscheinen irgendwo empirisch als das, was sie sind, sondern immer als ein von ihnen fundamental Verschiedenes: als Währung oder Preis oder anderes. Die Nationalökonomien, die hier aus wissenschaftsimmanenten Gründen nicht unterscheiden, können in ihren Daten und Modellen zwar Wirkliches darstellen, verfehlen aber den realen Reproduktionsprozess des Kapitals damit zwangsläufig. Zwischen den Wesensbestimmungen Geld, Wert, Kapital usw. und ihren Erscheinungsweisen und -formen gibt es, und das wird von Marxisten fast immer übersehen (vor allem wenn sie umstandslos auf die von den Nationalökonomien gelieferten Daten zurückgreifen), keine quantifizierbaren und logisch eindeutigen Beziehungen. Diese Kapitalbestimmungen erfassen in der ihnen eigenen Logik Prozesse, die hinter dem Rücken der Akteure vorstatten gehen, solche, die in anderen Formen sich bewegen, als in denen sie erscheinen, und beschreiben somit einen quasi-metaphysischen Raum.<sup>5</sup> Zu diesem berüchtigten Transformationsproblem hier nur noch so viel: Ein Urteil ist noch lange nicht schon deshalb falsch oder unzulässig, nur weil es empirisch nicht verifiziert werden kann – und das gilt gerade, und prinzipiell, für den Nachvollzug ‚rein‘ ökonomischer Prozesse.

Und schließlich: Eingehender als im Folgenden geschehen wäre darzulegen, dass im Finanzsektor Geld nur verwaltet und in Kreditgeld – was noch lange nicht heißt: auch in Kapital – verwandelt wird, dessen Eigentümer es deswegen zwar nicht mehr besitzen, das

5 ‚Quasi‘, weil zwar empirisch konstituiert und erscheinend, aber auf einer Ebene sich bewegend, die selbst nicht als physische zu fassen ist, ohne damit zugleich in einem Jenseits von Erfahrung zu existieren.

ihnen aber in der Form eines nahezu unveräußerlichen Anspruchs auf Geld umfassendst verbleibt. Diese Unterscheidung außer acht zu lassen, zieht die unglaublichsten Kapriolen bei fast allen nach sich, die sich mit der Finanzkrise beschäftigen.<sup>6</sup> Da wird der Verwalter von Geld mit dessen Eigentümer verwechselt, da wird Geld umstandslos mit Kapital identifiziert, da werden vor allem die realen inneren Vermittlungen unterschlagen, die die Warenproduktion mit dem Kreditgeld (und natürlich dem Kapital) in einen immer prekär bleibenden Bezug setzen. Was dazu führt, dass dieser Finanzsektor verteufelt, wohingegen die ihn befeuernden und erst ermöglichenden Eigentümer des dort kursierenden Geldes – und das sind mittlerweile die große Mehrheit aller Staatsbürger<sup>7</sup> – von jeder Verantwortung für die Krise frei gesprochen werden.

Der folgende Text stellt, in einem Satz gesagt, dar, wie und warum Deutschland die Krise nutzt, um in dem Prozess, den man allgemein als Globalisierung zu bezeichnen beliebt, eine Lösung voranzutreiben, deren Kern, vor allem was die Währungsstabilität und den Außenhandel betrifft, weniger in der Missachtung als eher in der Fetischisierung einzelner Momente der ‚reinen‘ Lehre der vorherrschenden Nationalökonomie besteht.

6 Bezeichnend die allseits anzutreffende Rede davon, dass es sich bei den Rettungsschirmen und Bürgschaften, die die europäischen Staaten und Banken vor dem Bankrott bewahren sollen, um deutsche Steuergelder handele, also um ihnen als deutschen Staatsbürgern im Grunde ‚gehörendes‘ Geld. Grundsätzlich falsch ist daran erstens, dass Steuern, da mögen diese noch so sehr als vom persönlichen Einkommen abgezogen sich darstellen, der gesellschaftlich produzierten Mehrwertmasse entstammen, deren Produktion keiner Person unmittelbar zugerechnet werden kann, und, zweitens, die diese Bankrotte verhindern sollenden Gelder gar nicht aus Steuern, sondern mittels aus dem Finanzsektor entstammenden Krediten abgedeckt werden, und schließlich drittens, dass diese Kredite zwar auf Werte zurückgehen, die Privatpersonen ‚gehören‘, diese aber unmöglich behaupten können, es handele sich bei diesen Krediten, Bürgschaften etc. um ‚ihr‘ Geld – denn das besitzen sie nicht. Er hat diese Werte den Banken zur (je nach Vertrag: mehr oder weniger) freien Verfügung überlassen in der Hoffnung, auf diese Weise Profit machen zu können. Zwei Seelen, ach, also schlagen in des Deutschen Brust: Als (angeblicher) Steuerzahler verflucht er, was er als (tatsächlicher) Schatzbildner nur begrüßen kann: die Rettung der Banken durch den Staat.

7 Um nicht, im Vorgriff auf das unten Ausgeführte, zu sagen: alle. Jeder Anspruch auf Geld, also auch der (über den erhaltenen Nettolohn hinausgehende) des Arbeitnehmers auf Rente, Kranken- und sonstige Versicherungen, aber vor allem auch der des Sozialhilfeempfängers, ist ökonomisch im Grunde von den Ansprüchen eines Eigentümers von Geld- oder sonstigem Vermögen nicht zu unterscheiden.

Die in der Kapitalakkumulation sich generierende Souveränität ist unteilbar. Die globale Hegemonie der USA leitet sich aus ihr ab und beruht auf zwei Säulen: dem Dollar als Leitwährung einerseits und der Masse an Produktionskapazitäten – sowie deren technologischem Niveau –, über die der US-Staat potentiell, das heißt im Ausnahmezustand, verfügt, andererseits. Über den Souverän selbst, das Kapital als abstraktes, gesellschaftliches Verhältnis, verfügen selbstredend auch die USA nicht – denn dann wäre der Souverän nicht souverän; er lässt sich von niemandem instrumentalisieren. Theoretisch aber kann nicht von vornherein ausgeschlossen werden, dass der Souverän seinen Hegemon verschiebt, zum Beispiel nach Europa: Das ist das, wenn überhaupt, nur sehr durchsichtig verpackte Ziel der deutschen Europapolitik. Da Geld und Kapital sich politisch in Regie nicht nehmen lassen, bleibt nur eine Möglichkeit: in Europa zunächst die Säulen zu zimmern, auf denen der neue Hegemon ruhen könnte, wenn er sich denn nach Europa begeben sollte, das heißt: die deutsche (europäische) Währung in den Rang einer weltweit anerkannten Leitwährung zu erheben und die Produktionskapazitäten auf deutschem (europäischem) Staatsgebiet so auszubauen, dass sie mit den amerikanischen mithalten können.

Doch was theoretisch denkbar ist, ist praktisch nahezu ausgeschlossen; die USA werden kaum freiwillig auf ihre Hegemonie verzichten,<sup>8</sup> und nachvollziehbare Gründe dafür, warum die Kapitalakkumulation besser funktionieren sollte, wenn gerade Deutschland (Europa) den Hegemon des Souveräns verkörpert, gibt es nicht – jede historische Erfahrung erfordert das genaue Gegenteil. Man kann es, auf die aktuelle Krise bezogen, auch so ausdrücken: Mit dem Euro den Dollar als Leitwährung abzulösen hat sich als Träumerei erwiesen, was aber nicht bedeutet, dass dieser Traum, als Wahn, nicht weiterverfolgt wird. Um zeigen zu können, auf welcher Grundlage dies auch in Zukunft geschehen wird, ist auf die verfassungsrechtlich gesehen äußerst bemerkenswerte Fehlkonstruktion der EU zu verweisen,<sup>9</sup> die darin besteht, Währungshoheit und Wirtschaftspolitik in der Weise zu organisieren, dass

8 Siehe dazu den Beitrag von Florian Markl in diesem Heft, der zeigt, wie die USA unter Obama dabei sind, ihre Hegemonie zu unterminieren. Daraus folgt nicht ohne weiteres auch, dass sie bereit wären, sie an andere Staaten abzutreten.

9 Näheres dazu: siehe den Beitrag von Gerhard Scheit, *Die wirkliche Herrschaftsstruktur*, in diesem Heft.

erstere sich auf mehrere Staaten erstreckt, während für die Politik, welche die Bedingungen der Produktion, vor allem die Steuererhebung, regelt, die nationalen Parlamente dieser Staaten bestimmend bleiben.

In dieser Konstruktion sollen sich zwei Prinzipien auf einen Nenner bringen, die einander konträr gegenüber stehen: Ökonomisch gilt es, die nationalstaatlichen Barrieren aus dem Weg zu räumen, die die Kapitalakkumulation behindern, politisch geht es darum, diejenigen Fraktionen in diese Einigung einzubetten, die, aus welchen Gründen auch immer, die nationalstaatliche Selbstbestimmung, was immer sie auch darunter jeweils verstehen mögen, über alles stellen. Hierbei von einer bewussten politischen Strategie Deutschlands zur Unterwerfung Europas unter sein Diktat zu sprechen, geht, allein ökonomie-, politik- und verfassungstheoretisch gesehen, insofern an der Sache vorbei, als beide Prinzipien ja gerade in Deutschland hart aufeinandertreffen, wobei längst nicht ausgemacht werden kann, welches Lager das stärkere ist und sich durchsetzen wird. Dem widerspricht auch die Tatsache, dass dieses europäische Modell, ungeachtet seiner inneren Widersprüchlichkeit in der Frage der Souveränität, eine ungeheure Attraktivität auf vor allem die ‚ärmeren‘ Staaten ausübt: Allesamt wollen sie unter das Dach der EU und unterwerfen sich den dafür ihnen auferlegten Reformen aus freien Stücken. Natürlich locken die Subventionen und Kredite; doch diesen Lockungen liegt das Wissen, bei den meisten ist es auch nur die Intuition, zugrunde, dass anders als vermittelt über einen EU-Beitritt die Teilhabe an der weltweit sich akkumulierenden Mehrwertmasse kaum zu realisieren ist. Es ist diese eigenartige EU-Konstruktion, die diese Staaten in die globale Verwertung des Werts einbindet.<sup>10</sup> Dass Deutschland der Hauptakteur bei der Herstellung der dafür notwendigen Vermittlungen ist, kann kaum übersehen werden, wird aber in Kauf genommen.<sup>11</sup> Zumal es

10 IWF und Weltbank sind da weit weniger effektiv. Die UNO noch weniger.

11 Auch die ‚radikalsten‘ linken Politiker in den aktuell von der Krise am schärfsten betroffenen Ländern wollen auf diese Vermittlerrolle Deutschlands nicht verzichten, und warnen ihre Anhänger vor allzu antideutschen Ressentiments: sie konzentrieren sich ganz auf die Kritik der von der EU als Ganzer eingeforderten Sparpolitik. Damit, dass sie Deutschland vor verkürzter Kritik schützen, ohne eine angemessene zu formulieren, hintertreiben sie aber eine Kritik deutschen Hegemoniestrebens. Doch das ist man von der Linken, seit es sie gibt, derart gewohnt, dass man es schon fast leid ist, ständig darauf hinweisen zu müssen: im Antiamerikanismus ist die weltweite Linke mit den Deutschen stets einer Meinung.

doch gerade diese Konstruktion zu sein scheint, die das Überhandnehmen des deutschen Einflusses in der EU verhindert – eine Einschätzung, der Evidenz nicht abgesprochen werden kann. Währungs- und Wirtschaftspolitik in der Gesamt-EU sind dem unmittelbaren deutschen Einfluss tatsächlich entzogen – daran führt erst einmal kein Weg vorbei.<sup>12</sup> Wäre dem anders, dann hätte es kaum zu überhaupt einem Prozess der europäischen Einigung kommen können.

Der Unfähigkeit, die deutsche Hegemonie in Europa begrifflich präzise zu erfassen, liegt dasselbe Defizit zugrunde, das nahezu die gesamte bisherige Kritik des Kapitals auszeichnet: Alle tagespolitischen Fragen, alle wirtschaftspolitischen und ökonomietheoretischen Debatten bis hin zu den Diskussionen um verfassungsrechtliche Grundlagen erreichen den Souverän kapitalistischer Vergesellschaftung nicht. Nur von ihm aus ist zu erkennen, dass in Europa die Währung, die auf deutschem Staatsgebiet in Geltung gesetzt ist, Leitwährung aller Währungen in den anderen EU-Staaten ist: Ob sie nun denselben Namen (zur Zeit Euro) tragen oder nicht, spielt keine wirklich entscheidende Rolle – so wenig wie die Auslagerung der Währungshoheit aus dem Staat (ob national oder international) dem wirklichen Souverän etwas anhaben kann. Das Gleiche gilt für die Produktionskapazitäten, wie sie auf deutschem Territorium konzentriert sind: sie bilden für die anderen EU-Staaten das Maß aller Dinge.<sup>13</sup> Deutschland ist in Europa, in gleicher Weise wie die USA in globaler Hinsicht, Hegemon, aber eben nur einer sozusagen zweiter Klasse, weil ja die Hegemonie der USA – im Einklang mit dem Souverän – die Welt umfasst, die deutsche ‚nur‘ Europa. Zweitklassig ist dieser europäische Hegemon besonders deshalb, weil er sich aus der ihm übergeordneten nicht einfach ausklinken kann,<sup>14</sup>

12 Aus der Perspektive funktionierender Kapitalakkumulation sind die Forderungen nach internationaler Wettbewerbsfähigkeit, auch wenn sie von Deutschen an die Unternehmen anderer Staaten gerichtet werden, nicht von vornherein, wie man auf den ersten Blick zu unterstellen geneigt ist, nur Heuchelei (was für ein Interesse sollten Deutsche haben, sich Konkurrenten andernorts heranzuziehen?), sondern rational. Denn, auf einen kurzen Nenner gebracht: je schärfer die Konkurrenz, umso höher die Chancen auf eine ungebrochene, sich potenzierende Fortsetzung der Kapitalakkumulation.

13 Großbritannien muss hier ausgenommen werden. Dessen Rolle im Verhältnis Europas zu den USA wäre eine eigene Abhandlung wert.

14 Er kann sich somit auch von den Krisen der Kapitalakkumulation nicht abkoppeln, die in den USA meist ihren Ausgang nehmen und dort eine besondere Virulenz zeigen. Den Amerikanern aber die Verursachung dieser Krisen in die Schu-

würde das doch zumindest teilweise den Verlust der Partizipation an der Verteilung des nur global, meta-staatlich, zu produzierenden relativen Mehrwerts bedeuten. Was nicht ist, das aber kann noch werden – so funktioniert deutsche Ideologie seit je.

Wie jeder Wahn, so ist auch der deutsche doppelt bestimmt: Er verfolgt Ziele, die unreal sind – die Kapitalsouveränität politisch in Regie nehmen zu wollen, ist ein solches –, und zugleich, indem er sich auslebt, gestaltet er Realität. Die (realen wie potentiellen) Produktionskapazitäten in Deutschland sind weltweit in jeder Hinsicht konkurrenzfähig, gerade was das von ihnen ausgehende (auch unmittelbar militärische) Zerstörungspotential<sup>15</sup> betrifft. Dafür, dass das auch so bleibt, sorgen unter anderem die Exportoffensiven, die das Streben nach einer ausgeglichenen Leistungsbilanz hintanstellen. So tiefgreifend auch Deutschland von einer x-beliebigen Krise erfasst werden mag, den Neustart nach ihrem Durchstehen kann es mit guten Aussichten darauf in Angriff nehmen, danach besser dazustehen als zuvor. In Europa hat kaum ein anderer Staat das Potential, eine ökonomische Krise unbeschadet zu überstehen und im Resultat in gestärkte Hegemonie umzumünzen. Den meisten anderen bleibt, wenn alle ‚Rettungsschirme‘ versagen, kaum mehr als ein Bankrott, der auch das Tafelsilber schluckt, welches nach den vielen Sparmaßnahmen übrig geblieben ist.

Um sich eine Vorstellung machen zu können, worum es am logischen Ende dieser Entwicklung geht, sei angenommen, es fände keine relative Mehrwertproduktion mehr statt, die Kapitalakkumulation wäre also weltweit stillgestellt. Dann kommt, um Mehrwert weiterhin akkumulieren zu können, alles darauf an, welcher Staat den längeren Atem besitzt, mit seinen Kapazitäten die der anderen ohne Rücksicht auf eine ökonomisch begründbare Rationalität vom Markt verschwinden zu lassen oder gar mittels Erpressung auszuschalten beziehungsweise sich einzuverleiben. Der Weltmarkt, der hinter dem Rücken der Akteure regelt, welche Betriebe produktiv sind, und welche, aus der Sicht produktivstmöglicher Verwertung, unnötige

he zu schieben, statt der Kapitalakkumulation selbst, das ist wieder typisch deutsche Ideologie, die Deutschland für die Rolle des ‚wahren‘ Hegemons im Spiel halten will.

15 Hier wäre an den ‚Begriff‘ von der ‚Zerstörung als Produktivkraft‘ zu erinnern, den man theoretisch – positiv gesetzt, als Voraussetzung von Kapitalakkumulation – auf Schumpeters „schöpferische Zerstörung“ zurückführen mag, aber dabei nicht vergessen sollte, dass dieser, als Unbegriff der Vernichtung, in Deutschland unmittelbar praktisch aufgefasst wird.

Kosten verursachen, viele jedenfalls aus. Das Geld spielt in den Außenbeziehungen kaum noch eine Rolle, es ist, innen wie außen, der Politik untergeordnet. Die Welt ginge zur reinen Gebrauchswertproduktion über – und Waffen haben in einer solchen den allerhöchsten. Kurz: die Logik des Kapitals wird als Logik des Krieges praktiziert.

### Zur Dynamik deutscher Außenhandelspolitik

Die deutsche Politik unternimmt das Nächstliegende: sie greift nach den Strohhalmen, die den Ausbruch der anstehenden Entwertung des überflüssigen, das heißt: nicht in Kapital verwandelbaren Geldes, verzögern, um in der gewonnenen Zeit abzuwarten, ob sich nicht doch noch alles wie von selbst regelt. Sie setzt zunächst alle ihr zur Verfügung stehenden Mittel ein, das Vertrauen der Geldanleger – das A und O einer jeden Politik – in seine Stabilitätspolitik zu rechtfertigen und zu stärken. Denn diese Geldanleger – je weniger Geld sie wo auch immer angelegt haben, umso mehr – sehen sich, nicht ohne Grund, vor einem Zerfall des Geldwerts stehen (in dem sich allerdings ‚nur‘ empirisch realisieren würde, was real längst der Fall ist), in dessen Verlauf sie ihre mühsam angesammelten Ersparnisse, oder auch ‚Reichtümer‘, zu verlieren drohen.

Die Basis, auf der Deutschland dieses Vertrauen akquiriert, ist, anders als in den USA, sein besonderer, zweifellos historisch bedingter Begriff von Einheit, wie er in seinen Institutionen verankert ist und von seiner Ideologie gedeckt wird. Philosophisch ist Einheit auf deutsch als ‚Mangel an Sein‘ bestimmt, was politisch heißt: die deutsche Souveränität ist immer als erst noch zu verwirklichende gedacht – ein Gedanke, auf den ein politisch bewusster Amerikaner (Brite oder Franzose) gar nicht erst kommen kann. Getragen wird dieser Einheitsgedanke von einer, natürlich von deutschem Gebiet ausgehenden Kernbewegung (besonders während der letzten Jahrzehnte ist das die Einigung Europas), um die sich eine Vielzahl kleinerer Einheiten scharf, die gegeneinander konkurrieren und dabei um ihre politische Autonomie zutiefst besorgt sind, aber für sich weder die Mittel haben noch überhaupt die Absicht, dem von Deutschland ausgehenden Souveränitätsgedanken etwas entgegenzusetzen.<sup>16</sup>

16 Zu verweisen wäre hier auf die ja durchaus vernünftige Kritik großer Teile der Linken an der deutschen Jugoslawienpolitik in den 1990er Jahren, an die sich mittlerweile aber kaum noch jemand von der heutigen Linken erinnert, wenn es um die Europapolitik Deutschlands geht. Oder an die

Die von diesem Grundgedanken getragene Politik läuft darauf hinaus, allen Eigentümern zu versichern, dass ihre Ansprüche im Euro am besten aufgehoben sind, weil der deutsche Staat – der, und dessen kann man sich gewiss sein, nie in einen europäischen Zentralstaat aufzugehen bereit sein wird – die Geldwertstabilität um ihrer selbst willen zum höchsten Ziel seiner Politik erklärt hat und bedingungslos darauf besteht, dass Schulden stets vertragsgemäß zurückzuzahlen sind. Materiell untermauert wird dieses politische Programm, indem, koste es, was es wolle, so viel Produktionskapazitäten wie irgend möglich in Deutschland konzentriert werden (und bleiben), auch wenn dies das allseits geforderte Postulat freien internationalen Wettbewerbs unterläuft<sup>17</sup> und zudem eine neue Dynamik in Gang setzt: die in Deutschland produzierten Waren mit allen, also, zur Not, auch wettbewerbswidrigen Mitteln, in alle Welt exportieren zu müssen.<sup>18</sup>

Die Staaten, in die Deutschland exportiert, müssen die Waren auch in Euro (oder sonst einer konvertiblen Währung) bezahlen können, was heißt: sie müssten ‚eigentlich‘ mindestens ebenso viele Waren exportieren, wie sie aus Deutschland importieren; Außenhandel ist nun einmal, wenn er funktioniert, ein Nullsummenspiel.<sup>19</sup> Die Varianten, mit denen die deutsche Außenpolitik dieses Spiel unterläuft, um sich seine Exportorientierung leisten zu können, sind zu zahlreich, als dass sie hier wiedergegeben werden können.<sup>20</sup> Anhand der Konstruktion der EU allerdings

Politik Deutschlands in der UNO und seine Stellung zum Völkerrecht, an der sich im Grunde seit mehr als hundert Jahren rein gar nichts geändert hat, und die immer mit breiterer Unterstützung seitens dieser Linken rechnen konnte.

17 Anders als in den USA, deren Binnenmarkt mit dem deutschen (trotz oder gerade wegen der EU) kaum zu vergleichen ist.

18 Bezug genommen wird hier auf die Faschismustheorie Alfred Sohn-Rethels, die auch unter Marxisten nur am Rande eine Rolle spielt, obwohl gerade er als einziger wohl gezeigt hat, worin der innere Zusammenhang von kapitalistischer Produktionsweise und Nationalsozialismus auch in einem engen ökonomischen Sinn besteht: Indem dieser glaubhaft versichern konnte, einzig in der Lage zu sein, den vorhandenen Produktionskapazitäten einen Gebrauchswert zu verschaffen, wurde ihm auch von dieser Seite (den ökonomischen ‚Experten‘ würde man heute sagen) der Weg zur Macht geebnet. Dass damit das Pferd zum Reiter gemacht wurde, das wollen weder Ökonomen noch Marxisten verstehen.

19 Der Handel zwischen den Staaten der EU ist und bleibt ein Außenhandel – zumindest so lange, bis es ein europäisches Parlament mit einer Steuerhoheit über alle EU-Länder gibt.

20 Die Entwicklungshilfe ist da nur ein kleines, auch von anderen Staaten im selben Sinn verwendetes, aber prägnantes Beispiel.

lässt sich demonstrieren, wie es Deutschland gelungen ist, eine Reihe dieser Varianten zu institutionalisieren. Die Lieferung von Panzern an Griechenland ist dafür das beste und bekannteste Beispiel: Ökonomisch betrachtet kosten diese Panzer Griechenland keinen Cent. Denn das, was der griechische Staat dafür bezahlt, hat er, auf welchem verschlungenen Wege auch immer, aber jedenfalls aus EU-Kassen, erhalten, das heißt entweder als Subvention geschenkt oder als Kredit bewilligt bekommen. Könnte man diese Geldtransfers empirisch zurückverfolgen, würde man sehen, dass Deutschland diese Panzer im Grunde aus seiner Staatskasse finanziert hat.<sup>21</sup>

Als besonderer Clou wäre hervorzuheben, dass dann, wenn ein Staat wie Griechenland seine Importe aus Deutschland (neben Waffen etwa auch von deutschen Firmen ausgeführte Investitionen in die Infrastruktur) mit Krediten<sup>22</sup> finanziert hat, letztlich die ökonomisch überflüssigen Produktionskapazitäten in Deutschland aus der Mehrwertmasse finanzieren musste,<sup>23</sup> die von den wenigen Unternehmen auf seinem Gebiet

21 In aller Deutlichkeit: die Panzer selbst spielen überhaupt keine Rolle, damit können die Griechen anfangen, was immer sie wollen (wenn sie damit Krieg gegen die Türkei führen oder sie für die Aufstandsbekämpfung im Inneren einsetzen, gibt es zwar politischen Ärger, aber der hat nichts mit diesen ökonomischen Prozessen zu tun), es geht allein um die Aufrechterhaltung der Produktionskapazitäten für diese Panzer in Deutschland; jenseits ökonomischer, über den Weltmarkt vermittelter Rationalität – denn diese Panzer könnten woanders höchstwahrscheinlich produktiver als in Deutschland produziert werden.

22 Von welcher Bank aus welchem Staat auch immer: irgendwie und irgendwann steht diesen Schulden, wenn sie Waren betreffen, die in Deutschland produziert worden sind, der deutsche Staat als Gläubiger gegenüber. Deutschland kassiert auf diesem Wege natürlich nicht zwei Mal (einmal die Unternehmen für die von ihnen gelieferten Waren, und ein anderes Mal der Staat als Empfänger der Kredittilgungen, wie man zu polemisieren versucht sein könnte), aber ökonomisch läuft dies darauf hinaus, dass sich der deutsche Staat auf diese Weise seine Produktionskapazitäten (nicht die Waren selbst natürlich) vom Ausland finanzieren lässt. Das machen die USA allerdings genauso, diese Möglichkeit zu haben, macht den entscheidenden Vorteil von Hegemonie aus. Aber wohlgemerkt: damit macht man keinerlei Zusatz-Profit, sondern schlägt aus diesen Operationen einen *politischen* Mehrwert heraus: allein um den geht es. Dasselbe gilt für die Währung, die als Leitwährung anerkannt ist, was die Möglichkeit betrifft, Schulden zu machen.

23 Die Schulden, die Griechenland und die anderen europäischen ‚Wackelkandidaten‘ jetzt nicht mehr zurückzahlen können, sind zu einem Großteil auf Geld zurückzuführen, mit dem Deutschland sich solcherart Kapazitäten hat finanzieren lassen. Eigentlich überflüssig zu erwähnen, dass die deutsche Politik dabei in den Gewerkschaften und der Linken ihre verlässlichsten Bündnispartner hat.



erwirtschaftet wurde, die auf dem Weltmarkt konkurrenzfähig sind.<sup>24</sup> Denn nur die wenigsten Staaten, besonders wenn sie nicht in der EU sind, können in dem Maße wie Deutschland auf das eine Anlage suchende Geld im Finanzsektor zur Finanzierung ihrer Ausgaben zurückgreifen – dieses Geld wandert nur selten in die Kassen von Staaten mit einer nicht durchgehend konkurrenzfähigen Warenproduktion.

Die deutsche Praxis ist keinesfalls Resultat bewusster Strategie, sondern institutionell in deutscher Politik und Ideologie verankert und reizt ‚nur‘ die gegebenen Möglichkeiten kapitalistischer Produktionsweise aus – weshalb sie sich weltweit als durchaus rational, als Verfolg legitimer Interessen, darstellen kann. Doch in der deutschen Außenhandelspolitik bilden das angesichts des Weltmarktes wahnhaftige Streben nach politischer und ökonomischer Autarkie, zu verstehen als Herstellung der Voraussetzungen für die Rolle eines Hegemons, bei gleichzeitig verfolgten Exportoffensiven, weiterhin die zwei Seiten derselben volkstaatlichen Medaille.

Besonders den Geldeigentümern aus Staaten mit nachholender Entwicklung – von denen bekanntlich einige Einzelne (Personen wie Staaten) ungeheuer viel Geld akkumulieren, das sich in ihren Staaten allerdings nicht in Kapital verwandeln kann – und deren

24 So betrachtet findet tatsächlich etwas wie ein, von mir aus: neokolonialistischer Mehrwerttransfer von armen Staaten in die reichen statt. Aber wie soll man den messen, geschweige moralisch bewerten? Wenn man diesen Transfer zum Ausgangspunkt seiner Kritik macht, heißt das nichts anderes, als dass alles in bester Ordnung wäre, wenn denn dieser nicht stattfinden würde. Was offensichtlich nur als grober Unfug bezeichnet werden kann, ganz abgesehen davon, dass man damit die offenen Türen der Globalisierungsverfechter, also der Vertreter der reinen Lehre des Freihandels einrennt, will man nicht den Volksstaat propagieren. In diese Aporie verfangt sich früher oder später jede ‚Globalisierungskritik‘, jede Kritik eines ‚Neokolonialismus‘ wie jeder Antiimperialismus von vornherein.

Vergleichen kann man diesen Mehrwerttransfer mit einem Kredit an einen Hartz-IV-Empfänger für eine Luxuskarosse. Kommt dieser Kredit nicht von einem Mafiosi, sondern einer Bank, dann kann man sagen: die Bank ist selber schuld, wenn sie ihr Geld nicht zurückbekommt. Das Luxusauto, falls es sich noch im Besitz des Schuldners befindet, kann sie ja in Beschlag nehmen – und damit hat sich dann die Sache. Im Verhältnis zwischen Staaten ist das anders, zweifellos mafioser: Hier besteht der einzige Nutznießer des Kredits, der Kreditgeber, auf Rückzahlung aus marktwirtschaftlich korrekt ‚verdientem‘ Geld (also vergleichbar einem Arbeitnehmer, der aus seinem Lohn den Kredit für die Luxusjacht seines Arbeitgebers tilgt). Aber das liegt in der Logik des Kapitals, also einer Logik, gegen die gerade der Arbeitnehmer rein gar nichts einzuwenden hat, denn er lebt mit dem ihm verbleibenden Geld von ihr.

politischen Repräsentanten gegenüber lautet Deutschlands Frohe Botschaft: Es lässt eine Entwertung ihres Geldes, sofern es in Euro angelegt ist, nicht zu.<sup>25</sup> An allen Fronten, an denen eine derartige Entwertung stattfinden könnte, steuert es gegen: an der Inflationsfront sowieso, aber auch an der Arbeitsfront: keine Produktionskapazität, keine Investition, kein Humankapital<sup>26</sup> wird entwertet, so sehr der Markt danach auch verlangt.<sup>27</sup> Besonders dramatisch geht es zur Zeit ja an der Schuldenfront zu: mit welchen Tricks auch immer, Schulden werden bezahlt und Banken gerettet, auf dass die Geldeigentümer weiterhin der Illusion anhängen können, die Banken könnten ihnen, bei Bedarf und je nach Vertrag, ihr Geld jederzeit zurück (oder aus-) zahlen, womit sie dann Waren zu den aktuell geltenden Preisen auch in Zukunft kaufen könnten. Und, besonders wichtig: Auch die vereinbarten Zinsen werden natürlich bezahlt – aus welcher Kasse auch immer.

Die Spatzen pfeifen es von den Dächern: die allseits berüchtigte deutsche Sparpolitik – die, wie es sich für einen Deutschen gehört, natürlich verrechtlicht und in Fiskalpakten fixiert gehört – ist kontraproduktiv. Aber die Propaganda für sie ist aus deutscher Sicht alternativlos, denn die Spielräume für die Verwertung von Kreditgeld, ansonsten das Mittel der Wahl zur Zementierung hegemonialer Überlegenheit, sind, wie jeder weiß, weitestgehend ausgeschöpft. Jede Abweichung vom Sparen um des Sparens willen droht, es sich mit den Anlegern zu verscherzen – die Radikalität in der Propagierung seiner Sparpolitik ist die entscheidende Trumpfkarte, die Deutschland gegenüber seinen Konkurrenten um Geldanlagen ins Spiel bringen kann. Dies nicht ohne innere Berechtigung: jeder Staat, vor die Wahl gestellt, entweder der Inflation freien Lauf zu lassen oder aber ‚den Staatshaushalt zu konsolidieren‘, entscheidet sich, heutzutage,<sup>28</sup> für letzteres.

25 Diese Geldeigentümer wissen: auf die Deutschen ist Verlass. Sie haben schon einmal zwei Weltkriege geführt, schon einmal die europäischen Juden vernichtet, um zu beweisen, wie ernst es ihnen mit ihrer Stabilitätspolitik ist.

26 Dieser Begriff trifft den Sachverhalt, um den es geht, genau: er ist ein anderer Ausdruck für das, was Marx das ‚variable Kapital‘ nannte.

27 Natürlich gibt es auch in Deutschland Pleiten. Unternehmen wie Schlecker zu retten ist auch den deutschen Experten eine Absurdität. Sehr viel wichtiger sind die Unternehmen, in denen die Technologien und Kapazitäten generiert werden (zu denen natürlich auch Opel nicht unbedingt zählt), auf die die deutsche Politik setzt. Und die werden unterstützt meist schon lange bevor irgendjemand auch nur auf die Idee kommen könnte, sie wären auf dem Weltmarkt nicht mehr wettbewerbsfähig.

Die Kürzung der Ausgaben für Staatsbedienstete, oder der Arbeitskosten insgesamt, wirkt bei den Lohnempfängern wie eine Inflation – sie bekommen für ihr Geld weniger Waren –, lässt aber die Geldeigentümer ungeschoren, was bei einer ‚richtigen‘ Inflation naturgemäß nicht der Fall wäre. Dies befriedigt und beruhigt die Eigentümer, stärkt ihr Vertrauen und von ihm – so irrational das auch ist – sind diese Staaten weit abhängiger als von der Zufriedenheit der Arbeitnehmer in ihrem Land, zumal gerade diese erst recht auf dieses Vertrauen angewiesen sind.

Kein Geheimnis ist auch, dass das Sparen das Krisenpotential nicht abbaut, sondern das sowieso schon überflüssige Geld um das eingesparte vermehrt. Das Ideal jeder Sparpolitik, das Gesparte von unproduktiven Sektoren in produktive zu verschieben, und auf die ersehnten, so genannten Multiplikatoreffekte zu hoffen, hat sich längst als Illusion, bestenfalls als Lotteriespiel erwiesen. Das kann anders auch nicht sein, denn es gibt überhaupt keinen vernünftigen Grund für die Annahme, warum der Staat besser wissen könne als die Verwalter der Privatvermögen, also die dafür bezahlten Experten im Finanzsektor, wo Geld wie am produktivsten angelegt werden kann. Zu allem Überfluss setzen dieselben Casinoplayer, die nicht müde werden, den Staat aufzufordern, seine Ausgaben zu kürzen, das gesparte Geld spekulativ gegen genau die ein, die diese Sparpolitik am rigidesten befolgen,<sup>29</sup> denn sie wissen am besten: ein Staat kann sich, angesichts der Masse des heute keine profitable Anlage findenden Geldes, nur noch kaputt sparen. Auch bei der jetzigen Spekulation gegen den Euro geht es, wie in jeder Spekulation, nur um eines: dafür zu sorgen, dass als erstes das Geld der anderen, und vom eigenen möglichst wenig, den Bach runtergeht.<sup>30</sup>

28 Das war früher etwas anders, und viele heute wollen auf dieses ‚Früher‘ zurückgreifen. Da konnte man noch mit der Inflationierung von Geld Politik machen. Heute hätte auch nur der Anschein einer solchen Politik zur Folge, dass sofort jeder Zustrom von Geld in diesen Staat versiegen würde.

29 Zu ihnen gehört Deutschland nicht; wie die USA kann diese Nation es sich leisten, Prinzipien als absolut geltende zu propagieren, in der eigenen Praxis aber zu relativieren.

30 Seltsam, dass in einer Gesellschaft, in der jede Form von Glücksspiel hoch im Kurs steht, es, wenn Banker es betreiben, so verteuft wird. Auch unter ihnen wandert Spielgeld nur von einer Hand in andere. (Eigentümern, die das mit ‚ihrem‘ Geld nicht machen lassen wollen, steht es jederzeit frei, sich daran nicht zu beteiligen.) Es ist sachlich falsch, um nicht zu sagen: Volksverdummung, zu behaupten, die Verselbständigung des Geldmarktes und die Gier der Spekulanten führe den Niedergang der Wirtschaft herbei. Das ‚Geld‘, das hier unter den verschiedensten Finanzinstituten hin und her geschoben

So kommt es, wie es kommen muss: Die deutsche Stabilitätspolitik kann auf längere Sicht nur funktionieren, wenn ‚zur Not‘ alle Grundsätze über Bord geworfen werden, aufgrund derer sie betrieben worden ist. Diese Zweigleisigkeit, die zutiefst im deutschen Rechtsverständnis angelegt ist,<sup>31</sup> steht, ökonomisch transformiert, als Drohung über allen Finanzjongleuren, Spekulanten und sonstigen Kasinobetreibern immer mit im Raum: wir drücken das für die Stabilitätssicherung (Schuldentilgung, Zinszahlungen usw.) notwendige Geld auch einfach nach, für wie viele Billionen man dafür auch Bürgschaften übernehmen muss – denn wir sind im Besitz der politischen Macht, jeden Krieg gegen die weltweite Spekulation überstehen zu können. Ob Deutschland dazu wirklich in der Lage ist, kann heute keiner wissen, ist aber zu befürchten. Bisher erfüllt diese Drohung jedenfalls ihren Zweck.<sup>32</sup>

### Logik des Krieges

Der entscheidende Interessengegensatz in der Gesellschaft besteht somit nicht zwischen Kapitalisten und Arbeitern, diese Zeiten sind lange vorbei, wenn sie je existierten,<sup>33</sup> sondern zwischen Geldeigentümern, also den Staatsbürgern, und ihrem eigenen Staat, ein Gegensatz, der offen allerdings nur selten zum Austrag

wird, dauernd die Besitzer wechselt, von dem einen verloren, um von einem anderen gewonnen zu werden, steckt nicht in der Krise und verursacht sie erst recht nicht. Im Gegenteil: So lange es Spielgeld bleibt, geht von ihm keine Gefahr aus. Nicht dessen Besitzer, sondern dessen Eigentümer sind das Problem. 31 In diesem geht es um die möglichst totale Verrechtlichung aller sozialen Beziehungen, um alle Ausnahmen auszuschließen einerseits, verbunden aber mit der Drohung an alle, die sich dieser Verrechtlichung widersetzen (oder von vornherein von ihr ausgeschlossen sind), genau diesen Ausnahmezustand ihnen gegenüber herzustellen, andererseits. Näheres ist beim Hausjuristen der Nazis, Carl Schmitt, nachzulesen.

32 Was die USA permanent praktizieren: das ständige ‚Nachschießen‘ von Geld, also die Erhebung der Ausnahme zur Normalität, bleibt in Deutschland die Drohung mit dem Ausnahmezustand. Der letzte ‚Gipfel 2012‘ der G 20 in Mexiko lieferte ein Beispiel dafür, wie offen dieser Kampf um Hegemonie mittlerweile ausgetragen wird.

33 Zur Erinnerung: Auch Marx hat nie behauptet, dass der Klassenkampf zwischen Kapitalisten und Arbeitern das Kapital überwinde, denn das hieße ja, dass das variable Kapital zum fixen in Widerspruch stünde, wo doch in Wirklichkeit beide Kapitalien unauflöslich voneinander abhängig, besser: als Kapital dasselbe (in ihrer Nicht-Identität) sind. Sondern er ging davon aus, dass das Kapital, beziehungsweise die Kapitalisten und ihr Staat, das überflüssig gewordene Arbeitskraftpotential weder ernähren können noch wollen. Dieses Potential sei, und das: bevor es ins Lumpenproletariat absinke, *gezwungen*, wenn es überleben will, die Produktion in seine Regie zu nehmen. Dieser Zwang ist beim Proletariat aber nie angekommen.

kommt – und aktuell bezeichnenderweise weder in der Politik noch den Medien auch nur angedeutet wird. Für die Eigentümer stellvertretend geführt wird ja dieser Kampf gegen den Staat vor allem von den Verwaltern ihrer Titel, also den verschiedensten Institutionen im Finanzsektor. Die Eigentumstitel selbst werden als Problem völlig ausgeblendet – kein Staat wagt es zur Zeit, diese in Frage zu stellen –, sondern es geht allseits allein um deren in Geld transformierte Form: Und an den Orten, in denen diese Verwandlung geschieht, kann der Staat sehr wohl auch zu Ungunsten der Geldeigentümer politisch intervenieren und macht das durchaus. Doch zugleich übersetzt sich damit in diesen Orten dieser verdrängte Interessengegensatz – durch alle Fraktionen und Interessen hindurch – ins Ressentiment, in Freund-/Feind-Bestimmungen, in den Hass auf die Vermittler.

Entsprechend verhält es sich mit der anderen Seite des Geldes. Hier ist das Eigentum an den Produktionsmitteln die entscheidende Größe. Dass diese sich in privaten Händen (oder in denen nicht-staatlicher Institutionen) befinden, entspricht dem Wesen des Geldeigentums wie, in ideeller Hinsicht, nur noch die Menschenrechte, weswegen gerade das Recht auf Eigentum an Produktionsmitteln als das wertvollste aller Menschenrechte gilt, von dem alle anderen ihren Ausgang nehmen.<sup>34</sup> Aber der Staat könnte, wenn er denn wollte,<sup>35</sup> sich die Produktionsmittel aneignen – daran hindern könnte ihn in diesem Fall nur der Verlust der politischen Legitimation im Inneren oder ein anderer, ihm militärisch überlegener Staat.

In einem Ausnahmezustand, der solche Praktiken ermöglicht, befinden wir uns aktuell in Deutschland nicht. Bis jetzt wird nichts anderes getan, als das überflüssige Geld permanent um ebenso überflüssiges zu vermehren, statt, obwohl ökonomisch unbedingt notwendig, es zu entwerten.<sup>36</sup> Es erscheint in der Summe, da in Europa

34 Die Verweigerung dieses Rechts galt zu Zeiten des Kalten Kriegs im Westen als der zentrale und allseits akzeptierte Kriegsgrund. Seitdem muss sich bekanntlich die US-Regierung diese Gründe mühsam zurechtbasteln, wie gerechtfertigt die geführten Kriege (Afghanistan, Irak) in der Sache auch immer gewesen sind. Was aktuell den Iran betrifft, zeigt sich überdeutlich, wie wenig bei Geldeigentümern andere Gründe als die, ihnen die freie Verfügung über ihr Geld zu sichern und zu verschaffen, zählen.

35 Dafür braucht er natürlich auch wieder sehr ‚gute‘ Gründe; ohne die Erklärung des Ausnahmezustands, der die Geldeigentümer vor die Wahl stellt, alles zu verlieren oder zumindest einen Teil retten zu können, wird kein Staat diesen Willen tatsächlich aufbringen können.

36 Was aber nur dann wirklich etwas zur Problemlösung beiträgt, wenn zugleich die dahinter stehenden Titel mit

mit Deutschland ein Staat die Werthaltigkeit dieses Geldes verbürgt, dem Krisen sein Gewaltmonopol kaum streitig machen können, weiterhin als wirkliches Geld – obwohl es sich zum Großteil eindeutig um politisches, was heißt: keiner Marktkontrolle unterliegendes handelt.<sup>37</sup> Was bleibt den Geldanlegern übrig? Dem deutschen ‚Argument‘, jede Krise aussitzen zu können, kann letztlich kein Investmentfonds, keine Bank mit noch so viel Spekulationsgeld im Hintergrund auf Dauer wirklich etwas entgegen setzen.<sup>38</sup> Irgendwann sind genug von ihnen überzeugt und vertrauen dieser Politik, in der Hoffnung, dass sich der ins Unendliche wachsende Geldüberfluss irgendwohin verflüchtigt, aber, nicht zuletzt dank der deutschen Politik, diese Verflüchtigung nur das Geld anderer trifft.

Was im Verlauf dieses Aussitzens der Krise aus der EU werden wird, kann Deutschland gleichgültig sein. Ob es zu einer Stärkung der politischen Einheit kommt oder ihren Zerfall: es dürfte in beiden Fällen – wie in allen früheren Krisen ja auch schon – der Gewinner sein. Festzuhalten ist jedenfalls: die Logik des Kapitals gibt den Staaten zwar die Krise selbst, nicht aber die Politik zu ihrer Überwindung vor. Der Staat ist in der Wahl seiner Mittel unaufhebbar autonom und das Gefährlichste ist: er kann die Ökonomie in seine Regie nehmen,<sup>39</sup> nämlich immer dann, wenn – und dort, wo – die Kapitalakkumulation ihre Dynamik verliert und die darin sich generierende Souveränität zur Debatte steht. Gelingt es, diese auszuschalten und volksstaatlich zu

entwertet werden – und das macht diese Entwertung zu einem politisch anders als mit kriegerischen Mitteln kaum lösbaren Problem. Um die Sache in Bezug auf den berühmten Selbstwiderspruch des Kapitals, wie er in der aktuellen Krise erscheint, auf den Punkt zu bringen: Er besteht darin, dass jeder, der Geld hat, es vermehren will und vermehren wollen muss, sonst funktioniert die Kapitalakkumulation nicht, und gleichzeitig dafür Sorge tragen müsste, es zu vermindern, weil er sonst bald ohne alles Geld dazustehen droht.

37 Dieses Geld kommt dem Finanzsektor durch einfache Überschreibung zu, es erscheint als ‚gedecktes‘, obwohl ihm kein Austauschprozess (noch nicht einmal vergleichbar dem zwischen Geld und Geld – wie von den Banken untereinander praktiziert) zugrunde liegt, sondern im Gegenteil, allein politische Gewalt (auch wenn man diese Sparrzwang nennt), die in einem (Markt-) Tausch (auf dem aber jede Theorie von ‚gedecktem‘ Geld beruht) nichts zu suchen hat. Spätestens hier ist die Basis einer jeden Geldtheorie, egal ob richtig oder falsch, verlassen.

38 Das könnte nur ein anderer Staat, der dasselbe vorhat: aber das bedeutete im Grunde Krieg.

39 Anders, autoritativ abgesichert: das Kapital kann sich auf seiner eigenen Grundlage aufheben. Ohne sie zu verlassen, wie hinzugefügt werden sollte.

substituieren, befindet sich die Gesellschaft in keiner Krise, sondern in der Katastrophe.

Wie Kapital und Staat, so sind die Logik des Kapitals und die Logik des Krieges die zwei Seiten einer Einheit, in der es um die Verteilung der weltweit produzierten Mehrwertmasse geht. Dieser ‚Kuchen‘ wird gesellschaftlich produziert, das heißt, keine Person, wie – und ob überhaupt – sie an dessen Produktion in welcher Weise auch immer beteiligt war, kann vernünftig begründete Ansprüche auf Anteile an ihm anmelden. Aber genau das, einen persönlichen Anspruch auf Einkommen zu haben, für dessen Erzielung man – außerhalb rechtlich, also politisch begründeter Ansprüche – keine Leistung vorweisen kann und muss,<sup>40</sup> ist das unverzichtbare, aber auf ihrer Basis vernünftig nicht zu rechtfertigende Grundprinzip kapitalistischer Vergesellschaftung.<sup>41</sup> Daraus folgt: ein Unterschied zwischen Geldeigentümern und Sozialhilfeempfängern existiert ökonomisch nicht. Beide werden – wie ansonsten nur noch der Staat (für den Schutz des Privateigentums vor gewaltsamer Aneignung) – aus der Mehrwertmasse bezahlt: der eine erhält aus ihr Geld für seine Titel, der andere für sein Überleben, aber dieser qualitative Unterschied (im ‚Wofür‘) steht in der Ökonomie explizit nicht zur Debatte. Es ist der Staat, der das Verhältnis der Zinsen zum Sozialgeld vermittelt und die jeweilige Höhe beeinflusst, denn er ist es, der – in anderen Zeiten als der heutigen, in der diese seine Grundfunktion ihm aus dem Ruder gelaufen ist – in seiner Steuerpolitik den Anteil an produktiv gedecktem Geld festlegt, der für Zinszahlungen zur Verfügung steht.<sup>42</sup>

40 Auch dies begründet die besondere Liebe der Bürger zu ihrem Recht, siehe den Beitrag von Christian Thalmaier in diesem Heft.

41 Die unter Marxisten übliche Formulierung von der ‚privaten Aneignung gesellschaftlich produzierten Reichtums‘ oder ähnliche unterschlagen, dass es allein um die Verteilung der Mehrwertmasse geht, also um Politik, und nicht um Resultate der Warenproduktion im allgemeinen. Und so wird eben auch ‚übersehen‘, dass die Verteilung der Mehrwertmasse nichts mit der Entlohnung von Arbeit zu tun hat – denn die hat in der Warenproduktion längst stattgefunden.

42 Politologen führen diese Diskussion unter dem Stichwort Wohlfahrtsstaat. In den USA geht es ja besonders seit dem Amtsantritt Obamas um die Frage, ob der Staat überhaupt berechtigt ist, Sozialgeld von der Mehrwertmasse abzuzweigen, und dafür nicht die Zinsempfänger *in personae* zuständig sind, indem sie einen Teil ihrer Einnahmen, nach ihrem Gutdünken, spenden. Wer hier Recht hat oder bekommen sollte, ist eine müßige Frage; sie lässt sich nur entlang konkreter Einzelfälle pragmatisch beantworten. Aber eindeutig Partei für den Staat zu nehmen, statt ihn als bloßen Vermittler anzusehen, lässt erkennen, dass man die Gefahr nicht begriffen hat, die im Ausbau

Was den gesellschaftlichen Status betrifft, gibt es allerdings einen gravierenden Unterschied zwischen demjenigen, der von Zinseinnahmen und dem, der von Sozialhilfe lebt. Dieser Status hat natürlich Einfluss auf das Selbstbewusstsein: vernünftige Gründe dafür, warum der ökonomisch Überflüssige einen weit geringeren Status genießt als der Eigentümer von Geld,<sup>43</sup> gibt es allerdings keinen einzigen. Zumal ein selbstbewusstes Auftreten gegenüber dem Staat einerseits und den Zinsempfängern andererseits die Höhe des Sozialgeldes entscheidend zu seinen Gunsten beeinflussen dürfte. Beim Sozialgeld handelt es sich in dieser Gesellschaft um solches, das aus allen anderen als vernünftigen, aber für die Kapitalreproduktion unbedingt notwendigen Gründen von vornherein definiert ist<sup>44</sup> als dasjenige Geld, das die Zinsempfänger *nicht* bekommen.<sup>45</sup> Wie der Staat politisch mit diesem Geld verfährt, ist Resultat historisch bestimmter Machtverhältnisse, folgt somit der Logik des Krieges – und ohne Selbstbewusstsein ist auch dieser Kampf um einen möglichst hohen Anteil an der Mehrwertmasse kaum erfolgreich zu führen. Entscheidender ist noch: dieser Kampf setzt eine funktionierende Verwertung des Werts unbedingt voraus, ohne sie ist er nichts als eine Bettelei um Almosen, bestenfalls.

Der Raum, den der Souverän der Logik des Krieges überlassen muss, wäre also, gerade wenn es um Sozialgeld geht, zugleich für einen Krieg gegen die Arbeit und gegen den Volksstaat zu nutzen. Deshalb gehen die Forderungen nach einem arbeitslosen Grundeinkommen oder einem ‚Bürgergeld‘ in genau die falsche Richtung. Denn sie setzen zum einen voraus, dass die Kapitalakkumulation krisenfrei funktioniert, was an sich schon unmöglich ist, und schaffen somit weder den Arbeitszwang wirklich ab<sup>46</sup> noch vermindern sie das überflüssige Geld, zum anderen steigern sie die Macht

des Sozialstaats immer auch mit angelegt ist. Da haben die Republikaner einfach Recht.

43 Zumal dieses heutzutage nur noch zu einem geringen Teil die ihm in dieser Gesellschaft zufallende Aufgabe zu erfüllen vermag, sich in Kapital zu verwandeln.

44 Diese ‚Definition‘ ist weder rational und erst recht nicht vernünftig begründbar und ihr Zustandekommen nur historisch und psychoanalytisch zu erschließen. Kurz, es geht hier um eine existenzielle, gesellschaftlich konstituierte Dimension, an die Politik und Ökonomie nicht heranreichen, und die, sozialpsychologisch transformiert, als Ressentiment gegen die ‚Schmarotzer‘ zum Austrag kommt.

45 Es sollte sich von selbst ergeben, sei aber dennoch expliziert, um falsche Assoziationen gar nicht erst aufkommen zu lassen: Eine Politik, die Zinsverbote auch nur erwägt, gibt zu erkennen, dass sie bewusst auf den totalen Volksstaat zielt.

des Volksstaats: Er entscheidet, wer das Bürgergeld in welcher Höhe bekommt und vor allem: kein Staat wird sich das Recht nehmen lassen, das Bürgergeld dann zurückzufahren, wenn nur so sichergestellt werden kann, dass Arbeiten erledigt werden, die er für unbedingt notwendig erachtet.<sup>46</sup> Das Bürgergeld schürt zudem die Illusion, als sei die Kapitalakkumulation eine zumindest potentiell friedlich ablaufen könnende Veranstaltung, sei ein Prozess, den man auf rationale oder vernünftige (oder auch nur diskursive) Gründe stützen könne.

Nicht vernünftig nutzen lässt sich die Logik des Krieges gegen die Logik des Kapitals selbst. Ein anderes Resultat als den totalen Volksstaat kann ein ‚erfolgreicher‘ Kampf gegen das automatische Subjekt nicht haben. Wer das überwinden will, muss sich Gedanken machen, wie die Ersetzung von Arbeit durch Maschinerie anders in Gang gehalten werden kann als mittels der Konkurrenz um die profitabelste Geldanlage, und ob eine Gesellschaft möglich ist, die Arbeit tendenziell abschafft, ohne für dieses höchst löbliche Unterfangen auf Geld und Staat zurückzugreifen.

46 So falsch die Gleichung ist, dass mehr Arbeit mehr Reichtum bedeute, als Ideologie lebt dieser Fehlschluss in jeder Form kapitalistischer Vergesellschaftung weiter fort und würde un-aufhebbar auch die Konflikte in Staaten mit arbeitslosem Grundeinkommen ständig von Grund auf programmieren.

47 So wie er die Pflicht, für ihn als Soldat zu sterben, ja auch nur zeitweise aussetzt.

---

Joel Naber

Es steht 99 zu eins

Antikapitalistische Zahlenmagie

„Wir sind die 99%. Wir werden aufgrund steigender Mieten aus unseren Stadtvierteln vertrieben. Wir sind gezwungen, zwischen Lebensmitteln und Miete zu wählen. Wir leiden unter der Ausbeutung unseres Planeten. Wir arbeiten lange und hart für wenig Geld und haben keine Rechte, wenn wir überhaupt Arbeit haben. Wir bekommen nichts, während das eine Prozent immer alles zu bekommen scheint. Wir sind die 99%. Es ist an der Zeit Farbe zu bekennen. Empöre dich! Zeige dich! Zeigen wir der Welt wie viele wir

sind.“ So lautet die Botschaft der Occupy-Bewegung, nachzulesen auf: [wirsinddie99prozent.tumblr.com](http://wirsinddie99prozent.tumblr.com).

Bizarrr und willkürlich klingt die merkwürdige Ratio in Prozenten. Die erste Assoziation, die sich einstellt, sind die allgegenwärtigen X-Komma-99-Auspreisungen beliebiger Waren. Die Sprache des sozialen Protests scheint mit jener der Werbung in eine so noch nicht dagewesene Symbiose getreten zu sein; nicht zufällig wurde das Occupy-Konzept von einem kanadischen Marketingprofi ausgetüftelt. Doch die Parole ist ebenso sehr das Echo einer anderen bekannten Prozentangabe, die daran erinnert, dass die Beschwörung von Zahlenverhältnissen auch eine linke Geschichte hat: Die von Greenpeace bis zu den ‚Wachstumskritikern‘ der jüngeren französischen *Décroissance*-Bewegung immer wieder gern vorgetragene Formel, dass ‚20% der Weltbevölkerung 80% der Weltressourcen‘ verbrauchten, und dass es deshalb so nicht weitergehen könne. Oder man könnte auch noch weiter zurück denken, an die ‚Zweidrittel-Gesellschaft‘, jenen Begriff, mit dem nach dem Scheitern der sozialliberalen Koalition in der BRD die ökonomischen Folgen der geistig-moralischen Wende von Sozialdemokraten kritisiert wurden.

Damit ist historisch endlich ein Fortschritt zu verzeichnen: Von der Zweidrittel-Gesellschaft über die 20:80-Welt hin zur 99:1-Community. Im Zeitraffer der Rückschau mutet die Reihe an wie ein durch Erfolgsdruck ausgelöster rasanter Preisverfall, und die Teilnahme am Protest ist ja auch tatsächlich derzeit so ‚billig‘ zu haben wie noch nie. Zugleich zeigt sie, in welchem Maße der Antikapitalismus aus sich selbst heraus danach drängt, sich in all seinen Ausdrucks- und Denkformen gerade dem, was er zu bekämpfen behauptet, mimetisch restlos anzugleichen.

An der Zweidrittelthese konnten die Sozialdemokraten nicht festhalten, weil sie ein Katastrophenszenario der sozialen Ausgrenzung war, welches erst unter der rot-grünen Regierung Wirklichkeit wurde – und sich selbst wollte man nicht kritisieren. Aber nicht nur das machte die Rede von der Zweidrittel-Gesellschaft unpopulär. Ihr Fehler war vor allem, dass sie sich in gut sozialdemokratischer Manier am nationalen Rahmen des Wohlfahrtsstaats orientierte und dass in diesem Schema – welches besagte und beklagte, dass fortan nur noch zwei Drittel aller Deutschen mit relativ gesicherten Arbeitsplätzen versorgt werden könnten, während das letzte Drittel davon dauerhaft ausgeschlossen bliebe – eine Mehrheit aufgerufen wurde, sich für die Belange einer Minderheit verantwortlich zu fühlen.

Der Siegeszug der ökologischen Weltanschauung, die die Wirtschaft als System von Kreisläufen imaginierte, die im Gleichgewicht gehalten werden müssten, ließ die sozialdemokratische Vorstellung, die noch der Idee des Fortschritts verpflichtet war, antiquiert erscheinen. 1996 verabschiedete der Bestseller *Die Globalisierungsfalle* die nationale Zweidrittelthese und verkündete die globale 20:80-Gesellschaft. Das *Greenpeace-Magazin* applaudierte in einer Rezension, „daß eine derart unkontrollierte Globalisierung zu einer 20:80-Gesellschaft führt. Ein Fünftel der Gesellschaft freut sich über steigende Einkommen, die anderen 80 Prozent werden zunehmend ärmer. Das reiche Fünftel muß sich in bewachte Ghettos zurückziehen, um seinen Reichtum zu schützen. Was hat das alles mit Umweltschutz zu tun? Sehr viel. Das durch die Globalisierung angeheizte Wirtschaftswachstum wird die natürlichen Ressourcen des Planeten wie nie zuvor beanspruchen, und die 20:80-Gesellschaft bedeutet einen Angriff auf den Mittelstand. Der Mittelstand aber ist diejenige Schicht, die das Ideal des Umweltschutzes politisch trägt und Umweltverbände wie Greenpeace unterstützt. Seine Schwächung heißt Schwächung des Umweltgedankens.“

Schon hier klingt das absurde, aber ideologische unverzichtbare Kernmotiv an, das auch die Occupy-Bewegung übernehmen wird: Das eigentliche Opfer aller der undurchschaubaren globalen Machenschaften ist – der Mittelstand. Der hatte die sozialdemokratische Zweidrittel-These nur hassen können: Die Mahnung, das abgehängte Drittel nicht zu vergessen, bedeutete für ihn nichts anderes als eine Bedrohung seines Wohlstands und seiner Sicherheit. So bediente man sich zwangsläufig der seltsamen ideologischen Vernebelungstaktik, die vermeintlich die Sache der Ärmsten der Armen vertritt und dabei doch nur sich selber meint. Die 80:20-Formel in Verbindung mit der Öko-Ideologie war die Lösung, die es erstmals einer Mehrheit erlaubte, den schwarzen Peter einer Minderheit zuzuschieben. Das Problem war nur, dass jetzt zwar eine ‚gute‘ Mehrheit geschaffen worden war – doch man gehörte selbst gar nicht zu ihr, denn durch den Einkauf der Öko-Ideologie hatte sich der gepeinigten Mittelstand zugleich jene Politik eingehandelt, die für sich in Anspruch nahm, für den ganzen Globus verantwortlich zu sein. Und von dieser Warte aus betrachtet, wusste der Mittelstand der Industrieländer leider nur zu genau, wo er sich in dem globalen 20:80-Verhältnis selbst zu verorten hatte. Irgendwie musste er sich aus dem Lager der Ausbeuter ins Lager

der Ausgebeuteten, aus dem Lager der Täter in das der Opfer hinüberstehlen.

Das 20:80-Schema entspricht historisch dem Moment, in dem der Mittelstand mithilfe der Öko-Ideologie seinen Beitritt zur radikalen Linken erklärte, die ihm bis dahin eher fremd gewesen war. Der Erfolg der Ökologie, die den Menschen schlechthin als Schädling der Natur ansah, koinzidierte mit der anschwellenden postkolonialen Selbstanklage des weißen Mannes. Diese Selbstanklage, obwohl sie den europäischen Diskurs noch heute weitgehend bestimmt, will es doch in Wirklichkeit nicht dabei belassen. Sie zieht in gut christlicher Tradition das Büßergewand über; zugleich besessen von dem nervösen Wunsch, es jemand Anderem überzustülpen, einen Schuldigen zu finden, der man nicht selber zu sein braucht. Nun endlich ist es so weit: In der neuen Version von Occupy ist es nicht mehr ein Fünftel der Weltgesellschaft, sondern eben nurmehr ein einziges Prozent, das über Gebühr Profit einstreicht und sich schuldig fühlen muss. Die Probleme der 80-zu-20-Version sind damit scheinbar gelöst: Jeder kann für sich in Anspruch nehmen, zu den 99 Prozent zu gehören, das provisorisch übergestreifte Büßergewand des weißen Mannes kann guten Gewissens wieder ausgezogen werden.

Doch auch in dieser neuesten Version wird sich ein Makel bemerkbar machen. Wenn es auch jetzt für jeden Anhänger klar ist, dass man nicht selber zu den Übeltätern gehört, sondern vielmehr sich guten Gewissens zu deren Opfern zählen darf, so wird doch vielen der Occupy-Aktivisten eines keine Ruhe lassen: Wer zum Teufel sind sie, die Finsterlinge des bösen einen Prozents? Alle, die an der Börse Geschäfte machen? Das bin ich am Ende gar doch wieder selbst, wenn ich an meine Aktien zuhause denke, oder, wenn ich die nicht habe, an meine Versicherungen, meine Pensionskasse, meine Sparkonten ...

Die ideologische Vorgängerin von Occupy war Attac gewesen, und mit ihr die große Schar der ‚Globalisierungskritiker‘ mit den von ihnen veranstalteten ‚Weltsozialforen‘. Um sie ist es stiller geworden seit ihrer Hochphase Anfang der 2000er Jahre. Die Entwicklung von Attac zu Occupy zeigt an, wohin die Reise der Regression des Denkens geht: Viel weniger noch als Attac verfiel Occupy ein Programm im eigentlichen Sinn, und noch weniger ist Occupy zu Rationalisierungen – auch im guten Sinn des Begriffs – fähig. Fast wünscht man sich die alten Zeiten

der ‚Altermondialistes‘ zurück, für die es noch wichtig zu sein schien, ‚links‘ zu sein, und die mit heiligem Ernst alle ihre Hoffnungen in die Einführung einer so genannten Tobin-Steuer setzten. Angesichts der barbarischen Regression von Occupy, die bereits die bedrohlichen Zeichen der für alle antisemitischen Bewegungen unerlässlichen Auflösung des Gegensatzes von rechts und links deutlich zeigt, und die die alten, wenigstens scheinbar rationalen Glaubenssätze ganz selbstverständlich durch die unwiderstehliche Magie der Zusammenrottung, die keine Rationalisierungen mehr nötig hat, ersetzt, angesichts dessen also erscheint das damals richtig als das Falsche erkannte dem verzweifelten Blick heute unvermeidlich als das Bessere. Was haben wir uns über die Lügen der linken Identität empört, über das ewige, nervtötende und selbstzufriedene Gegen-Rechts-Getue. Doch gut denkbar ist, dass ein Occupy-Aktivist auf das an ihn herangetragene Ansinnen, sich doch an einer der guten alten Aktionen gegen Rechts zu beteiligen, nüchtern antwortete: Warum denn? Ich bin gar nicht gegen rechts – ich bin gegen die Schmarotzer, die Profiteure, die Nichtsteuer, die mit unserem Geld spekulieren. Ob er sich dabei dann wirklich noch auf die Formel von den 99 gegen das eine Prozent berufen würde – man kann es sich kaum vorstellen. Und so erweist sich selbst dieser jüngste Ausdruck antikapitalistischer Zahlenmagie ein vorläufig letztes Mal dann doch noch als Rationalisierung – und damit als letzter Damm der Ideologie gegen die antisemitische Raserei. Zu unkonkret, zu abstrakt sind doch Zahlen: Man kann sich unter ‚einem Prozent‘ einfach nicht wirklich etwas vorstellen.

Die westliche Linke war die Erbin eines säkularisierten christlichen Bewusstseins, dessen Sehnsucht immer die Stiftung einer Gemeinschaft war, und für das Feinderklärungen nur das Mittel zum Zweck waren. Deshalb konnte man überzeugte Linke auch immer wieder in Erklärungsnot bringen, indem man sie zwang, ihre Feinderklärungen zu begründen. Das unterscheidet die Linke von den antisemitischen Bewegungen, für die das Umgekehrte gilt: Die Stiftung von Gemeinschaft ist nur Mittel zum Zweck der Vernichtung des Feindes. Das Vorherrschen der Gemeinschaftsstiftung über die Feindbestimmung lässt sich als linkes Residuum noch erkennen in der Occupy-Parole: Wir sind die 99%. Keine direkte Rede ist darin von dem einen Prozent, auch wenn es negativ doch präsent ist. Die linken Bewegungen tragen die Ambivalenz des christlichen Bewusstseins mit

sich: Es treibt die Feindbestimmung immer wieder aus sich hervor, auch wenn es zugleich immer wieder auch vor ihr zurückschreckt und sich bemüht, sie in einen Schleier zu hüllen. In der unvermeidlichen Dialektik der Rationalisierung treibt die Linke ihre eigene Zerstörung voran.

So scheint es kaum vorstellbar, dass nach dem Zerfall der Occupy-Bewegung noch einmal eine weitere Rationalisierung der Gemeinschaftsstiftung möglich sein wird. Nach dem ‚einen Prozent‘ können eigentlich nur noch die noch konkreteren ‚0,2%‘ kommen – doch wenn es so weit ist, wird sich das rationalisierende Potential der antikapitalistischen Zahlenmagie, die ja dem Glauben an die Rationalität des Kapitals entstammt, erschöpft haben. Statt von 0,2 Prozent zu reden – dem Anteil der Juden an der Weltbevölkerung – wird man die Rationalisierung als das letzte Hemmnis der gewünschten Vernichtung erkannt haben.

Pure Paranoia? Kalle Lasn, der eingangs bereits erwähnte Marketingprofi aus Vancouver, Erfinder des Occupy-Wall-Street-Konzepts, Herausgeber des schicken Anti-Kommerz-Magazins *Adbusters*, veröffentlichte bereits 2004 in seiner Zeitschrift unter der Überschrift *Why Won't Anyone Say They Are Jewish?* eine Liste mit Namen von Politikern und Publizisten, die er als Neocons identifizierte. Wen auf seiner willkürlich erstellten Liste er für einen Juden hielt, kennzeichnete Lasn mit einem schwarzen Stiftkringel vor dem Namen, und verkündete triumphal, dass „*half of them are Jewish*“. Aber man kann doch nicht all die vielen aufrichtig Empörten zu Antisemiten erklären? Nun, zumindest protestiert auch niemand in der Bewegung gegen den Antisemitismus. Auch dass der Holocaustleugner und *Grand Wizard* des Ku-Klux-Klans David Duke seine Begeisterung für Occupy erklärt hat, scheint niemanden wirklich zu beunruhigen. Absehbar ist, dass die Konvulsionen des westlichen Antikapitalismus das Ihre dazu beigetragen haben werden, den Hass auf Israel auch im Westen aus seinen Fesseln zu lösen – denn dass die gemeinschaftsschädigenden Kapitalisten der Wall Street irgendetwas mit Israel zu tun haben, ist das Gerücht über die Juden, das heute alle Antikapitalisten gerne teilen, um sich keinen Begriff vom Kapital zu machen. Die in der unvermeidlichen Abfolge von Euphorie und Zerfall gefangenen Bewegungen werden nichts ‚erreichen‘ – doch sie tragen das Ihre zur Zerrüttung des bürgerlichen Bewusstseins bei, sie verkörpern dessen eigene Tendenz, dem Antisemitismus nachzugeben und Israel dem Vernichtungswahn auszuliefern.

## Credit Rating Agencies: Konjunkturen eines Feindbilds

Nichts aber fällt den Menschen schwerer, als das Anonyme, Objektive als solches zu erfahren und zu durchschauen. Sie können als Lebendige sich durchwinden nur, indem sie die Schuld am Negativen wiederum in Menschen suchen und damit die Gefahr der Entmenschlichung gleichsam vermenschlichen.

Theodor W. Adorno<sup>1</sup>

Vor der aktuellen Krise war das Bild vom ‚Casinokapitalismus‘ das vermutlich am häufigsten verwendete Schlagwort des Antikapitalismus, eindrucklicher Beleg dafür, wie wenig vom Kapitalverhältnis selbst begriffen wurde. In der Krise wird alles ein wenig billiger und noch schlechter: Der Artikel *Rating braucht Regeln* in der Zeitung des Österreichischen Gewerkschaftsbundes<sup>2</sup> ist illustriert durch ein Foto eines gesichtslosen Mannes im Anzug, der gerade den Betrachter mittels Hütchentricks über den Tisch zieht. War am Bild des Casinos so ziemlich alles falsch, so steckte darin doch ein Verweis auf die Bedeutung des Zufalls. Der Croupier setzte sich als Feindbild nie so recht durch. Zum Hütchenspiel braucht es aber einen Trickbetrüger.

Auf dem Spruchband dieser Allegorie vom Hütchenspieler steht zu lesen: „Im Dunkeln: Länder in den Sparwahn treiben“. Im Artikel wird staunend und empört berichtet, dass Ratingagenturen nicht, „wie man etwa glauben könnte, Ämter oder offizielle Stellen“ sind und „die Kriterien, nach denen Kreditwürdigkeit beurteilt wird“, keineswegs „transparent“ seien. So will sich eigentlich die Gewerkschaft selber dem Kapital als Ratingagentur anbieten, und man stellt die rhetorische Frage: „Ist eine Firma kreditwürdig, wenn sie viele Beschäftigte wegrationalisiert, oder ist es eine, die gute Löhne zahlt und Sozialleistungen bietet?“

Der Sozialcharakter, der imstande ist, solche Fragen zu stellen, kennt nur zwei Motive: den Glauben an den Staat, der zuallererst als Opfer von Trickbetrügern firmiert; und die Ignoranz gegenüber den Grundtatsachen der kapitalistischen Konkurrenz.

1 Theodor W. Adorno: *Individuum und Organisation*. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 446f.

2 *Solidarität*, Nr. 914, Juni/Juli 2012.

Eine ökonomische Kategorie wie der Kredit wird aus jedem ökonomischen Zusammenhang gerissen, und aus dessen Funktion, eben Zins abzuwerfen, macht man eine allgemein-menschliche Vertrauensfrage. Diese Fetischisierung ist nur die Kehrseite der Personalisierung: Was man nicht versteht, wird zur Charaktereigenschaft.

Auch das Logo der europaweiten Kampagne *Stop Rating Agencies* zeigt ein stilisiertes Hütchenspiel. Auf der Homepage dieser Initiative<sup>3</sup>, die von den deutschen Gewerkschaftsmitgliedern sowie der Europäischen Sozialdemokratischen Partei, den Europäischen Grünen und diversen NGOs unterstützt wird, finden sich dieselben Fetischisierungen minutiös als Fakten aufgelistet. Zuallererst sind das Angaben, die nur die hinter dem Ganzen steckenden Personen ausfindig machen wollen: zum Beispiel „Fakt 2: Warren Buffet ist der wichtigste Eigentümer der Agentur Moody’s“; unter „Fakt 3“ wird zwar ganz richtig festgehalten, mit Fitch gäbe es schon eine „europäische – gewinnorientierte – Ratingagentur“, nicht aber ohne darauf hinzuweisen, dass diese letztlich „dem Milliardär Marc Ladreit de Lachrière, einem der reichsten Menschen Frankreichs“ gehöre.

Der Einsicht, dass große Unternehmungen eher selten armen Schluckern gehören, folgen ähnlich gewichtige: „Wer zahlt, schafft an – und wird geratet. Ratingagenturen werden von jenen Unternehmen bezahlt, die unabhängig beurteilt werden wollen. Dies bringt die Agenturen naturgemäß in ein Dilemma. Sie sind dafür verantwortlich, für ihre EigentümerInnen Gewinne zu erwirtschaften, gleichzeitig kommt ihr Gewinn von genau den Unternehmen, deren Wertpapier sie beurteilen.“ Das ist nichts weiter als ein handfester Interessenskonflikt. Kein Wort aber findet sich über die widersprüchliche Geschichte dieses Konflikts: Als um 1900 die Ratingagenturen gegründet wurden, zahlten die Investoren, die Hintergrundwissen über die einzelnen Emittenten der Wertpapiere, und bald auch kurze Einschätzungen von deren Kreditwürdigkeit erwerben wollten. Dies änderte sich im Wesentlichen erst um 1970 und zwar, wie so vieles in der Geschichte der Ratingagenturen, aufgrund von Krisenerscheinungen. Damals kam es zur bis dahin größten Firmenpleite in den USA, als die Penn Costal Railroad überraschend Fallite machte. Die Investoren reagierten geschockt und verunsichert und hielten ihr Geld auch bei Investitionen in andere

3 [www.stopratingagencies.eu](http://www.stopratingagencies.eu) (letzter Zugriff: 18.8.2012).



Anleihen zurück. Um aus dieser Kreditklemme herauszukommen, versuchten die Firmen ihrerseits, mit Ratings ihr Image aufzubessern und forderten sie von den Agenturen an.<sup>4</sup> Diese wiederum akzeptierten gerne das neue Geschäft und Geschäftsmodell, zumal durch die Zusammenarbeit mit den Emittenten auch die Informationen über einzelne Firmen und damit die Ratings genauer wurden. So sollte dafür gesorgt werden, das ‚Vertrauen der Märkte‘ wieder herzustellen. Die Änderung des Geschäftsmodells ist zunächst als objektiver, gesellschaftlicher Prozess im Krisenzusammenhang, das heißt: im Zusammenhang des Ganzen, zu sehen und davon abgeleitet erst als ein von den Ratingagenturen geplantes Manöver.

Es kann also kaum verwundern, dass von den fanatischen Gegnern des Hütchenspiels als Argument höhnisch vermerkt wird, Ratingagenturen hätten große Pleiten nicht vorausgesehen. Das lässt sich natürlich an beliebig vielen Beispielen belegen, nur rührt es eher vom Grundproblem der politischen Ökonomie insgesamt her als einer auf Statistik basierenden Wissenschaft. Sie ist der Versuch, mittels hochentwickelter statistischer und mathematischer Methoden einen gesellschaftlichen Zusammenhang handhabbar und beherrschbar zu machen, ohne sich die Frage zu stellen, ob das überhaupt möglich ist und die Krisenhaftigkeit nicht ein Bestandteil dieser Produktionsform als solcher ist, einer Form, in der sich immer erst im Nachhinein herausstellen kann, ob das investierte Geld als gesellschaftlicher Reichtum sich bewährt hat, indem es vermehrt zum Ausgangspunkt zurückfließt, und in der sich also gesellschaftliche Dynamiken Geltung verschaffen, so wie sich ein „regelndes Naturgesetz gewaltsam durchsetzt, wie etwa das Gesetz der Schwere, wenn einem das Haus über dem Kopf zusammenpurzelt.“<sup>5</sup> Es lässt sich ex ante kein vernünftiger, zwingender Grund angeben, dass sich das eingesetzte Kapital verwertet. Erst ex post zeigt sich, ob das geschehen ist, was Investoren auf den launigen Spruch brachte, eine Investition sei nichts anderes als eine geglückte Spekulation.

4 Siehe dazu: Anna Sibert: Ratings Agencies. In: European Parliament. Directorate General for Internal Policies, Policy Department A: Economic and Scientific Policy (Hg.): Rating Agencies – Role and Influence of their Sovereign Credit Risk Assessment in the Euro Area: <http://www.europarl.europa.eu/committees/fr/studiesdownload.html?languageDocument=EN&file=67771> (letzter Zugriff: 17.8.2012).

5 Karl Marx: Das Kapital. Bd. 1. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 23. Berlin 1979, S. 89.

## Von John Law zu Standard and Poor's

Die Ironie der Geschichte ist, dass die Ratingagenturen mit der Ambition antraten, Investitionen sicherer zu machen, durch höhere Transparenz Informationsgefälle auszugleichen und auf diese Weise Krisen zu vermeiden oder doch zu dämpfen. Eine kurze Geschichte der Ratingagenturen ließe sich also mit dem Spruch „Der Weg zur Hölle ist mit guten Vorsätzen gepflastert“ überschreiben. Sie, die heute entweder als Beschleuniger oder gleich als Ursache der Krise angesehen werden, sahen sich als Reformers, die den Finanzmarkt rationaler und durchsichtiger machen wollten – und wurden auch so gesehen.

Am Vorabend der Krise von 1929 argumentierte Standard Statistics, die Agentur, die später fusioniert mit Poor's zu Standard and Poor's werden sollte, in einer Anzeige: „Today You Need not Guess... History sometimes repeats itself – but not invariably. In 1719 there was practically no way of finding out the facts about the Mississippi venture. How different the position of the investor in 1929!“<sup>6</sup> *Mississippi venture* meint hier eine der größten Blasen der Frühzeit des Kapitalismus, die sich vor 1720 durch die von der französischen königlichen Bank unter der Leitung von John Law befeuerte Spekulation auf Anteile der *Compagnie du Mississippi* gebildet hatte. Als deren Erträge unter den Erwartungen blieben und immer mehr Anleger ihre Anteile wieder in Geld verwandelt sehen wollten, platzte diese Blase, was John Law die Leitung der Bank und die Bank selber fast die Existenz kosteten.

Die Idee, solchen, scheinbar aus Informationsmangel entstandenen Fehlinvestitionen vorzubeugen, gewissermaßen die heute von ihren Kritikern propagierte Transparenz zu schaffen, stand an der Wiege der Ratingagenturen. Schon damals aber waren sie mit Spott und Widerständen konfrontiert. John Moody, der Gründer von Moody's, berichtet von einem Treffen mit einem, wie er es nennt, „old Wall Street buccaneer“, einem alten Wall-Street-Freibeuter, der ihm Naivität vorwarf: „You young pipe dreamer, why throw away ten years' experience of learning the rules of the game? Why give the public all the facts regarding the corporations for the price of a book? You will be showing them how to play safe and get rich, while you will make nothing yourself... there won't be much inside knowledge left to work on; you will be spoiling

6 Zit. n. Marc Flandreau u. a.: To err is human: US rating agencies and the interwar foreign government debt crisis. In: *European Review of Economic History* 15, S. 495.

our game.“<sup>7</sup> Auch wenn das verklärende Erinnerungen Moodys sind, so finden sich immer wieder Hinweise darauf, wie sehr die Agenturen sich als Reformer sahen und nicht gerade selten ihrer Empörung über „unethical bankers“ freien Lauf ließen.<sup>8</sup>

Neben dem Spott gab es auch handfestere Kritik an den Ratings – besonders von schlecht bewerteten Emittenten, die wegen Verleumdung und Kredit-schädigung klagten und gegen die sich die Agenturen erst in einer Reihe von Prozessen vor US-Gerichten behaupten mussten. In den Entscheidungen wurde unter Berufung auf die Meinungsfreiheit anerkannt, dass sie ein „qualified privilege“ besäßen, das Ausnahmen im Tatbestand der Verleumdung bei gesellschaftlich nützlichen Informationen ermöglicht.<sup>9</sup> So wurden die Agenturen spätestens während der 1920er zu etablierten Institutionen, die, ausgestattet mit positivistem Vertrauen in die jeweils neuesten statistischen Methoden, angetreten waren, in der Finanzwelt für Transparenz zu sorgen, auf Insiderwissen beruhende Spekulation hintanzuhalten und durch realistische, auf Fakten basierende Einschätzungen Krisen zu verhindern.

Selbstverständlich wurde auch die Krise von 1929 – entgegen mancher Behauptungen von Ratingagenturen – keineswegs vorausgesehen. Erst als die Panik auf den Märkten schon wütete, begannen sie, die entsprechenden Ratings zu senken, was sogar Ökonomehistoriker zur Einsicht führen kann, dass auch diese Agenturen nur Deuter eines sich verändernden Konjunkturzyklus sind, auf den sie reagieren, bloß etwas rascher als eben Ökonomehistoriker: „Strikingly, we find that the procyclicality of ratings often emphasized in modern times is also a characteristic feature of their early experience at a time when the agencies’ business model ... was quite different from what it is now.“<sup>10</sup> Dieses Versagen in der Prognose rief in den frühen 1930er Jahren schon ‚Kritiker‘ auf den Plan und brachte Standard’s Statistics dazu, eine Verteidigungsbroschüre zu veröffentlichen. Standard’s führte darin seinen bisherigen Erfolg ins Treffen – man sei ja wohl nicht wegen falscher Informationen eine der größten Firmen geworden.<sup>11</sup>

7 John Moody: *The Long Road Home*. New York 1933. Zit. n. Gilbert Harold: *Bond Ratings as an Investment Guide. An Appraisal of Their Effectiveness*. New York 1938, S. 10.

8 Flandreau u. a.: *To err is human* (wie Anm. 6), S. 511.

9 Ebd. S. 502.

10 Ebd. S. 516.

11 Zit. n. ebd. S. 517.

Diese Argumentation entsprach, ungeachtet ihrer Dürftigkeit, ganz den Intentionen der US-Regierungsbehörden in dem Versuch, der Krise Herr zu werden und die Risiken der spekulativen Kreditvergabe von Banken zu minimieren, sodass die Ratingagenturen demgemäß in die gesetzliche Regulierung des Marktes eingebaut wurden. Das United States Treasury Department gab 1931 durch das Office of the Comptroller of the Currency, die Bankenaufsicht, Erlasse heraus, welche die Führung von Krediten in der Buchhaltung der zum Federal Reserve System gehörenden Banken regelten: Nur von solchen Krediten, die von Ratingagenturen mit der Wertung ‚nicht-spekulativ‘ ausgezeichnet worden waren, durfte deren Einkaufspreis in den Büchern geführt werden, darunter waren Abschläge fällig. Mit dieser Notmaßnahme, die das Bankensystem stabilisieren sollte, indem Spekulation unattraktiver gemacht wurde, stärkte der Staat die Position der Ratingagenturen ungemein, waren sie doch jetzt in Gesetzen verankert. Aber auch dieser Aufwertung der Agenturen liegt nicht eine geschickte Strategie zugrunde, sondern der Versuch des Staates, die Krise einzudämmen.

Diese günstige Ausgangsbasis nutzte man naturgemäß aus, um möglichst große Teile des Ratingsmarkts unter wenigen Konkurrenten aufzuteilen. Das wiederholte sich in bestimmter Hinsicht in den 1970ern: Nachdem 1975 die bekanntesten Agenturen das staatliche Gütesiegel *National Recognised Statistical Rating Organisation* bekommen hatten und auf diese Weise eine Liste erstellt worden war, die für die Bankenaufsicht festlegte, welche von ihnen zur Bewertung der Depots der Banken herangezogen werden könnten, kristallisierten sich bald die drei auch heute bekanntesten Firmen Standard and Poor’s, Moody’s und Fitch heraus. Sie spielten dann auch in allen weiteren Regelwerken, die, wie etwa die ‚Baseler Übereinkünfte‘, das Kredit- und Bankenwesen regulieren sollten, eine bevorzugte Rolle. Oligopole sind immer anfällig für Korruption und Zusammenschlüssen von Rackets förderlich, aber das ist beileibe kein Phänomen, das nur hier vorkommt. Wer darin einen machiavellistischen Plan zur Beherrschung der Welt erkennen möchte und dagegen einen von Ratingagenturen befreiten Staat beschwört, will doch nur der Erkenntnis von Marx ausweichen, wonach eben „keine Art Bankgesetzgebung ... die Krise beiseitigen“<sup>12</sup> kann.

12 Karl Marx: *Das Kapital*. Bd. 3. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 25. Berlin 1979, S. 507.

## Mit hartem Besen aufräumen

Auf Buchlänge ausgewalzt und mit einer Fülle von ‚Fakten‘ versehen, ergeben solche Verdächtigungen und Beschwörungen Werner Rügemers Machwerk *Ratingagenturen*<sup>13</sup>. Auch hier wieder die Dramaturgie des Hütchenspiels: Behauptet wird etwa, dass der „etwas unbedarfte“ Präsident Gerald Ford bei der Neuregulierung Anfang der 1970er Jahre über den Tisch gezogen worden sei, da er „von Finanzen und Wirtschaft keine Ahnung“<sup>14</sup> gehabt hätte. So wird das Bild einer bewussten Strategie herbeiphantasiert, die von den Ratingagenturen verschwörerisch durchgesetzt worden sei. Letztendlich sind zwar auch die real existierenden Staaten bei Rügemer Teil der „westlichen Kapitalmacht“, allerdings nur qua Korruption: Noch nie zuvor hätten Unternehmen und Banken so viele „Medienpreise verteilt, noch nie so viele Lobbyisten losgeschickt, Hochschulen gegründet und unterwandert und Politiker professionell umgarnt und bestochen wie gegenwärtig.“<sup>15</sup>

Indem sich Rügemer von dem Vorwurf der Verschwörungstheorie freispricht („Wir müssen diese angedeutete Struktur der Kapitalmacht nicht als Ergebnis einer Verschwörung interpretieren“<sup>16</sup>), verbreitet er sie am nachdrücklichsten. Es bedürfte gar nicht mehr der Berufung auf den bekannten Paranoiker Gerhard Wisniewski, die Rügemer an anderer Stelle dennoch nicht verschmäht,<sup>17</sup> die Verschwörungstheorien sind bereits in dem Wunschdenken enthalten, dass Kredite „langfristig gut und auch rückzahlbar für die Kreditnehmer und zugleich langfristig gut für die Gemeinschaft“<sup>18</sup> sein können, wenn eben nur alle störenden Akteure verschwänden, und weil es hier ja um das Gemeinwohl gehe, rechtfertige dessen Verwirklichung auch Maßnahmen, über deren repressiven Charakter der Autor kaum Zweifel lässt.

Es gehört zum Kern der Kritik der politischen Ökonomie, wie sie Marx geübt hat, zwischen der leiblichen Person des Akteurs und dessen Funktion im Prozess der Verwertung des Werts prinzipiell zu unterscheiden, sodass also die Ausschaltung der Person den Prozess, der sie funktionieren macht, mitnichten ausschaltet. Weniger als jeder andere kann der

Standpunkt der Marxschen Kritik „den einzelnen verantwortlich machen für die Verhältnisse, deren Geschöpfer sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag“.<sup>19</sup> Ratingspezialist Rügemer wendet sich explizit gegen diese Überlegung und fordert, Ratingkapitalisten als „kapitalisierte Personen“ ins Visier zu nehmen, das heißt als Verkörperung einer Verantwortungslosigkeit, die in Wahrheit von der ganzen Gesellschaft praktiziert wird: Gegen diese „kapitalisierten Personen“ sei nämlich das „für alle anderen Bereiche der Gesellschaft zumindest [sic!] theoretisch und gesetzlich geltende Prinzip der persönlichen Verantwortung zur Geltung“ zu bringen.<sup>20</sup> Einmal in Rage gekommen, offenbart der Autor schon in der Wortwahl, welche autoritäre Sehnsucht ihn umtreibt: „Es gibt gewiss Gründe, mit hartem Besen unter den gegenwärtigen Regierungen und Politikern aufzuräumen. Sie sind korrupt.“ Doch die „Autokraten“, als die Rügemer die „Expertenregierungen“, die in der Krise zum Beispiel in Italien eingesetzt wurden, bezeichnet, seien „gerade nicht geeignet, die Korruption zu beenden. Den harten Besen müssen andere in die Hand nehmen“.<sup>21</sup> Wie diese große Säuberung durch den antikapitalistischen Mob dann konkret aussehen soll, verschweigt Rügemer lieber. Aber er stellt am Ende im ressentimentgeladenen Befehlston klar, wie sehr sein Strafbedürfnis sich gegen ganz bestimmte bürgerliche Verkehrsformen, wie die individuellen Rechte es sind, richtet – und das im Namen der Menschenrechte: „Schlussbemerkung: Wer sich dauerhaft und bewußt außerhalb von Demokratie und Menschenrechte stellt, hat das Recht verwirkt, darüber mitzubestimmen, wie wir ... mit ihm umgehen.“<sup>22</sup> Der projektierten Volksbewegung sind so keine Fesseln mehr angelegt. Da die Reflexion auf die eigene Ohnmacht vor den gesellschaftlichen Verhältnissen bewusst abgewehrt wird, schlägt sich die Ohnmacht in Allmachts- und Vernichtungsphantasien nieder, die nur darauf warten, in die Tat umgesetzt zu werden.

13 Werner Rügemer: *Ratingagenturen. Einblicke in die Kapitalmacht der Gegenwart*. Bielefeld 2012.

14 Ebd. S. 18f.

15 Ebd. S. 69f.

16 Ebd. S. 67.

17 Ebd. S. 55.

18 Ebd. S. 184.

19 Marx: *Kapital* Bd. 1 (wie Anm. 5), S. 16.

20 Rügemer: *Ratingagenturen* (wie Anm. 13), S. 186.

21 Ebd. S. 153.

22 Ebd. S. 189.

## Gewählter Niedergang

Am 25. Jänner 2012 hielt Barack Obama die letzte *Rede zur Lage der Nation* seiner ersten Amtszeit als Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika. Nach rund einer Stunde fasste er die seiner Ansicht nach zentralen außenpolitischen Erfolge seiner Administration zusammen. Die Erneuerung der amerikanischen Führungsrolle, so führte er aus, werde auf der ganzen Welt gespürt. Die Erfolge bei dem Versuch, die Verbreitung von Nuklearwaffen zu verhindern, der Kampf gegen Hunger und Krankheiten, die Schläge, welche die Feinde der USA zu spüren bekommen hätten, die moralische Vorbildwirkung, all das lasse nur einen Schluss zu: „Amerika ist zurück. Jeder, der etwas anderes behauptet, jeder, der Ihnen sagt, Amerika befindet sich im Niedergang oder dass unser Einfluss abgenommen hat, weiß nicht, wovon er redet.“<sup>1</sup>

Obama bezog sich damit auf den weit verbreiteten Eindruck, dass eine bestimmte Phase amerikanischer Geschichte zu Ende gegangen sei. Diese Phase habe mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion begonnen und sei durch die überragende Rolle der amerikanischen Wirtschaftskraft sowie die weltweite Dominanz der USA als einzig verbliebener militärischer Supermacht charakterisiert gewesen.<sup>2</sup> Mit den Anschlägen vom 11. September 2001 begann sich dieses Bild zu ändern. Dass es den Attentätern gelungen war, mit vergleichsweise primitiven Mitteln praktisch zeitgleich die wirtschaftlichen (New York), militärischen und politischen Zentren (Washington) der Vereinigten Staaten anzugreifen, war eine ernste Erschütterung des amerikanischen Selbstbewusstseins. Mit dem Irakkrieg begann dann ein weit verbreitetes Krisenbewusstsein Platz zu greifen. Als dann zum verhassten Agieren der Bush-Administration und dem zum hoffnungslosen Fiasko erklärten Irakkrieg 2007 schließlich auch noch die globale Finanzkrise von den USA aus über die Welt

1 Remarks by the President in State of the Union Address, 25. 1. 2012: <http://www.whitehouse.gov/photos-and-video/video/2012/01/25/2012-state-union-address-enhanced-version#transcript> (letzter Zugriff: 18. 8. 2012).

2 Charles Krauthammer, einer der ersten, die das Neue an der weltpolitischen Lage erfassten, prägte dafür den Begriff des ‚unipolaren Moments‘ (Charles Krauthammer: The Unipolar Moment. In: Foreign Affairs, Vol. 70, No. 1/1990, S. 23 – 33).

hereinbrach, schien es kaum mehr einen Zweifel zu geben: Amerika mag noch vor wenigen Jahren wie ein unerschütterliches ‚Imperium‘ gewirkt haben, doch sei es jetzt in eine Phase des Niedergangs eingetreten, der mit dem Aufstieg neuer Akteure (vor allem Chinas) einhergehe.

Beim Gefühl, in einer Zeit amerikanischen Machtverlustes zu leben, handelte es sich allerdings keineswegs um ein historisches Novum. Prophezeiungen über einen unweigerlich bevorstehenden Niedergang Amerikas gab es im Grunde, seit die Vereinigten Staaten die historische Bühne betraten – angefangen mit Patrick Henry, einem der Gründerväter der Vereinigten Staaten, der sich bereits im Jahre 1788 wehmütig an die Zeit zurück erinnerte, in der der amerikanische Geist noch jung gewesen sei.<sup>3</sup> Vor über zwanzig Jahren identifizierte Samuel Huntington fünf Wellen der Niedergangsstimmung allein in der Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg, vom Sputnik-Schock der 1950er bis zum Ende der 1980er Jahre, als der Historiker Paul Kennedy den Vereinigten Staaten „imperiale Überdehnung“ attestierte und ihren Machtverlust vorher sagte – nur kurze Zeit später brach der Ostblock zusammen und die USA blieben als einzige Supermacht übrig.<sup>4</sup>

### Ein unfreiwilliger ‚Berater‘ des Präsidenten

Als Obama Anfang 2012 einen Niedergang der Vereinigten Staaten in Abrede stellte, stützte er sich auf einen überraschenden Zeugen. Während eines informellen Treffens mit wichtigen Journalisten im Vorfeld seiner Rede zur Lage der Nation bezog er sich ausführlich auf einen Artikel, der kurz zuvor in *The New Republic* erschienen war.<sup>5</sup> Der Text war für ihn in zweifacher Hinsicht eine Steilvorlage. Einerseits bezeichnete der Autor die populären Niedergangstheorien als „Mythen“. Zwar stünden die Vereinigten Staaten durchaus vor einer Reihe von Problemen, aber in dieser Situation hätten sie sich schon öfters befunden, und stets seien sie in der Lage gewesen, schwierige

3 Robert Kagan: *The World America Made*. New York 2012, S. 102.

4 Samuel P. Huntington: *The U. S. – Decline or Renewal?* In: *Foreign Affairs*, Winter 1988/89: <http://www.univercidade.edu/cursos/graduacao/tri/pdf/textosesp/ForeignAffairsTheUSDecline.pdf> (letzter Zugriff: 18. 8. 2012).

5 Robert Kagan: *Not Fade Away. The myth of American decline*, 11. 1. 2012: <http://www.tnr.com/article/politics/magazine/99521/america-world-power-declinism?passthru=ZDkyNzQzZTk3YWY3YzE0OwM5MGRiZmlwNGQwNDBiZmI> (letzter Zugriff: 18. 8. 2012).

Situationen erfolgreich zu bewältigen. Das war genau die Art von Optimismus, die Obama zu Beginn eines Wahljahres brauchen konnte.

Andererseits gewann der Text durch die Person seines Autors für den Präsidenten enorm an Wert: Der Historiker, Außenpolitikexperte der Brookings Institution und Kolumnist der *Washington Post* Robert Kagan gilt als einer der wichtigsten Denker der Neokonservativen<sup>6</sup> – und gehört zum außen- und sicherheitspolitischen Beraterteam Mitt Romneys, des Konkurrenten Obamas im Kampf um das Weiße Haus. Romney hatte auf seinen Wahlkampfveranstaltungen immer wieder Obamas außenpolitische Kompetenz infrage gestellt und ihn als den Präsidenten des amerikanischen Niedergangs porträtiert. Was konnte dem Amtsinhaber Besseres geschehen, als mit Hinweis auf den Artikel eines wichtigen Romney-Beraters die These vom amerikanischen Niedergang als ‚Mythos‘ zurückzuweisen und damit der republikanischen Propaganda den Wind aus den Segeln zu nehmen?

Bei dem Text in *The New Republic* handelte es sich um einen Vorabdruck aus Kagans neuestem Buch, in dem er der Frage nachgeht, wie die Welt aussähe, würde Amerika seine vorherrschende Stellung verlieren und andere Mächte an seine Stelle treten.<sup>7</sup> Eine liberale Weltordnung, der Siegeszug von Demokratie und Menschenrechten sowie der freien Marktwirtschaft – all das sei keiner geschichtlichen Notwendigkeit geschuldet gewesen, sondern Resultat dessen, dass unsere heutige Welt von Amerika gestaltet worden sei. Sollte eine andere Macht die Rolle Amerikas einnehmen, etwa der autoritär regierte Staatskapitalismus Chinas, würde sich dieser Unterschied auch in der Weltordnung niederschlagen. „Nur liberale Staaten werden eine liberale Weltordnung unterstützen. Es wäre absurd zu glauben, dass ein autoritäres China oder Russland dabei mithelfen würden, demokratische Regierungen und liberale Wirtschaftsprinzipien – und die zwei hängen aufs engste zusammen – zu unterstützen.“<sup>8</sup> Ohne die Vorbildwirkung der amerikanischen Demokratie, ohne die Stärke der amerikanischen Wirtschaft, ohne die Durchschlagskraft des amerikanischen Militärs und ohne die Bereitschaft der Vereinigten Staaten, sich überall im Dienste der

Aufrechterhaltung der Weltordnung zu engagieren, wäre die Welt ein weitaus weniger freundlicher Ort.

In diesem Zusammenhang erörtert Kagan die Prohezeiungen vom amerikanischen Niedergang, die seiner Ansicht nach gleich in zweierlei Hinsicht problematisch sind. Denn einerseits seien die USA niemals, auch nicht in der unipolaren Zeit nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus, so unantastbar und mächtig gewesen, wie die Untergangspropheten stets behaupten. Ihren vielen erfolgreichen politischen und militärischen Unternehmungen hätten im Laufe der Jahrzehnte stets auch andere gegenübergestanden, die weitaus weniger rühmlich verließen oder gar in einem Desaster endeten – man denke nur an Kuba, Vietnam, Somalia oder den Iran. Die amerikanische Bilanz sei gut, aber weit davon entfernt, perfekt zu sein: „Foreign policy is like hitting a baseball: if you fail 70 percent of the time, you go to the Hall of Fame.“<sup>9</sup>

Wird von den Niedergangspropheten also das Ausmaß amerikanischer Macht übertrieben, so trifft das andererseits auch auf die Stärke jener Kräfte zu, die für den unweigerlich bevorstehenden Machtverlust der Vereinigten Staaten verantwortlich sein sollen. Kagan bestreitet nicht, dass die USA große Aufgaben zu lösen haben, allen voran die Sanierung der in die Krise geratenen Wirtschaft und der Staatsausgaben. Doch schon in der Vergangenheit sei Amerika vor großen Herausforderungen gestanden, und hätte diese bislang immer meistern können. Der vielbeschworene Niedergang sei keine Notwendigkeit, doch bestehe die Gefahr, dass er eintreten könnte – in Form einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung: „Die Amerikaner könnten sich selbst davon überzeugen, dass der Niedergang tatsächlich unabwendbar ist oder dass die Vereinigten Staaten eine Auszeit von ihren globalen Verpflichtungen nehmen können, um ihr eigenes Haus in Ordnung zu bringen.“<sup>10</sup>

„Decline is a choice“

An dieser Stelle wird deutlich, dass Obama sich eigentlich zu Unrecht auf Kagan berief. Denn dieser argumentiert zwar, dass ein Niedergang Amerikas nicht unvermeidlich sei, doch beinhaltet das keine Bewertung der Politik der Obama-Administration. „Decline is a Choice“ hatte der konservative Kolumnist Charles

6 Kagan konnte in der Zeit des Irakkriegs auch im deutschsprachigen Raum einen Bestseller landen: Robert Kagan: *Macht und Ohnmacht. Amerika und Europa in der neuen Weltordnung*. München 2004.

7 Robert Kagan: *The World America Made* (wie Anm. 3).

8 Ebd. S. 136 f.

9 Ebd. S. 125.

10 Ebd. S. 133.

Krauthammer die Ansicht einmal zusammengefasst,<sup>11</sup> die auch Robert Kagan vertritt, wenn er fragt: „Befindet sich Amerika wirklich im Niedergang? Oder laufen die Amerikaner Gefahr, aus falscher Angst vor einem Machtverlust als Supermacht vorbeugend Selbstmord zu begehen?“<sup>12</sup> Was Kagan noch als Frage formuliert, ist für viele seiner (neo-)konservativen Mitstreiter bereits eine ausgemachte Sache: In ihren Augen standen die ersten vier Jahre der Präsidentschaft Obamas genau für eine Politik des präemptiven Selbstmords einer Supermacht.

Der Absicht des neuen Präsidenten, sich so deutlich wie möglich von seinem Vorgänger zu unterscheiden, fiel in den Augen vieler Kritiker als Erstes das Bemühen um eine weltweite Durchsetzung von Menschenrechten und Demokratie zum Opfer. Seit der Präsidentschaft Jimmy Carters war dies stets ein Teil der amerikanischen Außenpolitik, unabhängig davon, ob das Weiße Haus gerade in republikanischer oder in demokratischer Hand war.<sup>13</sup> Unter George W. Bush avancierte die Förderung von demokratischem Wandel und Freiheit – auch und vor allem im Nahen Osten – gar zu einem wesentlichen Bestandteil der außenpolitischen Doktrin der Vereinigten Staaten. Bush brachte die dahinter stehende Logik auf den Punkt: „America has always been less secure when freedom is in retreat; America is always more secure when freedom is on the march.“<sup>14</sup>

Der Amtsantritt Obamas markierte einen klaren Bruch mit dieser Tradition. Selbst der alles andere als Obama-kritischen *New York Times* fiel bereits im Frühjahr 2009 auf: „Demokratie scheint aus dem öffentlichen Vokabular der Obama-Administration gestrichen worden zu sein.“<sup>15</sup> Hillary Clinton brachte den Stellenwert, der Demokratie und Menschenrechten fortan eingeräumt werden sollte, auf den Punkt, als sie, vor ihrem ersten Staatsbesuch in China von Reportern auf die Menschenrechtsslage in Tibet angesprochen, erklärte: „Unser Druck in Bezug auf diese Fragen darf

nicht störend auf die globale Wirtschaftskrise, den globalen Klimawandel und die Sicherheitskrise einwirken.“<sup>16</sup> Die neue Logik lautete: Wollten die USA auf internationaler Ebene etwas erreichen, sollten sie sich auf die wirklich ‚wichtigen‘ Dinge konzentrieren, und nicht auf ‚Kleinigkeiten‘ wie Freiheit und Demokratie herumreiten.

Nirgends wurde dies deutlicher als im beschämenden Verhalten der US-Regierung gegenüber dem Iran. Obama hatte im Wahlkampf angekündigt, mit dem Mullah-Regime ein Abkommen über die umstrittene iranische Urananreicherung aushandeln zu wollen. Im März 2009 richtete er als Geste seines guten Willens eine Videobotschaft zum persischen Neujahr an die iranische Führung: „In dieser Phase der Neuanfänge will ich deutliche Worte an Irans Führung richten... Meine Administration ist jetzt einer Diplomatie verpflichtet, die alle vor uns liegenden Fragen anspricht und konstruktive Beziehungen zwischen den Vereinigten Staaten, dem Iran und der internationalen Gemeinschaft anstrebt. Dieser Prozess wird nicht durch Drohungen vorangebracht. Stattdessen streben wir ehrliches, in gegenseitigem Respekt begründetes Engagement an.“<sup>17</sup>

Nur kurz nachdem Obama dem mörderischen Islamisten-Regime in Teheran seinen Respekt ausgesprochen hatte, kam es nach den Präsidentschaftswahlen im Juni 2009 im Iran zu Massendemonstrationen gegen die Herrschaft der Mullahs. Während die Proteste brutal niedergeschlagen und Oppositionelle verprügelt, verhaftet, gefoltert, vergewaltigt oder ermordet wurden, war aus Washington wochenlang so gut wie nichts zu hören. Angesichts des Fehlens amerikanischer Unterstützung war auf Plakaten der Demonstranten im Iran die an Obama gerichtete Frage zu lesen: „Bist du mit uns oder mit ihnen?“ Ein ehemaliger Mitarbeiter versuchte später das Schweigen der Administration zu erklären: „Im Grunde ging es um den Versuch, die iranische Regierung einzubinden, also wollten wir nichts tun, das uns an die Seite der Protestierenden gestellt hätte.“<sup>18</sup> In der illusorischen Hoffnung, einen Deal mit dem Regime schließen zu können, versagte Obama der

11 Charles Krauthammer: *Decline Is a Choice. The New Liberalism and the end of American ascendancy.* In: *Weekly Standard*, 19.10.2009: <http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/017/0561fnpr.asp> (letzter Zugriff: 18.8.2012).

12 Kagan: *The World America Made* (wie Anm. 3) S. 7.

13 Joshua Muravchik: *The Abandonment of Democracy.* In: *Commentary*, July 2009: <http://www.commentarymagazine.com/article/the-abandonment-of-democracy/> (letzter Zugriff: 18.8.2012).

14 Zit. n. Norman Podhoretz: *World War IV. The Long Struggle Against Islamofascism.* New York 2007, S. 48.

15 Zit. n. Muravchik: *The Abandonment* (wie Anm. 13).

16 Zit. n. ebd.

17 Zit. n. Abe Greenwald: *The Soft-Power Fallacy. Basing American foreign policy on cooperation and conciliation only works when other nations want to cooperate.* In: *Commentary* Juli/August 2010, S. 78.

18 Zit. n. Ryan Lizza: *The Consequentialist. How the Arab Spring remade Obama's foreign policy.* In: *The New Yorker*, 2.5.2011: [http://www.newyorker.com/reporting/2011/05/02/110502fa\\_fact\\_lizza?currentPage=all](http://www.newyorker.com/reporting/2011/05/02/110502fa_fact_lizza?currentPage=all) (letzter Zugriff: 18.8.2012).

iranischen Opposition jede substanzielle Unterstützung – nicht nur amerikanische Neokonservative betrachteten das als ein blamables Verhalten, das dem tradierten Anspruch, Führungsmacht der freien Welt zu sein, einfach unwürdig war.

Gleichzeitig mit den Avancen an Teheran versuchte die Obama-Administration eine Annäherung an Syrien, das, so die Hoffnung Obamas, aus der iranischen Achse herausgelöst werden könne. Derartige Versuche waren bereits in der Vergangenheit mehrfach unternommen worden, ohne auch nur den geringsten Erfolg zu zeitigen.<sup>19</sup> Spätestens mit dem Ausbruch der Proteste gegen Assad im März 2011 und der seither andauernden Welle brutaler Repression durch das Regime erübrigten sie sich ohnehin.

Im Gegensatz zum Schweigen Obamas zur Niederschlagung der Proteste im Iran 2009 gaben er und seine Außenministerin im Falle Syriens sich alles andere als wortkarg. Wie der Kolumnist Jeffrey Goldberg ironisch bemerkte, geht seit Monaten ein verbales Bombardement auf das Regime von Assad nieder, in dem jedes neue Verbrechen mit immer schärferer Rhetorik an den Pranger gestellt wird.<sup>20</sup> Das Problem dabei ist freilich, dass sich die Obama-Administration ungläubwürdig macht, wenn sie immer wieder erklärt, die Geduld der ‚internationalen Gemeinschaft‘ sei erschöpft und Assad habe zu gehen, ohne diesen scharfen Worten Taten folgen zu lassen.

Dass die USA im Falle Syriens nichts unternehmen, hat nicht zuletzt damit zu tun, dass Obama jede militärische Intervention ohne Zustimmung des UN-Sicherheitsrates ablehnt. Diese Überzeugung ist Teil dessen, was in einem Beitrag in *Commentary* als „Obama-Doktrin“ analysiert wurde: Verfolgten die USA im Kalten Krieg gegenüber der Sowjetunion eine Eindämmungspolitik, so könne man Obamas Außenpolitik als eine Politik der Selbsteindämmung beziehungsweise Selbsteinschränkung bezeichnen.<sup>21</sup> Sie fußt auf der Überzeugung, dass die traditionelle Sichtweise, wonach die Außenpolitik der USA darin bestehen solle, unter amerikanischer Führung

amerikanische Interessen überall auf der Welt zu verfolgen, nicht mehr zeitgemäß sei. Schon in der Vergangenheit habe diese traditionelle Herangehensweise jede Menge Probleme geschaffen, von der vergifteten Beziehung zum Iran über den Vietnamkrieg bis zum Debakel im Irak. Zu oft seien die Vereinigten Staaten auf der internationalen Bühne aggressiv aufgetreten, wären zu arrogant gewesen und hätten zu oft anderen ihre Vorstellungen aufzuzwingen versucht. (Erinnert sei an das ‚Sündenregister‘ der USA, das Obama in seiner an Flagellantentum erinnernden Rede in Kairo im Juni 2009 anführte.) Heute müsse ein anderer Weg gegangen werden: „To prevent further calamities, the United States should drop its obsession with its own national interests and concentrate on working for the world’s general good on an equal footing with other countries, recognizing that it is multinational bodies that grant legitimacy on the world stage.“<sup>22</sup> Eine enge Beraterin Obamas bezeichnete diese Vorstellung als das „Paradoxon amerikanischer Außenpolitik“: „By reducing its own profile and limiting its own sovereignty, America would gain respect around the world and thereby increase its success in winning other nations’ cooperation for efforts in the common interest.“<sup>23</sup>

Anhand des militärischen Eingreifens in Libyen könne man sich bereits ein gutes Bild davon machen, wie die Umsetzung der Obama-Doktrin aussieht. Das Weiße Haus habe so lange gezögert, bis von den europäischen Staaten bis zur Arabischen Liga bereits ein Eingreifen zum Schutz der Rebellen vor den Schergen Gaddafis gefordert wurde – selbst Russland und China waren bereit, einen entsprechenden Auftrag durch den UN-Sicherheitsrat nicht per Veto zu Fall zu bringen. Erst dann wurden die USA aktiv, bemühten sich aber, die Leitung des Einsatzes so schnell wie möglich an die NATO abzugeben und selbst in den Hintergrund zu treten. Ein Berater Obamas fand für das Agieren des Präsidenten eine Formulierung, die als kürzeste Zusammenfassung der Obama-Doktrin gesehen werden kann: Es gehe um „leading from behind“.<sup>24</sup> Das Problem dieser ‚Mir nach, ich folge euch‘-Haltung brachte Charles Krauthammer auf den Punkt: „Leading from behind is not leading.“<sup>25</sup>

22 Ebd.

23 Ebd. S. 15

24 Lizza: The Consequentialist (wie Anm. 18).

25 Charles Krauthammer: The Obama Doctrine: Leading from Behind. In: National Review Online, 29. 4. 2011: <http://www.nationalreview.com/articles/265933/obama-doctrine-leading-behind-charles-krauthammer#> (letzter Zugriff: 18. 8. 2012).

19 Bret Stephens: The Syria Temptation – and Why Obama Must Resist It. In: *Commentary*, März 2009: <http://www.commentarymagazine.com/article/the-syria-temptation%e2%80%94and-why-obama-must-resist-it/> (letzter Zugriff: 18. 8. 2012).

20 Jeffrey Goldberg: Obama Hits Syria With Brutal Blast of Adverbs, 8. 5. 2012: <http://www.bloomberg.com/news/2012-05-07/obama-hits-syria-with-brutal-blast-of-adverbs.html> (letzter Zugriff: 18. 8. 2012).

21 Douglas J. Feith/Seth Cropsey: The Obama Doctrine Defined. Constraint. In: *Commentary*, Juli/August 2011, S. 12.

Den ausgestreckten Händen in Richtung Iran und Syrien sowie der Haltung gegenüber Russland und China stand jene Politik gegenüber, die von der Obama-Administration im Hinblick auf Israel verfolgt wurde. Schon als Präsidentschaftskandidat hatte Obama angekündigt, die Lösung des israelisch-palästinensischen Konfliktes zu einer seiner außenpolitischen Prioritäten zu machen. Gegen Ende seiner ersten Amtszeit attestieren ihm nun auch wohlwollende Kommentatoren, nach allen Regeln der Kunst gescheitert zu sein. „Middle East diplomacy“, so ist in *Foreign Affairs* zu lesen, „has been the source of the greatest gap between promise and delivery in the Obama record and the greatest frustration for the president.“<sup>26</sup> Die von ihm zum Einstand erhobene Forderung nach einem Stopp jeglichen israelischen Siedlungsbaus stellte sicher, dass es im Laufe seiner ersten Amtszeit zu keinerlei sinnvollen Verhandlungen zwischen Israelis und Palästinensern kommen würde – eine solche Forderung hatten bisher nicht einmal die Palästinenser erhoben, doch als Obama sie ins Spiel brachte, konnten sie nicht mehr hinter sie zurück. „It was Obama who suggested a full settlement freeze“, beschwerte sich Mahmoud Abbas später, „I said, OK, I accept. We both went up the tree. After that, he came down with a ladder and he removed the ladder and said to me, jump.“<sup>27</sup> Nach diesem schlechten Start ließen Obama und andere Mitglieder seiner Administration, wie Außenministerin Clinton oder Verteidigungsminister Panetta, kaum eine Gelegenheit aus, die Israelis vor den Kopf zu stoßen.<sup>28</sup>

Entscheidend dabei ist die grundsätzliche Positionsvorgabe, die Obama im Vergleich zu seinem Vorgänger unternahm: George W. Bush war zwar der erste amerikanische Präsident, der die Schaffung eines palästinensischen Staates offiziell befürwortete, aber er hatte auch klargemacht, auf welcher Seite des israelisch-palästinensischen Konflikts die Bringschuld liege. Hier die entscheidende Passage aus einer Rede Bushs im Juni 2004: „Heute stellen sich die palästinensischen Behörden dem Terror nicht entgegen, sondern befördern ihn. Das ist inakzeptabel. Und die Vereinigten Staaten werden die Errichtung

eines palästinensischen Staates nicht unterstützen, solange seine Anführer sich nicht am Kampf gegen Terroristen beteiligen und deren Infrastruktur beseitigen.“ Deswegen forderte Bush die Palästinenser dazu auf, neue, vom Terror unbelastete Anführer zu wählen und sich für Demokratie, die auf Toleranz und Freiheit basiert, zu entscheiden.<sup>29</sup> Darüber hinaus hatte Bush in einem Brief an den damaligen israelischen Regierungschef Ariel Sharon festgehalten, Israel müsse als Teil einer Friedenslösung über sichere und anerkannte Grenzen verfügen können und werde größere, bereits existierende israelische Bevölkerungszentren im Westjordanland inkludieren. Es sei unrealistisch, so Bushs Überzeugung, dass es einen vollständigen Rückzug zu den Waffenstillstandslinien von 1949 geben werde.<sup>30</sup>

All diese Punkte wurden von der Obama-Administration wieder zurückgenommen, die damit auf den seit langem von europäischen Staaten verfolgten Kurs eingeschwenkt ist. Für Norman Podhoretz sind die Kernpunkte dieser Haltung, „that Israeli ‚intransigence‘ is the main obstacle to ending the conflict with the Palestinians; that ‚restarting‘ the ‚peace process‘ therefore requires putting the onus back on Israel; and that this in turn necessitates forcing Israel back to the 1967 borders. In other words, Jerusalem must be redivided and the major centers of Jewish population in the West Bank that Bush had promised would remain part of Israel must also be evacuated and the West Bank as a whole be made Judenrein.“<sup>31</sup>

Obwohl dies für Israel einige Unbequemlichkeiten bedeute, gehe die wirkliche Gefahr Obamas für den jüdischen Staat aber davon aus, dass unter seiner Präsidentschaft der Iran in den Besitz der Atombombe kommen werde. Obama betont zwar stets, dass im Hinblick auf das iranische Atomwaffenprogramm „alle Optionen auf dem Tisch“ seien, doch werde er niemals Militärschläge befehlen, die im UN-Sicherheitsrat auf vehementen russischen und chinesischen Widerstand stoßen würden.

29 George W. Bush: President Bush Calls for New Palestinian Leadership, 24. 6. 2004. <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/06/20020624-3.html> (letzter Zugriff: 18. 8. 2012).

30 Letter from US President George W. Bush to Prime Minister Ariel Sharon, 14. 4. 2004: <http://www.mfa.gov.il/MFA/Peace+Process/Reference+Documents/Exchange+of+letters+Sharon-Bush+14-Apr-2004.htm> (letzter Zugriff: 18. 8. 2012).

31 Norman Podhoretz: How Obama’s America Might Threaten Israel. In: Commentary, Mai 2009: <http://www.commentarymagazine.com/article/how-obamas-america-might-threaten-israel/> (letzter Zugriff: 18. 8. 2012).

26 Martin S. Indyk u. a.: Scoring Obama’s Foreign Policy. A Progressive Pragmatist Triest o Bend History. In: *Foreign Affairs*, Mai/Juni 2012, Volume 91, Number 3, S. 36.

27 Zit. n. The Wrath of Abbas, 24. 4. 2012: <http://www.thedailybeast.com/newsweek/2011/04/24/the-wrath-of-abbas.html> (letzter Zugriff: 18. 8. 2012).

28 John Podhoretz: Balaam’s Asses. In: *Commentary*, Januar 2012, S. 1.



„Decline has been chosen“

Boten die ersten vier Jahre der Präsidentschaft Obamas aus Sicht amerikanischer Neokonservativer in außenpolitischen Fragen schon jede Menge Anlass zur Kritik, so war es ein anderer Punkt, der *Commentary*-Herausgeber John Podhoretz dazu brachte, bereits im Titel seiner Kolumne vom Februar festzustellen: „Decline Has Been Chosen“.<sup>32</sup> Der Grund dafür seien die neuen ‚strategischen Richtlinien‘ des US-Verteidigungsministeriums, die vor allem einen Abschied von der seit den frühen 1940er Jahren geltenden ‚Zwei-Kriege-Doktrin‘ enthalten. Bisher waren die verteidigungspolitischen Planungen der USA daran ausgerichtet, zu jeder Zeit zwei größere Kriege an zwei verschiedenen Schauplätzen gewinnen zu können. In Zukunft sollen die militärischen Ressourcen stattdessen so kalkuliert werden, dass ein Krieg gewonnen werden könne, während auf einem zweiten Schauplatz der Feind lediglich daran gehindert werden soll, den Sieg davonzutragen. Zusammen mit den aufgrund der budgetären Lage bereits beschlossenen Einsparungen im Militärhaushalt wird dies eine deutliche Verkleinerung der amerikanischen Streitkräfte zur Folge haben. Dazu kommt noch, dass die Investitionen in die Entwicklung und Anschaffung neuer Waffensysteme ebenfalls stark gekürzt werden.

Fehler in der Außenpolitik können oftmals korrigiert werden, doch die geplanten Kürzungen der Obama-Administration im Verteidigungshaushalt könnten langfristig verheerende Folgen haben: „Rather than making sure the presidents who follow him have as many tools in the drawer as Bush left him, Obama is designing a military to give his successor fewer tools at a time of increasing worldwide instability.“<sup>33</sup> Die amerikanischen Militärausgaben in der Höhe von aktuell weniger als fünf Prozent des BIP und weniger als 20 Prozent des Gesamthaushalts befänden sich unter dem längerfristigen historischen Schnitt. „At the end of the day“, schreibt Max Boot, „less money results in less capability. And less capability is something we cannot afford at a time when we face a rising China, a nuclear North Korea, an Iran on the verge of going nuclear, a Pakistan threatened by as never before by jihadists, and numerous terrorist groups“.<sup>34</sup>

32 John Podhoretz: Decline Has Been Chosen. In: *Commentary*, Februar 2012, S. 1.

33 Ebd.

34 Max Boot: Slashing America's Defense: A Suicidal Trajectory. The sequester disaster. In: *Commentary*, Januar 2012, S. 18.

Für die amerikanischen Neokonservativen sind die Änderungen der Verteidigungsdoktrin sowie die Kürzungen im Militärhaushalt Teil des präemptiven Selbstmords der Supermacht, der von Kagan als Gefahr benannt wurde. Deshalb ist es mehr als bloßes Wahlkampfgetöse, wenn Boot im Hinblick auf den kommenden November mahnt: „Es wird für gewöhnlich gesagt, dass jede Wahl einen Wendepunkt in der Geschichte darstellt... Im Fall der Wahl von 2012 trifft das zu: Die Zukunft der US-Streitkräfte und allgemeiner der amerikanischen Macht könnten stark von ihrem Ausgang abhängen.“<sup>35</sup>

35 Ebd. S. 19.

---

Gerhard Scheit

## Die wirkliche Herrschaftsstruktur in Europa und der Rechts-Linkspopulismus

Die Verteufelung der „Glücksritter“, wie Karl Marx einmal die Akteure der Finanzmärkte nannte, findet nicht nur in Europa statt. Die *Occupy*-Bewegung, die nunmehr darauf spezialisiert ist, hat sogar in Nordamerika begonnen – wie die Bankenkrise selber. Okkupieren will man, was als Ausgangspunkt der Krise und Bastion ihrer Verursacher erscheint: das Finanzzentrum der jeweiligen Stadt. Dabei ist es bloß der Ort, wo die Krise vielmehr hinausgezögert werden kann, wo permanent neue Anlagemöglichkeiten erdacht und entwickelt werden als Aufschub fürs Kapital, das sich nicht mehr zu verwerten vermag und damit auch als Angespertes sich sogleich verflüchtigte.

Von Globalisierung und Kasinokapitalismus bis zum Angriff der Heuschrecken: wie um sich darüber hinwegzutäuschen, dass es sich bei dieser „Kapitalisierung der Zukunftserwartungen“ durch Entfesselung von Spekulation und Kredit prinzipiell um nichts Neues handelt, werden fast in derselben Geschwindigkeit wie die neuen Anlageformen auf die Finanzmärkte die neuen Schlagworte auf die Meinungsmärkte geworfen. Nirgendwo will man begreifen, was Marx in luzidester Form längst im Begriff des fiktiven Kapitals herausgearbeitet hat: Dass im Kreditwesen eben der „Haupthebel der Überproduktion“ wirksam ist und

die Finanzmärkte nur darum diese Hebefunktion ausüben, weil der Reproduktionsprozess des Kapitals von sich aus danach strebt, bis „zur äußersten Grenze forciert“ zu werden<sup>1</sup> – was wiederum nur dort möglich ist, wo, wie eben auf jenen Märkten, ein großer Teil des gesellschaftlichen Kapitals von den Nichteigentümern desselben angewandt wird. Diese Nichteigentümer, die vielzitierten Manager – Adorno zählte sie schon zum „Sündenbock der verwalteten Welt“<sup>2</sup> –, die mit den stets wachsenden Depositen und Fonds von Banken und Versicherungen hantieren, können nämlich „ganz anders ins Zeug gehn als der ängstlich die Schranken seines Privatkapitals erwägende Eigentümer“.<sup>3</sup> Eben dafür werden sie so fürstlich entlohnt. Neu ist allein das schiere Ausmaß der Spekulation und die direkte Involvierung des Staates, der sich selbst immer weniger durch Steuern zu finanzieren vermag und seinerseits in wachsendem Ausmaß private Kredite benötigt. So hält wiederum das Kapital mehr und mehr Schuldscheine auf zukünftige Steuereinnahmen in der Hand, Schuldscheine demnach auf den Mehrwert, den es erst noch zu realisieren gilt, was wiederum an der mangelnden Kaufkraft scheitern mag, die ein derart zum Sparen gezwungener Staat nicht heben kann, ohne neue Kredite aufzunehmen usw. usf.

### Das Transformationsproblem der Schuld

Nirgendwo will man es begreifen, denn wer es begreifen hat, kann sich nicht mehr der Wahrheit entziehen, wonach jeder in seiner Funktion als Warenbesitzer, selbst wenn er lediglich seine Arbeitskraft zu Markte trägt und der Auszahlung aus Versicherungs- und Pensionsfonds harrt, Anteil wie Mitschuld an dem Ganzen hat, welches durch die Aktionen auf den Finanzmärkten bloß exekutiert wird; also in den verteuerten Finanzjongleuren bloß das Eigeninteresse all der vielen kleinen und großen Eigentümer gebündelt und konzentriert auftritt. Jeder Eigentümer seine eigene Heuschrecke, die Anstrengung besteht darin, es vor einem selber zu verbergen. Dafür gibt es nun die

Maskeraden des Protests, und so rüsten sich die verlogenen und beschränktsten aller Warenbesitzer, ausgestattet mit der grinsenden Vendetta-Maske des Guy Fawkes, zum antikapitalistischen Perchtenlauf.

Das jeweilige Ausmaß von Schuld und Mitschuld am fiktiven Kapital ausfindig zu machen, es nach dem jeweils vorhandenen Vermögen des Einzelnen zu quantifizieren (gipfelnd in der allgemeinen Exkulpierung: „We are the 99 %“), ist zugleich Verblendung über die gesellschaftliche Form der Ausbeutung und suggeriert nicht zufällig, dass ein mittleres Einkommen für alle durch sozialere Marktwirtschaft oder konsequentere Verstaatlichung möglich sei, nur die Vielverdiener es verhinderten. Solche Verblendung ist das adäquate Ethos für den „automatischen Fetisch“, wie er im zinstragenden Kapital „rein herausgearbeitet“ ist. Sie macht aus dem bloßen Geld heckenden Geld, worin das gesellschaftliche Verhältnis sich „vollendet“ als „Verhältnis eines Dings, des Geldes, zu sich selbst“<sup>4</sup>, moralische Algebra: Die Unbekannte ist sozusagen der Charakter des Geldbesitzers und zur entscheidenden Frage wird, wie gierig er sich erweist. Die einzige Möglichkeit nicht-fetischistischer Quantifizierung aber, die es im Widerspruch dazu erlaubt, ein wahres Urteil zu bilden, besteht in dem Begriff, mit dem Marx den Fetisch selber aufgelöst hat, dem Begriff des Werts, also in der Erkenntnis, dass der Eigentümer der Produktionsmittel Mehrwert produzieren will – das heißt: muss, will er ein solcher Eigentümer auch nur bleiben; der Besitzer der Arbeitskraft genau um diesen Teil seiner lebendigen Arbeit gebracht wird; dass also dieses gesellschaftliche Ganze in seinem Kern bereits auf Ausbeutung beruht. Anders ausgedrückt: Es gibt ein Transformationsproblem nicht nur im Verhältnis von Warenwert und Warenpreis, sondern auch in dem von allgemeiner Ausbeutung und konkreter Verantwortung, solange jedenfalls das Ökonomische isoliert betrachtet wird. Die richtige Antwort der durch den Wertbegriff reflektierten Klassentheorie lautet: Der Kapitalist, der größeren Profit macht, trägt darum nicht mehr Schuld an dem Ganzen als einer, der sich nur ein kleineres Stück aus dem großen Mehrwertkuchen herausschneiden kann. Auf die Finanzmärkte übertragen bedeutet das: Wer mehr Eigentumstitel besitzt, mehr als etwa ein einfacher „Arbeitnehmer“, der nur an Versicherungs- und Pensionsfonds partizipiert, hat damit nicht größere Verantwortung für die Krise.

1 Karl Marx: Das Kapital. Bd. 3. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 25. Berlin 1979, S. 457.

2 Die Bürokratie sei „der Sündenbock der verwalteten Welt“ heißt es 1953 in *Individuum und Organisation* (Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 446); in einer Vorlesung von 1964 nimmt Adorno noch die Manager hinzu (Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft. Hrsg. v. Tobias ten Brink und Marc Phillip Nogueira. Frankfurt am Main 2008, S. 203 f.).

3 Marx: Kapital Bd. 3 (wie Anm. 1), S. 457.

4 Ebd. S. 405.

So sehr auch der permanente Raubzug, der im Tausch vor sich geht, und damit die fortwährende Ungerechtigkeit, die im Recht ihre Stütze hat, unmittelbar am eigenen Leib erfahren werden; so sicher jeder insgeheim weiß, dass sie es sind, die alles zuinnerst bestimmen und so evident es ist, dass der durch sie lukrierte, größere Anteil an der Mehrwertmasse ein, was die elementarsten Dinge betrifft, besseres Leben zulässt – sie können an ihren unmittelbaren Erscheinungsformen politisch keineswegs dingfest gemacht werden, diese Unmöglichkeit gehört zur Totalität unabsehbar vermittelter Herrschaft. Der Charakter des Ausbeuters verschwindet notwendig in der Erkenntnis, dass er nur eine Charaktermaske der Ausbeutung ist, so wie umgekehrt der objektiv Ausgebeutete zugleich in seiner wie auch immer formellen Eigenschaft als Warenbesitzer und Staatsbürger ebenso objektiv auf der Seite der Ausbeuter steht – wobei jener Eigenschaft gerade im Zeitalter exorbitanter Rentenfonds und Staatsanleihen neues, inhaltliches Gewicht zuwächst.

Das immer erbitterter werdende Interesse an einem starken Euro, das sich in allen Schichten der europäischen Bevölkerung zeigt, ist nun allerdings ein ganz besonderes Symptom dieses Zusammenhangs, weil es mit der ebenfalls wachsenden inneren Abwehr eines gemeinsamen europäischen Staates einhergeht. Wenn also die ‚Glücksritter‘ der Börsen und Banken überall das Feindbild darstellen, auf das die Wut der Unglücksbürger, die um ihr Geld bangen, sich konzentriert, dann birgt diese Wut in Europa doch ein anders dimensioniertes Potential. Denn die Europäische Union erscheint den die Schranken ihres Privatkapitals erzwingenden Eigentümern mit einer bestimmten und zu bestimmenden Notwendigkeit ihres falschen Bewusstseins immer nur als Unternehmung, die gerade jenen Souverän entmachtet, zu dem sie sich in ihrer Angst unwiderstehlich hingezogen fühlen, sobald ihr Eigentum in Gefahr gerät; sie wird wahrgenommen als Lobby der Börsen und Märkte, Erfüllungsgehilfe der Banken und Fonds; sie sei, so bringt die *Junge Freiheit* es auf den Punkt, „Service-Behörde des globalisierten Finanzkapitals“ (16. 6. 2011). Jeder kleine Schritt zur Ausbalancierung der gemeinsamen Währung, der zwangsläufig gegen die Souveränität der Mitgliedsstaaten unternommen werden muss, lässt EU-Bürokraten und -Politiker in der Logik dieses Bewusstseins nur noch effektiver als bloße Agenten der unersättlichen Gier auf dem Finanzmarkt figurieren, die es recht eigentlich erst ermöglichten,

dass – wie etwa der deutsche Sozialdemokrat und ehemalige Präsident des Europäischen Parlaments Klaus Hänsch sich ausdrückt – eine „Hundertschaft schnöseliger Finanzdealer“ mit „dem Schicksal ganzer Völker Monopoly“ spiele.<sup>5</sup> So verschanzen sich die Unglücksbürger von rechts wie von links, aus den Nettogeberländern wie aus den Nettoempfängerländern, vor den eigenen Projektionen nur umso verbissener hinter dem, was sie als Souveränität ihres Staates verstehen wollen.<sup>6</sup>

### Der Fiskalpakt und das Einvernehmen

„Die *wirkliche* Herrschaftsstruktur“, sagt Max Weber, bestimme sich „nach der Beantwortung der Frage: was geschehen *würde*, wenn ein satzungsmäßig unentbehrlicher Kompromiss (z. B. über das Budget) *nicht* zustande käme.“<sup>7</sup> Nun hat die Europäische Union kein gemeinsames Budget, aber die große Mehrheit ihrer Staaten eine gemeinsame Währung. Unentbehrliche Kompromisse betreffen also vor allem sie, den Euro, und damit aber auch die Budgets der einzelnen Euro-Länder – nur dass diese Budgets eben nicht unter der Hoheit der EU stehen, sondern nach wie vor zur Souveränität der einzelnen Länder gehören. Die Frage lautet demnach, was geschehen würde, wenn ein Kompromiss genau hier, zwischen der EU und dem Souverän, über dessen jeweiliges Budget, nicht zustande käme.

Nach dem sogenannten Fiskalpakt, der 2012 als völkerrechtlicher Vertrag von allen Ländern der Eurozone und fast allen der Union unterzeichnet, aber erst von einigen ratifiziert worden ist, wird automatisch ein Defizitverfahren eingeleitet, wenn ein Land die Vorgaben nicht einhält. Zugleich soll es damit auch die Möglichkeit geben, dass es durch einen anderen Mitgliedstaat vor dem Europäischen Gerichtshof verklagt wird – durch die Kommission selbst ist es nicht

5 Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. 2. 2012.

6 Noch das in Europa besonders ausgeprägte Ressentiment gegenüber den Banken hat mit dieser Abwehr eines europäischen Souveräns zu tun: Die US-Regierung konnte kraft ihrer Souveränität eine Bank wie Lehmann Brothers opfern. Dazu wäre in Europa kein einzelner Staat bereit. Nur ein europäischer Souverän, der sich der Anerkennung seiner Bürger sicher wäre, könnte es wagen, die großen Banken, die im Unterschied zu den USA den Finanzmarkt weithin dominieren, weil sie den einzelnen Staaten immer so nahe standen, dem ‚freien Spiel der Kräfte‘ auf diesen Märkten auszuliefern, sodass unweigerlich manche von ihnen Bankrott gehen müssten.

7 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1980, S. 166.

möglich, da diese doch allen EU-Staaten, auch denen, die den Fiskalpakt nicht unterzeichnet haben, verpflichtet ist.

Die Strafen allerdings, die dabei verhängt werden können, sind zunächst selber finanzieller Natur, ökonomische Sanktionen, die wie ergänzende Maßnahmen neben jenen des IWF fungieren. Was aber, wenn das Land auch die Strafzahlungen nicht leistet und die Sparmaßnahmen weiterhin nicht durchführt? Die Möglichkeit, es aus der Eurozone oder der Union auszuschließen, ist keineswegs vorgesehen, auch der vorübergehende Ausschluss scheint gesetzlich nirgendwo eindeutig geregelt. Lediglich wenn ein Mitgliedstaat die gemeinsamen Werte des Artikels 6 Absatz 1 EU-Vertrag (Freiheit, Demokratie, Grund- und Menschenrechtsschutz, Rechtsstaatlichkeit) schwerwiegend und anhaltend verletzt, kann der EU-Rat mit qualifizierter Mehrheit beschließen, diesem gegenüber bestimmte Rechte auszusetzen, das heißt dessen Mitgliedschaft suspendieren, was de facto aber nur bedeutet, dass dieser Staat sein Stimmrecht im EU-Rat vorübergehend verliert. Auch hier ist der wirkliche Ausschluss eigentlich nicht möglich. Wenn im Europarecht sowie in den Gemeinschaftsverträgen der Europäischen Union solche abschließenden Regelungen fehlen, könnte – obwohl gerade dies im Europarecht wie in den Verträgen im einzelnen nicht geregelt ist – noch das Völkerrecht herangezogen werden, hier im Besonderen die Wiener Vertragsrechtskonvention, die in Artikel 60 die Vertragsaufhebung beziehungsweise den Ausschluss bei erheblicher Vertragsverletzung erlaubt. Es verhält sich damit aber wie mit dem Völkerrecht insgesamt – als einem per se nur gelten sollenden, nicht wirklich geltenden Recht: kein Souverän garantiert seine Anwendung.

Etwas anders verhält es sich mit dem Recht des Mitgliedstaats, aus der Union auszuschneiden. Dieses scheint wirklich möglich (und in der grauen Vorzeit der Europäischen Gemeinschaft hat das Grönland tatsächlich getan, das war 1986). Aber auch hier gibt es, wenn es nicht einvernehmlich geschieht, sondern einseitig, keine verbindliche Regelung. Wie es sich mit dem Einvernehmen in solchen Fällen verhält, drückte die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* bereits Anfang des Jahres relativ unverblümt aus: Griechenland müsse „mit mehr oder minder sanftem Zwang“, der Drohung also, die Kreditzahlungen endgültig einzustellen, „dazu überredet werden“, die Eurozone zu verlassen<sup>8</sup> – und wiederholte damit nur moderater, was der FPÖ-Chef Heinz-Christian Strache längst gefordert

hatte: Griechenland müsse man aus dem Euro-Raum „entfernen“.<sup>9</sup>

Dieses Einvernehmen wäre also kein Kompromiss, wie Max Weber ihn meinte, vielmehr setzte sich darin mittels entsprechendem ökonomischen Druck, letztlich militärischer Drohung, ein hegemonialer Souverän durch, der inoffiziell innerhalb der EU längst das Sagen hat.<sup>10</sup> Mit den Worten jenes schon zitierten deutschen Sozialdemokraten und Ex-Präsidenten des Europäischen Parlaments: die Krise sei „eine Erinnerung an die besondere Verantwortung Deutschlands – nicht nur für sich selbst, sondern auch für das Ganze“, das heiße: „ohne deutsche Führung kommt Europa nicht weiter. Die Union braucht Führung. Sie kann sie von den Institutionen und Personen in Brüssel nicht verlangen. Sie erwartet sie von Deutschland.“<sup>11</sup>

Solange die Krise nicht manifest wurde, dachte kaum jemand daran, dass der europäische ‚Einigungsprozess‘ die Frage nach der wirklichen Herrschaftsstruktur überhaupt noch aufwerfen könnte. Einen hübschen Ausdruck der einstigen Zuversicht bieten die Motive auf den damals für die neugeschaffene Währung in Umlauf gebrachten Geldscheinen und Münzen: Aus dem Souverän wurde Kleingeld gemacht, auf den Münzen finden sich bekanntlich Symbole und Abbildungen, die eindeutig den verschiedenen Staaten zugeordnet werden können; auf den Scheinen jedoch ist die Verdrängung des Souveräns insofern augenfällig, als hier anstelle von Personen, Emblemen oder Bauwerken, die eine bestimmte Herkunft oder einen wirklichen Standort, und damit irgendeinen realen Bezug zu einem Souverän hätten, imaginäre Beispiele europäischer Kunststile von Brücken, Fenstern etc. gezeigt werden, abstrahiert

8 *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10. 2. 2012. Die *Financial Times Deutschland* formulierte es kurz vor den griechischen Wahlen so: „Sollte die linke Syriza-Partei ... einen klaren Sieg erringen und die Vereinbarungen mit den internationalen Geldgebern aufkündigen, dann dürfte es für die Regierungen der übrigen Euro-Staaten schwieriger werden, weitere Finanzierungszusagen für Griechenland politisch durchzuhalten.“ Es sei „eine Verkettung von Ereignissen vorstellbar, nach denen Griechenland selbst entscheidet, die Drachme wieder einzuführen“ (16. 6. 2012).

9 *Kleine Zeitung* (Graz), 29. 4. 2011.

10 „Die konstitutive Entscheidung über jeden einzelnen Kampf- beziehungsweise Finanzhilfeeinsatz obliegt dem Parlament. Die Bundeswehr ist ‚Parlamentsheer‘ – der Bundeshaushalt Parlamentsbudget.“ (Ulrich Hufeld: Zwischen Notrettung und Rüttschwur: Der Umbau der Wirtschafts- und Währungsunion in der Krise. In: *Integration*, Nr. 2/2011, S. 117 – 131; hier S. 128 f.

11 *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27. 2. 2012.

von wirklichen Gebäuden wie aus einem schlechten Lehrbuch der Architektur.

Aber seit der auf die Bankenkrise folgenden Staatsschuldenkrise blickt man zunehmend deprimiert durchs gotische Fenster des 20-Euro-Scheins ins Nichts und reibt mit nervösen Fingern Cent-Münzen aneinander, auf denen Brandenburger Tor und Marianne abkonterteilt sind. Emmanuel Todd, Historiker und fataler Stichwortgeber der französischen Politik, spricht nun desillusioniert davon, dass der Euro in die Geschichte als „der Meister-Irrtum der herrschenden Eliten in Europa“ eingehen werde: „Sie wussten nicht, was sie schufen – einen Zombie –, und können sich deshalb auch nicht von ihm lösen“.<sup>12</sup> Ein Krisen-Gipfel folgt dem anderen, der ‚Rettungsschirm‘ findet sich immer weiter aufgespannt, die ‚Brandschutzmauern‘ erhöht, die ‚Toleranz‘ beim Staatsdefizit verkleinert. Es ist nur logisch, dass im Verlauf dieses Krisenmanagements der Nationalstaat mit der höchsten ökonomischen Effizienz, Exportweltmeister Deutschland, desto mehr sich durchsetzt und allmählich, von Frankreich ein wenig kaschiert (das Monster ‚Merkozy‘ geisterte durch Europas Medienlandschaft), die Rolle eines heimlichen Souveräns zum Schein übernimmt, in Wahrheit aber nur seine Position als europäischer Hegemon ausbaut.

So war es Anfang 2012 die deutsche Regierung, die den Vorstoß unternahm, dass die EU die Budgethoheit über Griechenland erobern sollte, selbstverständlich als eine freundliche Übernahme – was aber unfreundlich aufgenommen wurde. Es war die Rede von einem ‚Sparkommissar‘ oder einem Vetorecht der EU, dann – unter dem Eindruck der Entrüstung von Seiten der Griechen und anderer europäischer Regierungen – von einem Sparkonto und einem ‚Aufbaukommissar‘. Stattdessen sind schließlich viele kleinere Spar- und Aufbaubeamte entsandt worden, um in griechischen Ministerien nach dem Rechten zu sehen. Die Grauzone, die sich damit in den Fragen der Souveränität bildet, lässt etwa an den gesetzlichen Handlungsspielraum denken, den im Rechtsstaat Ärzte bei der Sterbebegleitung haben.

### EZB und Dicke Bertha

Die Verschärfung der Krise bringt jedenfalls den europäischen Bürgern weder in den reicheren noch in den ärmeren Ländern die Notwendigkeit eines europäischen

Souveräns nahe, sondern setzt im Gegenteil die zentrifugalen Kräfte erst überall vollständig frei. Es gibt eben keinen Automatismus, wonach eine gemeinsame Währung, unter Kompressionsdruck der Finanzmärkte geraten, einen gemeinsamen Staat aus sich selbst heraus produzierte, so wie auch der Begriff der Krise keineswegs auf den der Ökonomie als einer isolierbaren Sphäre der Gesellschaft reduzierbar ist: Er lässt sich nicht losgelöst vom Bewusstsein bestimmen, das die Menschen jeweils von ihr haben, und in diesem Bewusstsein ist im Stille der Unfreiheit noch immer die Vergangenheit das Einheitsstiftende, das heißt konkret: die Verbrechen des Nationalsozialismus.

Was darum die Voraussetzungen des in der Krise neu sich exponierenden deutschen Souveräns betrifft, so meinen viele Griechen zunächst ganz zu Recht, die Deutschen sollten erst einmal bezahlen, was sie in ihrem Land zerstört haben, als nämlich die Wehrmacht als Spar- und Aufbaukommissar fungierte. Nur dass jene, die in ihrer Wut „Nazis raus!“ schreien, Angela Merkel mit Hakenkreuz darstellen und deren Politik mit dem Holocaust vergleichen, von dem Zusammenhang, den sie herstellen, zugleich nichts wissen wollen.

Aber auch in Kreisen, die sich in anderer Weise als antideutsch verstehen wollen, sich darum auf die Kritik der politischen Ökonomie und die Kritische Theorie berufen, spuken zuweilen ähnliche Bilder herum. So etwa wird hier gerne die EZB mit der Hakenkreuzfahne ausgestattet, als könnte diese Institution, dominiert von Deutschland, der nunmehr Europa beherrschende Souverän sein, das Werk der NSDAP im rein ökonomischen fortsetzend. Erst in den Momenten, die der wirklichen Einigung unter einem Souverän widerstreben, wird jedoch die postnazistische Konstellation durchsichtig. Sie zu erkennen, bedürfte es allerdings eines anderen Begriffs vom Leviathan, eines, der dessen Gegensatz beinhaltet. Antideutsche, die einen solchen Begriff nie hatten, werden darum in der Eurokrise mit einiger Notwendigkeit auf anti-imperialistische Positionen zurückgeworfen, die sie längst überwunden glaubten. So heißt es etwa, den Griechen würden nun „jene Daumenschrauben aus purem Wert angelegt, die die Deutschen so vortrefflich zu ertragen verstehen“.<sup>13</sup> Es ist zwar kaum mehr möglich, für Europa das Problem der Souveränität, ohne die es solche Daumenschrauben nicht geben

13 Justin Monday: Daumenschrauben aus Wert. In: Hermann L. Gremliza (Hg.): No way out? Hamburg 2012, S.113 – 136, hier S. 133.

12 Der Spiegel, Nr. 20/2012.

kann, ganz zu leugnen, aber traktiert wird es dann doch in der Manier des Robert Kurz – als wäre es unmittelbar der Verwertungskrise entsprungen –, ein von der Geschichte Europas ablösbares, logisch determiniertes Moment des heutigen Konkursverfahrens: Anders „als in der genauso fundamentalen Krise von 1929“ sei „diesmal der Souverän selbst“ in die Krise geraten.<sup>14</sup> Dabei hatte doch Franz Neumann dargelegt, dass der Nationalsozialismus seinerseits schon nichts anderes war als die Krise der Souveränität, auf deutsche Art ausgetragen – Behemoth, nicht Leviathan. Was als Staat und Gewaltmonopol erschien, war in Wahrheit Auflösung in planlose Konkurrenz von Cliquen oder „gangs“, zusammengehalten allein durchs Ziel des Vernichtungskriegs. Wer solche Erkenntnisse über den NS-Unstaat hartnäckig ignoriert, wird auch die Krise der EU nicht begreifen, obwohl doch eigentlich eine einzige Frage dazu den Weg weisen müsste: Warum die USA, nicht weniger verschuldet als die EU, deren Problem mit der Souveränität eben nicht haben, dafür aber eines mit ihrer Hegemonie in der Weltpolitik bekommen könnten.

Ist es auch verkehrt, die EZB als deutsche Institution zu bezeichnen, so ist es dennoch offenkundig, dass – wie Manfred Dahmann schreibt – die höchst eigenwillige Konstruktion dieser Währungsunion, die staatsrechtlich wie eine gigantische Fehlkonstruktion aussieht, sich praktisch als höchst effizienter Weg wenn auch nicht zur Steigerung irgendwelcher Profite, so doch der politischen Macht Deutschlands erweist.<sup>15</sup> Die Frage ist nur, welche Form diese Macht annimmt.

Das Vergangene ist zwar das einheitsstiftende Moment im Bewusstsein, das die Individuen von der Krise haben, aber es determiniert darum nicht, was aus ihr wird. Wenn EZB-Direktor Mario Draghi den Dreijahrestender seiner Bank in der Höhe von einer Billion Euro mit dem Kosenamen für die legendäre, großkalibrige Krupp-Kanone „Dicke Bertha“ bezeichnet, so klingt das zwar in Deutschland wie eine Fehlleistung und wird entsprechend peinlich berührt aufgenommen, weil der Zusammenhang von Volkswohlstand und Kriegsvorbereitung allzu deutlich anklängt. Doch es ist eben nur eine Reminiszenz, niemand weiß, wie das Vernichtungspotential, das sich jetzt in der Eurokrise bildet, in die Tat umzusetzen wäre.

Die EZB leiht den Banken Geld zu niedrigen Zinsen; die Banken kaufen dafür Staatsanleihen, für die sie höhere Zinsen kassieren können; und um diese Zinsen zu begleichen, kürzen die Staaten ihre Ausgaben und erhöhen die Steuern. So finanziert Deutschland zunächst seine Exportoffensiven, und wenn ein Land wie Griechenland seine Schuldigkeit getan hat, aber nicht mehr tun kann, weil es durch ihm eigene gesellschaftliche Strukturen, die zuinnerst etwas mit der Verwüstung durchs nationalsozialistische Deutschland zu tun haben, nicht mehr imstande ist, mittels Ausgabenkürzung und Steuererhöhung seinen Anteil am Export des heutigen Deutschland zu leisten, dann denken die Deutschen eben über sein Ausscheiden aus der Eurozone ernsthaft nach.

Die Mehrwertmasse wird mit den Dicken Berthas der EZB freilich nicht erhöht, mehr Verwertung des Werts findet durch sie nicht statt. Die vergrößerte Geldmenge, soweit ihr keine Waren entsprechen und sie nicht als Kapital fungiert, fülle, so Dahmann, „die deutsche Kriegskasse“, aber diese Kriegskasse gibt es im wörtlichen Sinn noch nicht. Sagen lässt sich einseitigen aus der Perspektive des deutschen Souveräns, dass der Wechsel auf die Zukunft, den „wir“ wieder einmal „im Interesse der uns verbleibenden Investoren“ ziehen,<sup>16</sup> sie allemal gebietet. Nur spekuliert werden kann jedoch über die Formen der Gewalt, womit er diesmal zurückgezahlt wird, zumal gerade in Deutschland selbst, abgesehen von den antiimperialistischen und israelfeindlichen Kräften innerhalb der politischen Linken, keine Bewegung oder Partei sich zeigt, die zu diesem Zweck attraktive Angebote für die Massen machen würde, was wiederum mit der eigenartigen hegemonialen Rolle Deutschlands in der EU zu tun haben dürfte.

### Das Loch im Kessel

Die Ideologen der europäischen Einigung vermeiden derweil sorgsam, von einem geeinten Staat Europa auch nur zu sprechen – als wäre er nicht die Voraussetzung dessen, was sie als ‚einheitliche Wirtschaftspolitik‘ immerzu fordern. Wer ihnen zuhört, fühlt sich an Freuds Geschichte vom geborgten Kessel erinnert. Da der retournierte Kessel ein Loch aufweist, verantwortet sich nämlich der Mann, der ihn als unbeschädigten ausgeliehen hat, folgendermaßen: erstens habe er überhaupt keinen Kessel geborgt; zweitens sei dieser schon bei

14 Ebd. S. 123.

15 Manfred Dahmann: Deutsches Geld. In: *Jungle World*, Nr. 13/2012.

16 Ebd.

der Entlehnung durchlöchert gewesen; und drittens habe er ihn unversehrt, ohne Loch, zurückgestellt. Der Traum, an dem die Denkweisen des Unbewussten manifest werden, kennt eben kein Entweder-Oder, nur ein gleichzeitiges Nebeneinander. Und so sprechen die Akteure der europäischen Politik und ihre Kommentatoren unablässig wie im Traum: erstens wolle man nicht die Souveränität eines Mitgliedstaats antasten, zweitens gebe es Souveränität überhaupt nicht mehr und drittens müsse der Souverän selbst mit seiner Abschaffung durchaus einverstanden sein.

Wenn der Präsident des deutschen Bundesverfassungsgerichts Andreas Voßkuhle sagt, er votiere für Souveränitätsverzicht, aber dieser Verzicht dürfe auf keinen Fall „die Staatlichkeit Deutschlands“ angreifen,<sup>17</sup> so ist das also kein Kompromiss im Sinne Webers, sondern Kompromissbildung im Sinne Freuds: eine Form, deren das Verdrängte sich bedient, um im Bewusstsein zugelassen zu werden. Von Leviathan, der Notwendigkeit des gemeinsamen Gewaltmonopols, wie es durch eine gemeinsame Währung letztlich – ‚rein ökonomisch‘ – erfordert wäre, wird in Europa fast nur noch in dieser Form gesprochen. ‚Rein politisch‘ betrachtet, geschieht es natürlich aus Angst, schlafende Hunde zu wecken. Und die Hunde bellen schon, angebunden jeweils vor der Hundehütte ihres Nationalstaats – je größer die Krise, desto lauter. Denn die europäischen Bürger, soweit sie, auch noch in ihrem Hass aufs aktuelle Deutschland, deutsch gesinnt sind, wollen durchaus keinen europäischen Staat, sie beklagen lieber die allgemein herrschende „Souveränitätsvergessenheit“ (Christian Hillgruber) und stellen sich insgeheim, nach Maßgabe eben von Martin Heidegger und Carl Schmitt, den ersehnten eigenen, nationalen Souverän immer nur als Racket vor, das die Einheitlichkeit des Gewaltmonopols ebenso unterminiert wie die Teilung der Gewalten, die von diesem Monopol ermöglicht wird, aufhebt: sie wollen den „Gegensouverän“. In Ungarn wurde das bereits flagrant: einerseits bildeten sich paramilitärische Verbände, andererseits hat es die neue Verfassung auf die Unabhängigkeit der Justiz abgesehen. (Dass es sich, was Letzteres betrifft, um ein Phänomen handelt, auf das durchaus die Totalitarismustheorie Anwendung finden kann, wurde bald nach dem ungarischen Vorstoß vom sozialdemokratischen Ministerpräsidenten Rumäniens demonstriert, der per Notverordnung Rechte des Verfassungsgerichtshofs

aufhob.) Von Seiten der EU-Kommission aber, der die Mittel des Souveräns fehlen, wird nicht einmal der Eindruck erzeugt, dass sie wenigstens hier nötig wären, so sehr zögerte man, das entsprechende Verfahren gegen die ungarische Verfassungsänderung beim Europäischen Gerichtshof einzuleiten, ein *Procedere*, das ohnehin bloß konzipiert scheint, Schlampereien in der Umsetzung irgendwelcher EU-Richtlinien zu sanktionieren. Der Beschluss des Finanzministerrats, eine halbe Milliarde Euro an Fördermitteln für Ungarn einzufrieren, der mit der Verfassungsänderung an sich gar nichts zu tun hat, aber irgendwie als Druckmittel auch auf sie bezogen wird, ging leichter von der Hand. Das ist die Art und Weise, wie die Europäische Union in die Innenpolitik einzugreifen gedenkt.

Auf der einen Seite finden sich also Parteien und Bewegungen wie Jobbik, FPÖ und Front National, Goldene Morgenröte oder Koalition der radikalen Linken (Griechenland), deutsche Linkspartei oder Geert Wilders Freiheitspartei, die mit unterschiedlichen Parolen den Nationalstaat in ein gegen die EU gerichtetes Racket jenseits des Rechtsstaats zu transformieren suchen – die gefährlichsten unter ihnen gestützt auf das Feindbild vom gierigen Finanzkapitalisten; auf der anderen Seite steht eine Europäische Union, die für sich in Anspruch nimmt, rechtsstaatliche Normen zu verteidigen oder durchzusetzen, aber per Satzung darauf verzichtet, dazu die Gewalt des Souveräns auszuüben, stattdessen indirekt mit harmlosen ökonomischen Sanktionen oder im schlimmsten Fall mit dem temporären Entzug des Stimmrechts im EU-Rat droht. Anders gesagt: während die Europäische Union nicht imstande ist, die Frage Max Webers auch nur zu stellen, beantworten sie ihre Gegner bereits mit Carl Schmitt.

### Gipfeltreffen auf dem Obersalzberg

Angesichts dieser Konstellation für einen europäischen Staat zu plädieren – als Garant der Bürgerrechte wie als bessere Chance, die ökonomische Krise zu bewältigen –, ist allerdings seinerseits nur neokonservatives Wunschdenken, für das eben nicht zufällig die nötige Öffentlichkeit fehlt. Es ist, wie unschwer zu erkennen ist, von den USA inspiriert – jenem Staat, der Europa vom Westen her befreit hat –, und gibt damit auch den Anhaltspunkt, woher der innere Widerstand gegen einen europäischen Souverän kommt: Er rührt eben daher, dass dieses Europa sich nicht selbst von Hitlerdeutschland befreit hat. Das

17 Frankfurter Allgemeine Zeitung, 8.2.2012.

ganze Dilemma, das sich an der europäischen Einigung von heute abzeichnet und die Krise weltweit immerzu verschärft,<sup>18</sup> müsste sans phrase als das Nachleben des Nationalsozialismus inmitten der Demokratien begriffen werden – ein Nachleben, das nicht nur kein Ende nimmt, sondern nun erst seine Wirkung ganz entfaltet.

Denn Europa ist bereits geeint worden. Schon im Entwurf für eine Denkschrift des Auswärtigen Amtes über die Schaffung eines „Europäischen Staatenbundes“ vom 9. 9. 1943<sup>19</sup> stand über die „Notwendigkeit einer Einigung Europas“ zu lesen, dass „der Zug der Zeit, weite Zusammenhänge zu schaffen und große Räume gemeinsamer Erzeugung und Bewirtschaftung herzustellen“, Europa „zum engeren Zusammenschluß“ nötige: Europa sei „zu klein geworden für sich befehrende und sich gegenseitig absperrende Souveränitäten. Ein in sich zerspaltenes Europa ist auch zu schwach, um sich in der Welt in seiner Eigenart und Eigenkraft zu behaupten und sich den Frieden zu erhalten.“

Abgesehen davon, dass manches an dem Entwurf aus der Zeit des Vernichtungskriegs gewisse Strukturen der EU vorwegnimmt – der periodische ‚Staatenkongress‘ und der ständige ‚Wirtschaftstag‘, die genannt werden, entsprechen in etwa dem Europäischen Rat und der Europäischen Kommission von heute –, ist vor allem bemerkenswert, dass gerade die Frage der Souveränität nach den Vorstellungen der damals im Auswärtigen Amt maßgeblichen Strategen durchaus nicht beantwortet werden soll: „Wenn die Führung ein Vorrecht der stärksten Mächte ist, so bedeutet sie für diese auch die Verpflichtung, nur für den europäischen Frieden, Fortschritt und Wohlstand wirksam zu werden und sich auf das zu beschränken, was die Notwendigkeiten des europäischen Zusammenlebens unbedingt erfordern. Die Führung der Achsenmächte in Europa ist eine Tatsache, die sich aus den politischen Gegebenheiten von selbst ergibt. Einer besonderen Verankerung in der Verfassung des Staatenbundes bedarf sie, um sich auszuwirken, nicht. Ob und in welcher Form dieser Tatsache in der Verfassung des Bundes formaler Ausdruck verliehen wird, ist eine Frage, die nach Zweckmäßigkeitsgründen beurteilt werden muß.“

18 Der Unmut in den Vereinigten Staaten und in anderen Ländern über die europäische Entwicklung hat natürlich handfeste Gründe: Es sind erheblich größere Belastungen und Risiken, die der Euroraum den anderen IWF-Mitgliedern auferlegt als etwa während der Lateinamerika- oder der Asienkrise.  
19 Reinhard Opitz (Hg.): Europastrategien des deutschen Kapitals 1900 – 1945. Bonn 1994, S. 957 – 966.

Damals kam es nicht mehr zu langen Verfassungsdiskussionen, die wenigen Gipfeltreffen fanden auf dem Obersalzberg statt: Die Vernichtung hatte absoluten Vorrang. Sie schuf die politischen Gegebenheiten; durch sie konnte man darauf verzichten, das Verhältnis der Staaten zueinander institutionell zu regeln oder ein gemeinsames einheitliches Gewaltmonopol hervorzubringen. Wer an der Spitze stand und welche Hierarchie sich zwischen den Ländern herstellte, sollte sich wie gesagt von selbst ergeben, das heißt aus dem jeweiligen Einsatz im Vernichtungskrieg.

Die Verdrängung der Souveränität, die sich über ein halbes Jahrhundert und einen Kalten Krieg später die Europäische Union auf die Fahnen oder besser: auf die Geldscheine geschrieben hat, ist das Eingeständnis dieser Herkunft, das aber niemand verstehen möchte. Ausgesprochen wird zwar, dass durch die Shoah der Nationalsozialismus als „Gründungsakt der Europäischen Union“ (George Bensoussan) begriffen werden könne – aufgefasst wird es jedoch immer nur nach dem Muster, dass man also aus der Geschichte gelernt habe, der Idee des Nationalstaats, die den Nationalsozialismus hervorgebracht habe, nicht mehr zu folgen oder diese Idee wenigstens nicht mehr so wichtig nehmen dürfe; und die Europäische Union eben dafür als Schule diene. Aber in dieser Schule west der Nationalsozialismus im selben Maß fort, als von dessen Voraussetzung geschwiegen wird; davon nämlich, dass Souveränität nur die andere Seite des Kapitalverhältnisses ist, und somit ihre Rücknahme ins bloße Racket auch zum Gradmesser dafür werden kann, inwieweit die Bürger bereit sind, ihren Status als Eigentümer in der unabsehbar vermittelten Gesellschaft des Kapitals einzutauschen gegen die modernisierte Barbarei vermittlungsloser Herrschaftsformen und an die Stelle der Verwertung, die stockt, die Vernichtung, die immer gelingt, zu setzen.

Gegen diese Bereitschaft einen Souverän aufzurichten, der über die innereuropäischen Grenzen seinerseits hinausreichte, eine gesamteuropäische Resistance, hätte vielleicht den Vernichtungskrieg noch einmal verhindern können. Weil solche Einigung Europas gegen den Nationalsozialismus aber ernsthaft nicht einmal versucht wurde, bleibt als einzige Lehre – also was dazu jenseits des Kommunismus, der Abschaffung von Kapital und Staat, überhaupt zu sagen ist: dass in der Nachfolgeunion des nationalsozialistisch geeinten Europas der Übergang von der Verwertung zur Vernichtung, von Leviathan zum neuen Behemoth,



der überall droht, nicht nur besonders leicht fällt, sondern stets unmittelbar globale Konsequenzen hat; dass in diesem „Kerneuropa“ (Habermas) das Vertrauen auf Gewaltenteilung und *rule of law*, die hier der Souverän nur unter Schirmherrschaft des westlichen ‚Übersouveräns‘, also des Hegemons USA, gewährte, gegen allen Anschein, den insbesondere Ideologen wie Habermas verbreiten, noch fragwürdiger ist als an jedem anderen Ort der Welt, deren Bestand und Verderben von diesem Kerneuropa entscheidend abhängt.

Wie es mit diesem Krisenbewusstsein steht, lässt sich – ob auf der rechten oder linken Seite des politischen Spektrums – am genauesten an der Tendenz ablesen, mit den Feinden des Westens und Israels gemeinsame Sache zu machen. Tsipras’ Koalition der radikalen Linken (Syriza) in Griechenland oder Straches Freiheitliche Partei in Österreich (FPÖ) unterscheiden sich hier nur wenig: Während jene linksradikalen Populisten die Allianz ihres Staates mit Israel beklagen, weil der Judenstaat ihn dadurch zu seinem Satelliten und damit zum Feind der Palästinenser und der islamischen Nationen gemacht habe, mit denen sie offen sympathisieren,<sup>20</sup> wird der Hass auf Israel bei den zu Rechtspopulisten gemauserten Nazis derzeit etwas zurückgestaut, um gerade die Gegnerschaft zum Islam herauszustreichen, den man um dessen Gemeinschaftsgeist beneidet; aber die Solidarität mit der Islamischen Republik Iran, die doch die Auslöschung Israels will, eint sie dann alle wieder. In Ungarn ist man wie gesagt schon weiter: Bei den *Jobbik*-Nazis, auf die sich Regierungschef Orban stützen kann, nimmt die Solidarität mit Ahmadinejad praktischere Formen an: der Vorsitzende dieser Gruppierung wünschte sich nicht nur Wahlbeobachter aus dem Iran, man dürfte, wie auf einer Konferenz in Washington vermutet wurde (Népszabadság, 20. 11. 09), auch Geld von der Islamischen Republik bekommen, und es hat sich neben anderen Rackets eine ‚Ungarische Garde‘ zusammengerottet, die für Orbans Verfassungsänderung aufmarschiert, bei der man wirklich nicht mehr weiß, ob sie mehr die alten Pfeilkreuzler oder die *Pasderan* zum Vorbild hat.<sup>21</sup>

20 Charles J. Mouratides: SYRIZA Challenge to Israel-Greece Alliance Flaunts its Dogma Straightjacket, Ignores Facts, National Benefits. In: Chi circle for Hellas and Israel: <http://www.chicircle.org/index.php/home> (letzter Zugriff: 15. 8. 2012).

21 Stephan Grigat: Postnazismus in Zeiten des Djihaad, In: Ders. (Hg.): Postnazismus revisited. Das Nachleben des Nationalsozialismus im 21. Jahrhundert. Hrsg. v. Stephan Grigat. Freiburg 2012, S. 24 f.

## Mali 2012

Die Eurozone ist nicht die einzige Währungsunion. Etwa zur selben Zeit wie in Europa sind zwei solche Zonen in Afrika entstanden: Seit 1994 existiert die Westafrikanische Währungsunion (auf der Grundlage der Wirtschaftsunion *Ecowas* mit u. a. Elfenbeinküste, Mali, Niger, Senegal, Togo); seit 1999 die benachbarte Zentralafrikanische (u. a. Kongo, Tschad, Zentralafrikanische Republik); und für die nächsten Jahre ist auch eine ostafrikanische geplant (u. a. Kenia, Tansania, Ruanda). In diesen afrikanischen Staaten treten seit längerem schon Bandenherrschaft und Bandenkriege mit besonderer Intensität hervor, wobei eben auch, wie sich 2012 vor allem in Mali zeigt, die djihadistischen Rackets am leichtesten Terrain gewinnen. Und die Affinitäten im Verhältnis zu Europa zeigen sich vielleicht schon darin, dass der Strafgerichtshof in Den Haag, der doch in Anspruch nimmt, Verbrechen auf der ganzen Welt jenseits der Souveränität der einzelnen Staaten zu ahnden, sich geradezu exklusiv auf Bandenführer aus jener Region verwiesen sieht.

---

Werner Fleischer

Forget Fear

Die Berlin Biennale 2012 und ihr Kampf gegen Israel

## I

Die immer drohende Austauschbarkeit der Teilnehmer der Kulturindustrie muss als Kränkung empfunden werden, insbesondere dort, wo das Unverwechselbare zum Gebrauchswert geworden ist: in der Kunst. Zwanghaft aber wird vermieden, die Kränkung als Anlass zur Selbstreflexion wahrzunehmen, und so werden Schuldige gesucht. Der Verrat an der Authentizität, die als Markenzeichen des Nicht-Austauschbaren gilt, wird nicht nur dem ‚Kunstmarkt‘ ganz allgemein angelastet, sondern besonders den Reichen, den Sammlern, den Künstlermillionären. Der Co-Kuratorin der Berlin Biennale 2012, Joanna Warsza, gelten MoMA und New Museum in New York als die „von den 1 % beherrschten Kunsteinrichtungen“. Und die mit der Biennale

verbündeten ‚Occupy Museums‘ ergänzen in der Zeitschrift *Camera Austria*: „Das Problem ist, dass die reichsten 1 % der 1 % – wie auf der Wall Street – nahezu alles kontrollieren. Sie geben sich natürlich philanthropisch und sitzen im Aufsichtsrat von Museen.“<sup>1</sup> Das MoMA sei in „hohem Maße ein Tempel“ und an ihm zeige sich der „Mißbrauch“; man wolle „den Tempel stürmen“, denn es sei der „Tempel der 1 %“. Ronald S. Lauder etwa betreibe „Geldwäsche“ mit seiner Neuen Galerie. Der „Mißbrauch von Gemeingut“ müsse „ans Tageslicht“ gebracht werden. Von den offenkundigen Anleihen bei dem Bild der neutestamentlichen Vertreibung der Juden als Geldwechsler aus dem Tempel und der Hetze gegen Lauder, der die zu Nachfahren von Opfern der Shoah restituierten Gemälde (von Kirchner ehemals Berlin und Klimt ehemals Wien) erwarb, führt der direkte Weg zur Aggression gegen den Staat Israel. Diese Aggression hat sich nunmehr als der Zielpunkt allen politischen Engagements in der Kunst – also eines Engagements, das seiner Voraussetzungen sich nicht bewusst werden will – auskristallisiert: das jedenfalls hat diese Berlin Biennale 2012 erbracht. Zelebriert wurde es am dreitesten in der Überführung des palästinensischen *Key of Return*, der überhaupt zum Monument der ganzen Biennale auserkoren war: Der wohl größte Schlüssel der Welt, etwa eine Tonne schwer und neun Meter lang, war 2008 von den Bewohnern des ‚Flüchtlingslagers‘ Aida in der Nähe Bethlehems aus Stahl hergestellt und auf dem Eingangstor des Lagers angebracht worden. Er steht für das Rückkehrrecht der Palästinenser, die 1948 und 1967 ihre Hausschlüssel mitgenommen haben sollen, weil sie davon ausgegangen seien, bald zurückkehren zu können. Am 12. März 2012 wurde der *Key of Return* auf die Reise zur Berlin Biennale geschickt, am 23. April landete er mit Hilfe eines Krans auf dem Hof der ‚Kunst-Werke‘ in Berlin-Mitte.

## II

Die identitätsstiftende Jugendbewegung bildete Occupy, deren diverse örtliche Vertreter die Biennale in der *Camera Austria*, im Katalog und in der Ausstellung ausführlich zu Wort kommen ließ. In verschiedenen Kommentaren der Presse wurde festgestellt, dass die Aufforderung, sich besetzen zu lassen, als Widerspruch erscheinen mag, da man nur besetzen könne, was nicht dazu auffordert. Der Widerspruch ist aber insofern keiner, als es ohnehin nur um die Umsetzung des

Wunsches nach Aufhebung jeglicher Vermittlungen geht, und die Biennale sich in der Unterwerfung unter eine Besetzung als künstlerische Speerspitze der nach eigenem Anspruch weltweiten Bewegungen gegen die „Plutokratie“<sup>2</sup> begreift. Occupy ist in Berlin als permanente, sozial ambitionierte ‚Kulturrevolution‘ inszeniert worden, die mit den Mächten, die die Welt beherrschen, Schluss macht, gerade indem sie ständig und täglich mobilisiert und alle Willigen vereint. Das Prinzip der Biennale, jeden Tag eine Aktion anzukündigen, ist in seinem Furor der vermeintlichen Beliebigkeit auch der Zweck selbst. Die jeweils angekündigten Solidaritätsadressen sind ebenso lediglich Mittel und im Einzelfall austauschbar, wenn sie nur ganz allgemein die Gemeinschaft der Rebellen stärken. Man ist in diesem Sinn ‚postnational‘, und reproduziert im täglichen Kampf den Glauben an sich selbst als Kollektiv. Nur über die eingebildete Verschwörung gegen die Gemeinschaft ist diese überhaupt erst fähig, sich als solche zu bilden und unentwegt wieder herzustellen. Sie bestimmte denn auch in einer besonderen Aktion jenseits des Selbstzwecks – als dessen außergesellschaftliches Gegenteil – gar nicht beliebig und sehr genau, was sie im Innersten zusammen hält: die Solidaritätsadresse für Günter Grass und dessen Variation der *Protokolle der Weisen von Zion* auf der Höhe der Zeit der friedensbewegten Völker- und Volksgemeinschaft gegen Israel.

Die bevorzugte Form des Occupy ist das Camp, das idealerweise den permanenten ‚Augenblick‘, das „Ereignis“ im Sinne Alain Badiou, erzeugen kann, oder in den Worten von Occupy Wall Street in der *Camera Austria*: „Zeltstädte sind Zentren der Radikalisierung. Es hat ein unglaublicher Transfer von Beobachtungen in das Camp stattgefunden: wie man durchhält, überlebt... Vielleicht ist es auch eine prototypische Stadt. Die Leute im Camp, sie sind die 99 %.“ Und die spezifische Ästhetisierung politischer Anliegen im Camp bestätigt sich, wenn Occupy erklärt, es gehe „nicht um Stadtentwicklung, Kunst, ... Politik“, vielmehr müssten sie versuchen, „sämtliche Disziplinen zu einer ökologischen Totalität zivilgesellschaftlichen Handelns in unserem prekären Alltag zu vereinen“. Der Haupt-Kurator der Biennale Artur Żmijewski fragt denn auch – gemeinsam mit Occupy Amsterdam: „Könnte man das Entleeren der Toiletten als künstlerische Intervention sehen?“ Die

1 *Camera Austria*, Nr. 117/2012.

2 Co-Kuratorin Joanna Warsza in: *Forget Fear*. 7. Berlin Biennale für zeitgenössische Kunst. Hrsg. v. Artur Żmijewski; Joanna Warsza. Köln 2012, S. 38.

Kultivierung des Camps, der Kult um Wohlfahrtsregime und Elendsverwaltung zeigen deutlich die Sehnsucht nach dem Flüchtlingslager, das insgeheim die Wunschphantasien prägt: Giorgio Agambens *homo sacer* soll im Camp gemimt werden. Die ewige ‚Rückkehr aller Flüchtlinge‘ ist die Verewigung des Unvermittelten, das Ideal, als direkter Demokrat im Kampf ständig auf der Flucht zu sein, nichts anderes als der Zustand der Barbarei.

Erst kurz vor dem Ende der Biennale monierten die Aktivisten von Occupy, was bereits zu Beginn Beobachtern aufgefallen war, dass sie hier wie im Zoo betrachtet würden, sodass sie schließlich „die alleinige Weiterführung des Kunstevents als demokratisches Happening“ beanspruchten und die Absetzung von Źmijewski verlangten. Und da dieser in ihnen sein Anliegen bestätigt sah, zitierten sie ihn als Gewährsmann ihrer Forderung, „Kunst vorzustellen, die tatsächlich wirksam ist, Realität beeinflusst und einen Raum öffnet, in dem Politik stattfinden kann“.<sup>3</sup> Das Hierarchische der Avantgarden soll dem ‚Horizontalen‘ weichen. Befreiung im oder Freiheit des Zeichenhaften ist der ‚Nicht-Staat‘, dessen Rechtsbegriffe und Garantien in einem solchen „demokratischen Happening“ „nicht beaufsichtigt“ würden, also de facto der reinen Willkür des Camps oder des Camp-Aufsehers unterworfen sind. Und zustimmend zitieren die Herausgeber der *Camera Austria*, was Judith Butler am 23. 10. 2011 am Zuccotti Park in Manhattan verkündet hatte: „Es ist wichtig, dass wir als Körper – als die körperlichen Wesen, die wir sind – zusammen in der Öffentlichkeit auftreten, dass wir uns in der Öffentlichkeit versammeln. Wir kommen zusammen auf den Straßen und Plätzen als eine Allianz der Körper. Als Körper leiden wir, benötigen wir Nahrung, ein Dach über dem Kopf; und als Körper sind wir aufeinander angewiesen und begehren einander. Daher ist das, was hier passiert, eine Politik des öffentlichen Körpers, der Bedürfnisse der Körper, seiner Bewegung und seiner Stimme.“ Die doch sehr stark an Leni Riefenstahls Ästhetik gemahnenden Worte Butlers werden hier überaus gerne gehört: „Diese Leibhaftigkeit, die in den zu eigenständigen Organismen gewachsenen urbanen Zeltlagern ... ihren Ausdruck fand, markiert ein ... Interesse, sich – jenseits einer möglichen schwachen oder gar nicht gegebenen kollektiven Identität und aller Heterogenität ... zum Trotz – in die Produktion von Politik zu involvieren, sie zu berühren, Teil von ihr zu werden.“

3 [http://www.art-magazin.de/szene/52406/7\\_berlin\\_biennale\\_berlin](http://www.art-magazin.de/szene/52406/7_berlin_biennale_berlin) (letzter Zugriff: 18. 8. 2012).

### III

Alice Creischer und Andreas Siekmann, die zu den wenigen Künstlern gehören, die sich deutlich ablehnend zur Biennale äußerten, sehen in den Aktivitäten der Bewegungskunst vor allem „mediales Branding und emotionale Cluster wie bei Hollywood-Produktionen“ und „Marketing“, die sich demgemäß dem Kunstmarkt verdankt.<sup>4</sup> Dieser Einwand verkennt, was an dem Spektakel über das bloße Marketing hinausgeht – letztlich, was der kapitalistischen Gesellschaft in Gestalt der negativen Aufhebung des Kapitals droht. Die Kritik, die Biennale täusche nur vor, ‚echte‘ Polit-Kunst zu bieten, gehört selbst noch zum Programm der Biennale. Sie ignoriert nicht nur ihrerseits die Vermittlungen, also dass es die Institutionen waren, die Źmijewski mit seinen programmatischen Vorstellungen von Kunst und Politik einluden oder unterstützten – die Bundeskulturstiftung, Kunstwerke Berlin, Goethe-Institute, die Auswahl-Jury, die doch alle nach diesem Einwand, ähnlich wie es Źmijewski sieht, nur Agenten des ‚Kunstmarktes‘ seien und eben nicht authentisch den 99% verpflichtet. Vielmehr wäre an der bisher wohl in der Kunstszene noch nicht dagewesenen Konzentration antizionistischer Aktivität zu zeigen, dass nunmehr die Krise im politischen Engagement der Kunst zur Antizipation der Vernichtung in der Politik drängt; und also die Verantwortlichen aus den Institutionen in einer solchen Kunstprogrammatisierung ihr eigenes antikapitalistisches und antiästhetisches Ressentiment ausleben können, und angesichts ihrer, dem Kunst-Kapital-Verhältnis immanenten Austauschbarkeit und stets möglichen Degradierung sich dergestalt nach dem letzten Schlag sehen.

Es ist zugleich bemerkenswert, wie nahe sowohl die Fachpresse wie das Feuilleton im allgemeinen dieser Regression stehen, wenn sie der Biennale vorhalten, sie meine es gar nicht ernst, und zugleich feststellen, sie sei ‚gescheitert‘ (so der Tenor von *3Sat*, *Kunstforum*, *Monopol* etc.). Die *Berliner Zeitung* schrieb: „Übersetzt ins andere Vokabular der künstlerischen Form ist das starke Material noch nicht. Es bleibt Protest.“<sup>5</sup> Und während die *taz* befindet: „Schwamm drüber... Obwohl es fast körperlich wehtat, anzusehen, wie gründlich es Artur Źmijewski und seinen ‚Kuratoren‘ gelungen ist, die politische Kunst zu diskreditieren“<sup>6</sup>, resümiert Niklas Maak in der *Frankfurter Allgemeinen*: „Grass und

4 Konkret, Nr. 6/2012.

5 Berliner Zeitung, 27. 4. 2012.

6 Taz, 29. 4. 2012.

Auschwitz to go und ein Occupy-Camp zum Gaffen: Die Berlin-Biennale verspielt mit Zynismus und Politkitsch ihre wichtigste Idee“, was umso ärgerlicher sei, „als die Fragen interessant und berechtigt waren, die zu Beginn dieser Biennale gestellt wurden – wie auch die Wut des Chefkurators über folgenlose Provokationen, ermattete Utopien und eine Kunst, die ‚sich begnügt mit der Präsentation von Ideen, die ohnehin niemand umzusetzen gedenkt‘.“<sup>7</sup>

In solchem Scheitern ist es der Berlinale gelungen, dass ihre Fragen als interessant und berechtigt anerkannt wurden. So gesehen war sie ein durchschlagender Erfolg.

#### IV

Es muss fast als Vorsatz gelten, mit welcher Hartnäckigkeit die Künstlergruppe Rosa Perutz in ihrem Beitrag in der *Jungle World* behauptet, dass die Biennale sich „vor allem national bestimmt“.<sup>8</sup> Dabei nennt Rosa Perutz selbst das Anliegen der Biennale, die „subalterne europäische und internationale Opfergemeinschaft des globalen Kapitalismus“, und zitiert – bezogen auf die Palästinenser – die Biennale, die damit „einen Neuanfang setzen“ wolle: „jenseits aller biographischen, nationalen und sozialen Konflikte“. Das Jenseits der Biographien ist die Auslöschung des Individuums wie die Einebnung des Geschichtlichen, das Jenseits der Nation soll den Staat ersetzen durch das Jenseits des Sozialen, was nichts anderes ist als der Volksstaat und darüber hinausgreifend die Volksgemeinschaft. Wäre etwas dran, wenn Rosa Perutz schreibt, dass es der Biennale um die „Mystifikation des Kollektivs gegenüber den modernen Nationen“ gehe, würde sie Żmijewski als Antinationalen kritisieren, statt die nationale Bestimmung seiner Veranstaltung zu beklagen. Schließlich befürwortet der eine „richtige Protestbewegung in Israel“, „der sich auch andere Nationalitäten anschließen können“, gemeinsam könnten diese „den Widerstand gegen das Militärregime in Israel organisieren“.<sup>9</sup> Der Biennale-Aktivist Jonas Staal rief gleich zu einem *New World Summit* auf, um Vertreter von „Organisationen, die auf internationalen Terrorlisten geführt sind“, zu versammeln, die vor allem aus einer Heerschar bekanntlich nicht national orientierter islamistischer Gruppen bestehen, und mit ihnen die „Möglichkeiten einer radikalen Demokratie in Europa“ zu diskutieren.<sup>10</sup>

7 Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9. 5. 2012.

8 *Jungle World*, Nr. 17/2012.

9 *Forget Fear* 2012 (wie Anm. 2), S. 341.

Das Buch zur Ausstellung der Biennale mit dem Titel *Forget Fear*<sup>11</sup> bietet dazu den Leitfaden der Verschwörungstheorie auf der Höhe der Zeit. Im Geiste des Antirassismus, der Friedensbewegung und dem Einsatz für unterdrückte Völker manifestiert sich darin ein Antizionismus, der ohne Umschweife auf die Vernichtung Israels abzielt. Ganz die verfolgende Unschuld wird in Frageform nach dem ‚Juden an sich‘ gesucht, („Was heißt es, Jude zu sein? Und was heißt es, Israeli zu sein?“), wobei man den Israeli als „stark, brutal und grausam, kriegerisch und gewaltbereit“ definiert; die Israelis als „diese Leute“ bezeichnet, „die im Gazastreifen, im Westjordanland und im Libanon Zivilisten töten“, die „Gräueltaten gegenüber den Arabern und auch den Krieg als Lösung ihrer Probleme“ akzeptieren. Dagegen „sei Schwäche das, was das Judentum ausmacht“. Die Stärke der Israelis müsse „ein Ende haben – was wir brauchen, ist genau diese jüdische Schwäche“. Immer wieder wird nicht nur der Vorwurf der Instrumentalisierung der Shoah wiederholt, auch die Überlebenden selbst werden angegriffen. Israel benutze den Antisemitismus als „Teil des angestrebten Status quo“; junge Israelis würden einer „Gehirnwäsche“ unterzogen, um „Täter und Mörder zu sein“; den Überlebenden der Shoah aber wirft man vor, dass „sie sich ständig mit dem Holocaust auseinandersetzen, ohne ein Wort der Versöhnung fallen zu lassen“. Während für die israelische Künstlerin Yael Bartana „die Muslime die neuen Juden“ sind und sie den Zionismus als „eine brutale und ignorante Vorstellung“ („Raum ohne Volk für ein Volk ohne Raum“) verurteilt, macht Żmijewski den israelischen Mitgliedern der ‚Bewegung‘ den Vorschlag, dass diese „als Form des Protests ihre Staatsangehörigkeit aufgeben“; er propagiert „einen antizionistischen Kongress in Basel“, denn „Entvölkerung ist tatsächlich eine Drohung – und deshalb auch eine Waffe“. Und Bartana äußert auch gleich, auf wen sie sich zu stützen hofft: Zu ihrer „Überraschung“ höre sie „deutsche und österreichische Diplomaten sagen, es wäre großartig, in Israel eine andere, aufrichtige Stimme zu hören“. Was Żmijewski wie einen Witz zum Besten gibt: „Nicht nur die Religion, auch die Kultur kann Arier in Juden verwandeln“, wird zur manifesten Drohung des linken

10 Berlin Biennale. Die 7. Berlin Biennale rief so viele Diskussionen hervor wie nie. In: Berlin Biennale: <http://www.berlinbiennale.de/blog/kommentare/die-7-berlin-biennale-rief-so-viel-diskussionen-hervor-wie-nie-32167> (letzter Zugriff: 18. 08. 2012).

11 Siehe Anm. 2.

Antisemiten, sobald er sich mehrmals fragt, bezogen auf die „Rückkehr der Juden“: „Wie sind die? ... extrem rechts.“ „Aber wollen wir wirklich diese Leute haben? Die Frage ist, wollen wir sie wirklich in Europa haben?“

*Forget Fear* ist sicherlich eine der perfidesten Sammlungen von Texten und Bildern zur Erbauung des Antisemiten aus heutiger Zeit. Zur besonderen Perfidie gehört bereits der Titel: Statt Angst als Modus wie Inhalt von Herrschaft und Ausbeutung zu begreifen, als Gesellschaftliches, das vom Individuum nicht besiegt werden kann, solange diese Gesellschaft in dieser Form besteht, bekennt Żmijewski einfach, er habe Angst, um im nächsten Satz dazu aufzufordern, die Angst zu vergessen. So etwas versteht sich als Subjektivität nach dem Untergang des Subjekts. *Forget Fear* ist hiernach: verdrängen, und verdrängen wiederholt und befestigt nur in anderer, meist wahnhafter Form, zum Beispiel als Einbildung und Projektion, die Gewaltverhältnisse. Der autoritäre Charakter kennt erst recht als Antiautoritärer keinen Schmerz. *Forget Fear* fordert noch einmal und diesmal zur triumphierenden Unterwerfung unter die Angst auf; möchte selbst, indem man sie vergisst, Angst verbreiten; ist nur als Vorstufe dessen denkbar, was sich als Feier des Todes gebärdet und in islamischen Rackets zum Schlachtruf wurde: dass jene Anderen – diese einzelnen Menschen – das Leben lieben, man selbst – im Kollektiv – dagegen den Tod.

Der Film *Berek* (‚Hasch mich‘), der im Hauptgebäude der Kunst-Werke gezeigt wurde und Żmijewskis einzige eigene künstlerische Arbeit in der Ausstellung war, ist in den pseudokritischen Biennale-Kommentaren von Dorothee Albrecht und Ludwig Seyfarth nicht umsonst als „Paradebeispiel“ verstanden worden, wie die Biennale in ein „Verfahren zur Gestaltung von Politik“ verwandelt werden kann.<sup>12</sup> Das Video zeigt, wie nackte Erwachsene, die in einem fensterlosen Raum, laut dem Künstler die Gaskammer eines Vernichtungslagers, Fangen spielen. „Żmijewskis erklärte Intention besteht darin, eine psychotherapeutische Erinnerung an die traumatischen Erlebnisse zu bewirken, um das Geschehen zu überwinden.“ Der Sinn der Intention wird aber erst deutlich in Żmijewskis Preisung dessen, was als Schwäche der Juden gilt, und in seiner Schmähung ihrer Stärke in Gestalt des Staates Israel. Dazu gehört auch der Kongress der ‚Bewegung‘, „mit dem Yael Bartana 3,3 Millionen Juden dazu

bewegen will, den Holocaust rückgängig zu machen und nach Polen zurückzukehren.“<sup>13</sup> Die Juden sollen den Holocaust rückgängig machen! Dieses für die Biennale zentrale Projekt von Bartana, das im Gestus der Friedensbewegung, Flüchtlingsfreundschaft und Versöhnung gegen Israel mobilisierte, wurde als eines der wenigen Beiträge der Biennale fast nur mit Lob und Anerkennung ausgezeichnet.

Die wenigsten Feuilletons störten sich überhaupt an dem beständigen Engagement gegen Israel. Meist wurde eine merkwürdige Naivität zur Schau getragen. So kommentierte Niklas Maak: „Israel erscheint in dieser Biennale vor allem als Problem“, und fährt fort: „Selbst Yael Bartanas halbironisches Projekt, zur Rückkehr von 3,3 Millionen Juden nach Polen aufzurufen, wirkt im Kontext dieser Biennale seltsam. Wo sollen sie herkommen? Aus Israel, um Platz für den Palästinenserstaat zu machen?“<sup>14</sup> Jörg Heiser im Kunst- und Kulturmagazin *frieze* verlangt Klarheit, wo alles klar ist: „Das heißt nichts anderes, als dass Jarrar [ein Kunst-Aktivist der Biennale] sich gegen das Existenzrecht Israels ausspricht. Warum wird das nicht klar und deutlich gesagt?“<sup>15</sup> Charakteristischer aber das Verfahren nach dem Motto ‚Good Guy, Bad Guy‘, mit dem Żmijewski abgelehnt, aber Bartana belobigt wird – in kaum noch überbietbarer Affirmation durch Dorothee Albrecht und Ludwig Seyfarth: „ähnlich gefühlstark und großartig“ wie der *Key of Return* sei das Projekt von Bartana: „fast zu schön, um wahr zu sein, sollte dieses Kunstwerk irgendwann realisiert werden“.<sup>16</sup> Ingo Arend sieht sich in der *taz* verpflichtet, am Antizionismus, sobald er sich ästhetisch gibt, zu bestreiten, was dessen einzigen Inhalt bildet: die Zerstörung Israels, um die Juden wieder wehrlos zu machen. Er kann bei Bartana keinen „Geschichtsrevisionismus“ erkennen, die „Rückkehr“ sei „nicht wörtlich gemeint“, es sei alles andere als „Israel- oder Polenbashing“. Beim Kongress der „Bewegung zur Rückkehr der Juden nach Polen“ stimmte „ästhetisch alles“, er sei „Symbol einer übernationalen Denkbewegung“, „Ästhetik der Demokratie“ zeige sich hier „in Reinkultur, wenn nach ermüdender Debatte geschwächte Gestalten ihre Stimmkarten zückten. Es war humanoid, sozusagen.“<sup>17</sup>

13 3Sat Kulturzeit, 2.7.2012.

14 Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9.5.2012.

15 *frieze*, Nr. 5/2012.

16 <http://www.artnet.de/magazine/kommentar-zur-7-berlin-biennale/> (letzter Zugriff: 18.08.2012).

17 *Taz*, 14.5.2012.

12 <http://www.artnet.de/magazine/7-berlin-biennale/> (letzter Zugriff: 18.08.2012).

Die „Bewegung“, um die es Žmijewski bei der Biennale ging, „soll erklären, dass der Holocaust endlich vergeben ist, damit die auf Schuldgefühlen basierende Politik der europäischen Länder ein Ende hat“.<sup>18</sup> So führte man bei dieser Biennale inmitten der Eurokrise zugleich „eine deutsche Debatte“<sup>19</sup> – und ihre Atmosphäre ist die Zustimmung zur Ästhetisierung des Politischen als universelles Mittel, die allgegenwärtige Angst zu vergessen: die Privatisierung der Geschichte; eine auf Intimität getrimmte Verhöhnung der Opfer der Shoah, das Leben als Kitsch, der in Versöhnung der Täter mit sich selbst kulminiert und folgerichtig Israel ins Visier nimmt. Die Biennale ist nicht so sehr Attacke gegen den sogenannten Neoliberalismus, den man der EU zum Vorwurf macht, als die Abschaffung des Privaten als privatistischer Akt, der genau der Souveränitätskrise europäischer Politik entspricht. Die „Bewegung“ ist die Gemeinschaft der unentwegt verfügbaren Privaten. In anderen Worten: die Totalität der Kulturindustrie enthält, je privater sie sich vollzieht, umso weniger noch ein Residuum dessen, was ästhetische Erfahrung gegen die Angst vermöchte.

18 Forget Fear (wie Anm. 2), S. 342.

19 Ebd. S. 284.

---

Tjark Kunstreich

## Exorzismus der Reflexion

Michel Onfrays manichäische Litaneien über Freud und Camus

Michel Onfray hasst Sigmund Freud und verehrt Albert Camus. Auch wenn er an letzterem auszusetzen hat, was er auch an Freud nicht mag: Sensibilität, Selbstzweifel, psychische Fragilität und Pessimismus,<sup>1</sup>

1 In einem Interview mit der französischen Wochenzeitung *Marianne* vom 4. 1. 2012 antwortet Onfray auf die Frage, ob es nicht wenigstens irgendetwas gebe, was ihn an Camus stört: „Ich habe nichts gefunden, was mir an ihm missfällt. Hingegen habe ich mich manchmal nicht auf einer Wellenlänge mit ihm gefühlt. Insbesondere was seine psychische Fragilität betrifft. Er hatte kein genügend dickes Fell, denke ich. Er hat zuviel Zeit damit verbracht, auf Angriffe zu antworten, sich zu erklären, sich zu rechtfertigen. Es gibt bei ihm wirklich ei-

so ist doch Camus für ihn einer, der zwar dem emphatischen Ja zum Leben abschwor, aber immerhin bei einem Nein zum Tod blieb. In dieser Allgemeinheit und Oberflächlichkeit trifft das auf Freud ebenfalls zu, aber Onfray, der ein Freund von Aussagen ist, die irgendwie immer und auf jeden und alles zutreffen könnten, hat sich eben so entschieden. Es hätte auch genau andersherum sein können: Sein Anti-Camus hätte Verletzlichkeit und Selbstzweifel in den Mittelpunkt gerückt und aus Camus einen philosophischen Warmduscher sozialdemokratischer Provenienz werden lassen; seine Liebeserklärung an Freud hingegen wäre eine Apologie des Tatmenschen gewesen, die dessen Klarsichtigkeit und Integrität betonte. In dieser vollkommenen Beliebigkeit, in der sich das ganze Universum ausschließlich um den Autor Onfray dreht, Begründungen finden zu wollen, ist aussichtslos.

So bleibt nichts, außer sich, *comme Camus*, mit der Absurdität der Wirklichkeit abzufinden, in der Onfray eine hochnotpeinliche Heiligsprechung und eine ebensolche Verdammung dekretiert hat, beide in der schwer erträglichen Prosa eines Philosophen, der seinen Lesern zumutet, an seinen Erlebnissen teilhaben zu müssen. Sowohl der *Anti-Freud*<sup>2</sup> als auch *L'Ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*<sup>3</sup> beginnen damit, wie der kleine Michel diesen und jenen entdeckte, im Fall Freud zunächst begeistert, im Fall Camus zunächst unter dem Eindruck der Sartreschen Indoktrination. Gemeinsam ist den Werken der antiintellektuelle Habitus des französischen Gelehrten aus der Provinz, der es nicht nach Paris geschafft hat und folglich die Elite hasst, die bei ihm nicht zufällig die jüdischen Namen Finkielkraut oder Lévy trägt. Der frustrierte Linke, der in der Metropole gescheitert ist und nun voller Hass und Neid jene verfolgt, die es geschafft haben, ist in Frankreich ein durchaus nicht selten anzutreffender Typus, und Onfray verkörpert ihn wie kein anderer, wenn er das Argument des gesunden Menschenverstandes gegen die Abstraktion in Anschlag bringt. Das ist zum einen langweilig, weil vorhersehbar, zum anderen muss Onfray Camus wie Freud so zurechtstutzen, dass von beiden nicht viel übrig bleibt. In beiden Büchern verschränkt er

nen sehr dunklen Grund, ein Schuldgefühl, einen radikalen Pessimismus, die nicht meine sind.“ (<http://banquetonfray.overblog.com/article-michel-onfray-le-vrai-camus-le-livre-evenement-marianne-95842236.html>, letzter Zugriff 21. 8. 2012).

2 Michel Onfray: *Anti-Freud. Die Psychoanalyse wird entzaubert*. München 2011.

3 Michel Onfray: *L'Ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*. Paris 2012.

Biographie und Denken seiner Protagonisten auf das Niveau der Kolportage.

Wie der Titel schon andeutet, erklärt Onfray in seinem Buch Camus zu einem politischen Denker, indem er die Sympathie Camus' für den Syndikalismus zum Angelpunkt von dessen Philosophie erklärt. Die freiheitliche Ordnung – die deutsche Übersetzung bringt den Klang, den *ordre libertaire* für Onfray besitzt, im autoritären Unterton auf den Begriff –, um die es Onfray geht, wird Camus übergezogen, aber Onfray reduziert jeden Gedanken des lang Verstorbenen, der nicht mehr widersprechen kann, derart, dass auch seine Leser es verstehen: er hält sie nämlich für vollkommen verblödet. So entsteht das Bild eines Camus in einem eingelaufenen Anzug, der viel zu klein für die Figur des Autors ist. Der Anstrengung, den Begriff der Absurdität der Freiheit auf ein politisches Programm einzudampfen, dem Sisyphos also zum Erfolg zu verhelfen und die *liberté* zum *ordre libertaire* zu degradieren, liegt eine *Weltanschauung* – und zwar im genauen Wortsinn – zugrunde, die Onfray meint, bei Friedrich Nietzsche entdeckt zu haben. Wie immer, ist auch Nietzsche kaum wiederzuerkennen. Die Schlagworte sind eingängig: Die Entscheidung des Unentschiedenen, ein linker Nietzscheanismus, braune Pest und rote Pest (eine Anspielung auf den Romantitel, wie originell) ... Der Onfraysche Manichäismus teilt zwar ein in gut und böse, doch sind die Grenzziehungen oftmals überraschend.

Selbstverständlich geht es vor allem darum, Camus gegen Jean-Paul Sartre zu stellen. Sartre sei im Gegensatz zu Camus kein richtiger *résistant* gewesen, obwohl beide während der Besatzungszeit publizierten und gewissermaßen ein Doppelleben führten; Sartre habe sich mit dem Stalinismus eingelassen, während Camus sich von der Sowjetunion distanzierte – Onfray verschweigt nicht, dass Camus Mitte der 1930er Mitglied der Partei war, er erwähnt aber nicht, dass zeitgleich die Moskauer Prozesse stattfanden und gerade Millionen Menschen geplantermaßen dem Hungertod entgegensehen. Anhand der Philosophie kann Onfray den zentralen Widerspruch zwischen den Existenzphilosophien Sartres und Camus nicht erkennen – geschweige denn erklären –, und so beschränkt er sich auf die politischen Auseinandersetzungen und menschliche Qualitäten. Deswegen liefert er auch keine Erklärung dafür, weshalb die Existenzphilosophie ausgerechnet im Kontext des Kampfes gegen den Nationalsozialismus reüssierte, und zwar nicht nur in Frankreich, sondern in allen westlichen Staaten;

selbst Hannah Arendts Denken ist nicht frei von dem Versuch, die Freiheit auf den Begriff zu bringen. Im Vichy-Frankreich lag der Grund für die existenzielle Zuspitzung eben nicht in der Repression der deutschen Besatzer, sondern in der Freiheit, die diese einigen gewährten und anderen nicht: So konnten *Der Mythos des Sisyphos* und *Der Fremde* unter der deutschen Besatzung erscheinen, während Camus für die Untergrundzeitung *Combat* schrieb. Diese Freiheit in der Unfreiheit, wie sie ungeschönt und mitleidlos von Irène Némirovsky in dem unvollendeten Roman *Suite française*<sup>4</sup> beschrieben wird, stellte vor allem für die Pariser Intellektuellen ein Problem dar, da sie meinten, sich entscheiden zu müssen, ohne sich entscheiden zu können: Die existenzielle Frage muss erst formuliert werden, sie stellt sich nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt. Maguerite Duras arbeitete von 1942 bis zur Befreiung 1944 für eine Behörde des Vichy-Regimes, die für die Papierzuteilung für die Verlage zuständig war (eine sehr materielle Form der Zensur), während ihr Mann Robert Antelme in der Résistance organisiert war; Antelme wurde kurz vor der Befreiung, am 1. Juli 1944 verhaftet und deportiert; er überlebte die Todesmärsche. Sie schloss sich, wie François Mitterrand und andere Angehörige der Vichy-Administration, der Résistance in dem Moment an, als die Niederlage Nazideutschlands unabwendbar war. Duras' 1985 unter dem Titel *La Douleur*<sup>5</sup> erschienene Überarbeitung ihrer Tagebücher von 1944/45 vermitteln einen illusionslosen Eindruck der Befreiung, als der totgeglaubte Ehemann als Muselman doch noch zurückkehrt und das Paar sich nicht mehr lieben kann.

Der philosophische Widerspruch zwischen Sartre und Camus liegt in der Frage, wie die existenzielle Situation formuliert wird. Bei Camus geht es weniger um die Erfahrung als um deren Unmöglichkeit in einer absurden, nutzlos gewordenen Welt – vor allem in *Der Fremde* ist es die *indolence*, die mediterrane Trägheit, die jedoch nicht mit Gleichgültigkeit zu verwechseln ist. In der Todeszelle, auf die Vollstreckung des Urteils wartend, reflektiert der Protagonist sein Leben und entdeckt Erfahrungen, denen er sich *in situ* versperrt hatte. Sartre behauptet dagegen, dass Sinn oder Unsinn

4 Irène Némirovsky: *Suite française*. München 2005. Némirovsky schrieb bis zu ihrer Deportation im Versteck an ihrem Roman, der erst 50 Jahre später wiederentdeckt und 2004 in Frankreich veröffentlicht wurde. Damit setzte auch die Wiederentdeckung der Autorin ein, die zwischen den Kriegen eine der bekanntesten französischen Schriftstellerinnen war. Sie starb 1942 in Auschwitz an Typhus.

5 Maguerite Duras: *Der Schmerz*. Frankfurt am Main 1986.

der Welt jeweils Zuschreibungen des diese Welt erlebenden Subjekts sind, das sich, willentlich oder nicht, in jedem Fall zu ihr ins Verhältnis setzt. In dieser These spiegelt sich die Situation der Besatzung wider, in der die französischen Intellektuellen so oder so, bewusst oder nicht, eine Entscheidung getroffen hatten, die sie hinterher verantworten mussten. Verantwortlich ist das Subjekt in jedem Fall, da sind sich Camus und Sartre einig, und bei beiden spielt übrigens die Frage der Entscheidung oder der Wahl nur dort eine Rolle, wo sie negativ ist, etwa bei der freien und totalen Wahl des Antisemiten bei Sartre oder bei der Frage der Unterwerfung unter die Herrschaft bei Camus, der nicht müde wird, daran zu erinnern, dass es Herrschaft nur geben kann, wo sich Untertanen finden.

Alles das findet sich bei Onfray nicht. Oder wenn, dann nur so verkürzt und verbogen, dass es nicht wiederzuerkennen ist. So im Fall Robert Brasillach: Der glühende Antisemit und schwule Nazi, Herausgeber des Hetzblatts mit dem präpotenten Titel *Je suis partout* (‘Ich bin überall’), in der Widerstandskämpfer und Juden mit Adressen denunziert wurden, war im Januar 1945 zum Tode verurteilt worden. Etwa 60 Intellektuelle unterschrieben einen Aufruf zu seiner Begnadigung – unter ihnen Camus. Damals nahmen die meisten für sich nicht in Anspruch, grundsätzlich gegen die Todesstrafe zu sein, sie waren vor allem der Auffassung, Brasillach würde einzig wegen seiner Auffassungen hingerichtet werden; tatsächlich wurde er wegen seiner konkreten Denunziationen verurteilt. So war die Gegnerschaft zur Todesstrafe in diesem Fall eher dem Umstand geschuldet, dass es sich bei Brasillach um einen der Ihren handelte: einen Intellektuellen, der als Filmkommissar vielen der Unterzeichner, etwa Jean Cocteau, ein Auskommen ermöglicht hat. Es ging weniger um die Todesstrafe als um die Frage, wie etwa im Falle einer Duras, aber auch eines Camus oder eines Sartre, vorzugehen sei, die zwar nicht gegen Juden gehetzt, aber nicht nur unter, sondern auch von der deutschen Besatzung gelebt hatten. De Gaulle verweigerte die Begnadigung und Brasillach wurde erschossen – und damit zum „James Dean des französischen Faschismus“, wie seine Biographin Alice Kaplan es formulierte<sup>6</sup>.

Sartre und Simone de Beauvoir unterschrieben damals den Aufruf nicht; das interpretiert Onfray als Zustimmung zur Todesstrafe im Allgemeinen und im besonderen Fall. Tatsächlich hatte Beauvoir Anfang

1946 in *Les Temps Modernes* unter dem Titel *Ceil pour œil* eine Reflexion über Recht und Rache vorgelegt, in der sie begründet, warum Sartre und sie sich des Engagements für Brasillach enthalten haben – aber eben keineswegs deswegen für die Todesstrafe waren: „Ich habe, glaube ich, während seines Prozesses verstanden, wie sich seine politische Haltung in die Gesamtheit seines Lebens einfügte; und ich weiß, dass ich beim Verlassen des Gerichtssaals seinen Tod nicht wünschte, denn im Verlauf dieser langen, schauerlichen Zeremonie hatte er nicht Hass, sondern Achtung verdient; außerdem konnte ich nicht ohne Beklommenheit daran denken, dass wegen einer prinzipiellen Behauptung wie ‚Die Verräter müssen bestraft werden‘ an einem grauen Morgen echtes Blut fließen würde. Dennoch habe ich nicht unterzeichnet. Zunächst deshalb, weil ‚verstehen‘ nicht entschuldigen heißt, und weil man immer nur eine Situation versteht, in der sich die Freiheit entscheidet: die Entscheidung selbst hätte auch eine andere sein können; das Begreifen eines Lebens, seiner Beziehungen zur Welt, seiner Entwicklungslogik ändert nichts daran, dass dieses Leben eine Wahl ist.“<sup>7</sup> Letztlich sei es Brasillachs Weigerung gewesen, von seinen Überzeugungen Abstand zu nehmen, sie im Gegenteil vor Gericht zu verteidigen, mit der dieser sich selbst zum Tode verurteilte.

Die Freiheit ist in der Sartreschen Philosophie eben nicht der subjektive Wille, sondern die Objektivität, das Hinzutretende. Deswegen sprachen sich Sartre und Beauvoir für die Bestrafung der Kollaborateure, aber nicht für die Todesstrafe aus; die Rache, Auge um Auge, sei der Situation vorbehalten, in der etwa gerade befreite KZ-Häftlinge ihre Wärter umbringen oder Gefolterte ihre Peiniger auf der Straße wiedererkennen und erschlagen, nicht aber einem abstrakten Recht. Die Freiheit ist immer eine Freiheit zu etwas in einer bestimmten Situation, keine verdinglichte Tatsache, als die sie etwa im *Mythos des Sisyphos* aufscheint, ein Wert an sich: „Was bleibt ist ein Schicksal, von dem einzig das Ende unvermeidlich ist. Jenseits dieser einzigen Unabwendbarkeit des Todes ist alles, Freude oder Glück, Freiheit. Eine Welt bleibt, deren einziger Herr der Mensch ist.“<sup>8</sup> Es ist diese Auffassung, die aus der Existenzphilosophie Existenzialismus werden lässt, einen Existenzialismus, der sowohl die Freiheit

6 Zit.n.einer Rezension von Robert Fulford: <http://www.robertfulford.com/Collaborators.html> (letzter Zugriff 21.8.2012).

7 Simone de Beauvoir: Auge um Auge. In: Dies.: Auge um Auge. Artikel zu Politik, Moral und Literatur 1945 – 1955. Reinbek bei Hamburg 1987, S. 81 f. [Hervorhebung nicht im Original.]

8 Albert Camus: *Le Mythe de Sisyphe*. Paris 1942, S. 158.



zum Massenmord als auch die zum Widerstand gegen ihn unterschiedslos bestehen lassen kann, weil der Mensch der Welt einziger Herr ist und damit auch sein eigener. Im Gegensatz dazu ist Sartres Freiheitsbegriff zutiefst deterministisch, denn der Mensch handelt immer im Stande der Unfreiheit; einzig die Freiheit, sich zur Unfreiheit zu stellen, also zu reflektieren, ist ihm gegeben: Wer nicht denkt, wird Antisemit.

Diese Unveräußerlichkeit einer ganz und gar nicht unbestimmten Menschlichkeit ist gebunden an die Fähigkeit zur Selbstreflexion, die nicht auskommen kann ohne die Illusion einer Freiheit, die Gedanken als eigene wahrnehmen kann und sich ihrer selbst sicher ist; anderenfalls wäre sie psychotisch, hörte Stimmen und könnte nicht unterscheiden, woher welche Vorstellung im Kopf käme. In den Worten der *Dialektik der Aufklärung*: „Indem er [der Einzelne] unter ökonomischem Zwang zwischen fremden und eigenen Gedanken und Gefühlen unterscheiden lernt, entsteht der Unterschied zwischen außen und innen, die Möglichkeit von Distanzierung und Identifikation, das Selbstbewusstsein und das Gewissen.“<sup>9</sup> Es ist dies eine Freiheit, die zunächst, wie jede Freiheit, nur negativ bestimmt ist, indem sie dem Ich die Gewissheit dessen vermittelt, was Nicht-Ich ist: Und das ist freilich nur eine scheinbare Gewissheit, denn das meiste von dem, was die Individuen denken, ist alles andere als individuell. Nur wissen die meisten, dass sie es sind, die da denken, auch wenn es längst von Millionen anderen gedacht wird. Diesen Unterschied – der zwar formal ist, aber dennoch entscheidend – zunichte zu machen, ist Onfray angetreten. Nicht nur, dass der von ihm erfundene Syndikalismus Camus' sich bei ihm, der François Hollande unterstützte, schlicht nach dem Korporatismus der alten BRD anhört, der modernisierten Volksgemeinschaft nach 1945: Onfray sehnt sich nach dem „Kommen einer hygienischen, paradiesischen, hedonistischen Welt ... gelenkt von einem gänzlich vom Lebenstrieb eingenommenen heidnischen Sonnengott, deren Repräsentant er, Onfray, wäre, mit der Mission, seinen Schülern die beste Weise einzutrichtern, wie sie ihren Körper und die Körper ihrer Nebenmenschen genießen können: durch die Masturbation.“<sup>10</sup> Das hört sich nach einer äußerst polemischen Zuspitzung an, die in der

Pathologisierung des Gegners ihr Heil sucht; leider ist es lediglich die luzide Zusammenfassung von Onfrays Œuvre durch Elisabeth Roudinesco, die einen schmalen Band als Erwiderung auf den *Anti-Freud* herausbrachte. Onfray ist berühmt geworden als Gegner der monotheistischen Religionen und als Verteidiger der polytheistischen Gesellschaften, in denen alles gut und schön war. Erst als die Juden die Kanaaniter metzelten, sei der Massenmord in die Geschichte eingetreten und damit habe die Geschichte der Grausamkeit begonnen, die nach Onfray dem Monotheismus eigen ist. Eine Menschheit ohne die Erfahrung des Monotheismus wäre jedoch eine ohne die Vorstellung von Individualität und Subjektivierung im Sinne von Unterwerfung, aber auch Auflehnung. Dass Onfray es fertig bringt, die Urhorde als dionysisches Paradies darzustellen und mit den Juden den Völkermord beginnen zu lassen, erinnert, wie vieles andere bei Onfray, an linke deutsche Durchschnittsdenker, die schon mal den Kant einen Nazi sein lassen oder überhaupt in der Aufklärung nur die Vertreibung aus dem Paradies zu erkennen vermögen – der Unterschied zu Deutschland und Österreich ist, dass dies in Frankreich noch auffällt. Das zeichnet übrigens den *Anti-Freud* mehr noch als *L'ordre libertaire* aus, dass er eigentlich eine Zusammenfassung von linken Gewissheiten ist, in diesem Fall über Freud und die Psychoanalyse. So beliebig und austauschbar auf der einen Seite die Litaneien Onfrays in Bezug auf Camus und Freud sind, so wenig ist es Zufall, dass er auf der anderen Seite annehmen konnte, mit einem weiteren Buch gegen Freud ein großes Publikum zu finden. Auch dass sich darin kein eigener Gedanke findet, sondern ein Eintopf aus aufgewärmten und zum Teil schon streng riechenden Geschichten, ist kein Zufall; das Buch speist sich aus der Gegnerschaft zur Selbstreflexion, die bei Onfray nicht umsonst als jüdische Eigenschaft aufscheint. Freud, so kann der *Anti-Freud* zusammengefasst werden, habe der Menschheit seine individuellen jüdischen Komplexe aufgedrängt und sie damit ins Verderben gestoßen.

Dabei ist es beinahe amüsant zu verfolgen, wie Freud in Onfrays Erzählung „den Hass auf die Väter und die Anbetung der Mütter befördert, um sie sexuell besser zu verführen“, wie Roudinesco schreibt.<sup>11</sup> Deswegen muss Onfray, so Roudinesco, gegen Freud als den „Erben des Judenchristentums, die misshandelte Gestalt des Vaters rehabilitieren: einen

9 Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 213.

10 Elisabeth Roudinesco: *Doch warum so viel Hass?* Wien; Berlin 2011, S. 21 f.

11 Ebd. S. 24

sonnenhaften, leuchtenden, phallischen Vater. Aber er liebt Väter nur unter der Bedingung ... dass sie niemals Väter sind.“<sup>12</sup> Was Onfray an Freud hasst, ist mehr noch als die Zumutung des Unbewussten die Zumutung des Bewusstseins, nicht Herr im eigenen Haus zu sein. Die Schmach, die aus der Unhintergebarkeit des ödipalen Dramas erwächst, das jeder Mensch höchst individuell durchlebt und das ihn zugleich als gesellschaftliches Wesen determiniert, ist ihm unerträglich. Onfray will nicht darüber nachdenken, dass er, indem er sich zu dem gemacht hat, der er ist, zugleich der geworden ist, der er schon immer war. Dagegen setzt Onfray ein Freiheitspathos der Vernunft (die er ja ansonsten ablehnt), er feiert ein Subjekt (das er ansonsten für ein Produkt des Monotheismus hält), er verbindet rechte und linke Ressentiments gegen die Psychoanalyse zu einem Amalgam, welches – und darin liegt die unbestreitbare Leistung seines Werkes – anschaulich vermittelt, dass es sich bei den verschiedenen Abrechnungen mit Freud um Variationen ein- und desselben Themas handelt. Was Onfray dabei von anderen Gegnern der Psychoanalyse unterscheidet, ist die konkretistische Vorstellung, dass der Gedanke die Tat antizipiert: Die Spekulation über den Todestrieb mache Auschwitz möglich, die These vom Vatermord in Freuds *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* habe den Judenmord begünstigt. Der Vatermord als Gründungsakt der menschlichen Gesellschaft, Schuld und Schuldgefühl: es ist nicht nur Onfray, der diese Theorien ablehnt, im Gegenteil beruft er sich damit auf einen breiten Konsens, sodass man sich fragen könnte, wieso das Buch, wenn es doch nur wiederkaut, was sowieso schon alle zu wissen meinen, einen solchen Erfolg hat. Es ist weniger die Originalität als das Amalgam und der tabubrecherische Gestus, mit dem Freud zum Perversen erklärt wird; Freud habe den Ödipus-Komplex universalisiert, um nicht allein zu sein mit seinen inzestuösen Begierden. „Eine von Freuds seltsamsten Perversionen“, schreibt Onfray, „bestand im Verwischen aller Grenzen zwischen dem Normalen und dem Pathologischen – nachvollziehbar bei jemandem, der so schnell wie möglich *normal* werden wollte.“<sup>13</sup> Mit gelassener Beiläufigkeit denunziert Onfray mit diesem Satz den Assimilationswunsch der Juden zu Freuds Zeit, und in einem weiteren Sinn die Bemühung der Psychoanalyse, durch die gesellschaftliche Förderung der Reflexion den

Antisemitismus zu bekämpfen. Onfray pervertiert den Begriff der Perversion, die bei ihm nicht mehr Abweichung von der Norm bedeutet, sondern im Gegenteil den Wunsch, sich ihr anzugleichen. Im Rahmen der Ideologie Onfrays ist der Satz das an Freud ergehende Verbot, die Grenze zwischen Juden und Nicht-Juden zu verwischen: Wir werden es den Juden nicht gestatten, scheint er zu sagen, ihr Jüdischsein abzustreifen und uns mit ihren Komplexen anzustecken. Das erinnert fatal an die Begründung der Nazis, mit der Freuds Bücher verbrannt wurden: „Gegen seelenzerfasernde Überschätzung des Trieblebens, für den Adel der menschlichen Seele.“

Unterdessen ist gerade die Freudsche Kulturkritik, die das archaische Erbe im individuellen und kollektiven Gefühlshaushalt in den Vordergrund rückte, längst relativiert und für überholt und unwahr erklärt worden, sodass die Verve, mit der sich das Ressentiment wiederholt, erstaunen macht. Onfray zitiert beispielsweise Franz Maciejewski, dessen Thesen über das *mal d'archive* (Derrida) der Beschneidung und eine angebliche Affäre Freuds mit seiner Schwägerin Minna Bernays in der deutschsprachigen psychoanalytischen Öffentlichkeit breit diskutiert wurden.<sup>14</sup> In dieser Debatte schien mit anderem Fokus auf, worum es auch Onfray zu tun ist. Mit dem archaischen Erbe wird zugleich das Symbolische erledigt, die Bedeutung auf einen scheinbar positiven Boden der Tatsachen heruntergebrochen: Über wen, außer sich selbst und die Juden, konnte denn Freud schon sprechen?

Maciejewski nimmt nicht das inzestuöse Begehren, das Onfray Freud unterstellt, zum Anlass, sondern die Beschneidung, die in seinen Augen ein psychosexuelles Trauma auslöst, das wiederum zu einer spezifischen Neurosenwahl führt, die Freud und seine jüdischen Mitstreiter universalisiert haben – und hier argumentiert Maciejewski wie Onfray –, um nicht allein zu sein mit diesem furchtbaren Schicksal. Ebenso wie Onfray hat Maciejewski ein „stark vereinfachtes Traumverständnis“, wie Wolfgang Hegener bemerkt: „Ohne die Berücksichtigung des jeweiligen (Beziehungs-) Kontextes und der weiteren psychischen Bearbeitung wird die Beschneidung *eo ipso* zu einem schwer traumatisierenden Übergreif... Dies

14 Wolfgang Hegener: Beschneidung und Monotheismus – Kritische Überlegungen zu einem Buch von Franz Maciejewski. In: *Psyche* 1/2004, S. 61 – 76. Maciejewski replizierte einige Ausgaben später (*Psyche* 5/2004) und stellte 2008 noch einmal seine Thesen in einer Kontroverse mit Jan Assmann dar (*Psyche* 3/2008).

12 Ebd.

13 Onfray: *Anti-Freud* (wie Anm. 2), S. 178.

korrespondiert mit dem Umstand, dass Maciejewski, wie so viele Freud-Kritiker vor ihm [und nach ihm] auch, zu Unrecht die Verführungstheorie, diesmal umgedeutet als Verschlüsselung des Ur-Traumas der Beschneidung, gegen die spätere Theorie des Triebes und der unbewussten Phantasie, die offensichtlich ein besonderer Stolperstein ist und die heftigsten Widerstände provoziert, ausspielt. Schon in der ersten Verführungstheorie ist es nie ein einzelnes Ereignis, sondern der ungleichzeitige Zusammenhang von mehreren Ereignissen, die stets *nachträglich* die traumatische Wirkung hervorrufen – erst die umschreibende Erinnerung wirkt also traumatisch.<sup>15</sup> Den Antisemitismus, der diesem Traumbegriff inhärent ist, einmal außen vor gelassen, bleibt die Gemeinsamkeit von Onfray und Maciejewski, dass sie Freud ablehnen, weil er das Prinzip der Kausalität verwirft und allein schon dadurch das Nachdenken über die Psyche vom Determinismus befreit. Die Freiheit, von der Onfray im Zusammenhang mit Camus schreibt, ist die nihilistische Freiheit, die er gegen Freud in Anschlag bringt, dessen Freiheitsbegriff vor allem einer der (Selbst-) Reflexion ist; letztere ist es, die perhorresziert werden muss, weil sie für den konkretistischen Angriff aufs Denken das bedrohlichste Element darstellt. Die Zumutungen des Symbolischen, der Nicht-Übereinstimmung von Objekt und Vorstellung vom Objekt, und der negativen Genese des Denkens aus dem Mangel, aus der Abwesenheit des Objekts, sind aber Zumutungen einer Freiheit, die aus der Unterscheidung resultiert, die im Subjekt geschieht, „das die Außenwelt im eigenen Bewusstsein hat und doch als anderes erkennt“<sup>16</sup>. Bei Onfray hingegen wird eine ganz andere Sehnsucht deutlich: die nach der Regression „auf die archaische Ungeschiedenheit von Liebe und Überwältigung“<sup>17</sup>. Was zwischen Liebe und Gewalt vermitteln und damit zugleich trennend zwischen sie treten könnte: Reflexion und vermittelndes Denken, das soll in Gestalt des Juden ausgestoßen werden.

Vielleicht rührt daher auch Onfrays Popularität trotz seiner abgestandenen Thesen und seines dürftigen Denkens: Er kommt einem in Europa stärker werdenden Bedürfnis entgegen, sich gegenseitig zu versichern, dass man nichts mit Juden gemeinsam hat. Das Jüdische, das hier mit Freud identifiziert wird, ist das ganz Andere, das auf unheimliche Weise *zugleich* für das abstrahierende Denken wie für das archaische Erbe

15 Hegener: Beschneidung (wie Anm. 14), S. 63.

16 Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 9), S. 214.

17 Ebd. S. 217.

steht. Um sich von beidem zu distanzieren, muss es wiederum im Jüdischen konkretisiert werden. In den Phantasmen über den kastrierenden jüdischen Vater und den beschnittenen Penis bestätigt sich, was Freuds umstrittenster Beitrag zur Analyse des Antisemitismus war: „Der Kastrationskomplex ist die tiefste unbewusste Wurzel des Antisemitismus, denn schon in der Kinderstube hört der Knabe, dass dem Juden etwas am Penis – er meint, ein Stück des Penis – abgeschnitten werde, und dies gibt ihm das Recht den Juden zu verachten. Auch die Überhebung über das Weib hat keine stärkere unbewusste Wurzel. Weininger, jener hochbegabte und sexuell gestörte Philosoph, der nach seinem merkwürdigen Buch ‚Geschlecht und Charakter‘ sein Leben durch Selbstmord beendigte, hat in einem vielbemerkten Artikel den Juden und das Weib mit der gleichen Feindschaft bedacht und mit den nämlichen Schmähungen überhäuft. Weininger stand als Neurotiker völlig unter der Herrschaft infantiler Komplexe; die Beziehung zum Kastrationskomplex ist das dem Juden und dem Weibe dort Gemeinsame.“<sup>18</sup>

18 Sigmund Freud: Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben [1909]. Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 7. Frankfurt am Main 1999, S. 245 (Fußnote).

---

Alex Gruber

## Gegen die Sinnstiftung des Sinnlosen

Theodor W. Adornos *Soziologie und Philosophie* und die postmoderne Affirmation

In seiner 1960 gehaltenen und 2011 in Buchform erschienenen Vorlesung *Soziologie und Philosophie*<sup>1</sup> kon-

1 Theodor W. Adorno: Philosophie und Soziologie [1960]. Nachgelassene Schriften. Abteilungen IV: Vorlesungen. Bd. 6, Berlin 2011. In dieser Vorlesung beanspruchte Adorno, „etwas zu entfalten, von dem Konflikt, von der Problematik, die zwischen diesen beiden Gebieten Philosophie und Soziologie historisch herrscht und die sich gegenwärtig, und zwar von beiden Richtungen aus verstärkt“ (ebd. S. 9). Das Problem, das sich laut Adorno in diesem Konflikt ausdrückt, ist jenes „von Genesis und Geltung, das ja, wie ich Ihnen schon mehrfach angedeutet habe, zu den zentralen Problemen mit Rücksicht auf das Verhältnis von Philosophie und Soziologie gehört; wobei im Allgemeinen dann eine etwas grobe und primitive Frontenstellung in der Weise vorliegt, daß die Soziologie

statiert Theodor W. Adorno, dass die Gesellschaft im Verlauf ihrer immanenten historischen Entwicklung ihres eigenen, am Tausch gebildeten und damit stets schon widerspruchsvollen Anspruchs auf Rationalität zusehends verlustig geht, was sich im Zerfall des Bewusstseins in ein Nebeneinander von „durch keine Einheit mehr verbundenen Einzeleinsichten“ reflektiert.<sup>2</sup> Hätte es noch eines Belegs für die Wahrheit dieser Feststellung bedurft, so wäre er mit der Verleihung des Theodor-W.-Adorno-Preises an die poststrukturalistische Theoretikerin Judith Butler erbracht, mit welcher bloß ein weiteres Zeugnis für die Geistverlassenheit des Kulturbetriebs abgelegt wurde.

Butler, so führte das Frankfurter Kuratorium, das für die Wahl der Preisträgerin zuständig ist, aus, „bekennt sich zu Adorno als einem Denker, der ihr Werk wesentlich beeinflusst und mit dem sie sich zeitlebens auseinander gesetzt hat“ und sei in ihren Arbeiten „immer dem Paradigma der kritischen Autonomie verpflichtet“.<sup>3</sup> Wo auch immer die Mitglieder des Kuratoriums diese Erkenntnisse gewonnen haben mögen, in den Schriften der Denkerin der Dekonstruktion kann es nicht gewesen sein. So sehr es nämlich zutrifft, dass Judith Butler das Bekenntnis ablegt, sich theoretisch mit Adorno auseinandergesetzt zu haben – sie hielt „im Herbst 2002 an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt ... vom Institut für Sozialforschung veranstaltete Adorno-Vorlesungen“, in denen sie eigenen Angaben zufolge einen „neuen Zugang zu Adorno“ fand<sup>4</sup>, und die seit 2007 auch

im allgemeinen zugerechnet wird der Fragestellung geistigen Inhalten der Erkenntnis gegenüber, die genetisch abgeleitet werden sollen. Während Philosophie es statt dessen zu tun haben soll – nach traditioneller Auffassung mit reinen Geltungscharakteren“ (ebd. S. 266). „Eben in diesem Ernst [der zugrundeliegenden Problematik] liegt, daß die Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Soziologie, um die es uns hier geht, nicht etwa eine Art von Scheingefecht ist, das man durch die Konstruktion etwa einer höheren und überlegenen geistigen Sphäre aus der Welt schaffen könnte, sondern daß es hier um eine echte legitime Antithese geht, der das Denken nicht einfach so erledigend beikommen kann“ (ebd. S. 91). Vielmehr gelte es, den Widerspruch zu entfalten und auszutragen, um so „über jenes dichotomische Denken von Genesis und Geltung herauszukommen“ (ebd. S. 273) und damit auch die strikte Auftrennung in die Disziplinen Soziologie und Philosophie zu transzendieren, ohne die eine in die andere aufzulösen.

2 Ebd. S. 199.

3 Judith Butler erhält den Theodor-W.-Adorno-Preis des Jahres 2012: [http://www.frankfurt.de/sixcms/detail.php?id=2855&ffmpar\[\\_id\\_inhalt\]=9424566&fb\\_source=message](http://www.frankfurt.de/sixcms/detail.php?id=2855&ffmpar[_id_inhalt]=9424566&fb_source=message) (letzter Zugriff: 25. 8. 2012).

als Buch in deutscher Sprache vorliegen –, so wenig spielt Autonomie in diesen Überlegungen eine kritische Rolle; ganz im Gegenteil: Unter scheinbarem Bezug auf Adornos Fetischkritik schreibt Butler in ihrer *Kritik der ethischen Gewalt*. „Mit dem Inhumanen lässt sich auch die Art und Weise bezeichnen, wie gesellschaftliche Kräfte in uns sich einnisten und es uns unmöglich machen, uns selbst in Begriffen des freien Willens zu definieren. Schließlich bezeichnet das Inhumane die Art und Weise, in der die soziale Welt so auf uns übergreift, dass wir um uns selber gar nicht mehr wissen können.“<sup>5</sup> Was auf den ersten Blick wie ein Anschluss an Adornos Kritik an der antagoristischen, übermächtigen und den Einzelnen als verselbständigt gegenüber auftretenden gesellschaftlichen Objektivität klingt, ist von Butler jedoch gar nicht kritisch gemeint, sondern als affirmative Aussage über die „vor-ontologische Struktur“ der Individuen, aus der sie eine „Dekonstruktion des Menschlichen“ ableitet, eine Ethik der „Entmenschlichung“, welche sich in die konstitutive „Unfreiheit im Herzen unserer Beziehungen“<sup>6</sup> einführt und diese zu ihrem obersten Prinzip macht.

Absurderweise versucht Butler ihre im Sinne einer „fröhlichen Wissenschaft“ (Nietzsche) formulierte Bejahung der Heteronomie Adorno als dessen Kritik der Subjektphilosophie unterzuschieben: Ein Unterfangen, dessen Haltlosigkeit schon vermittels des allerflüchtigsten Blicks in eines der Werke des kritischen Gesellschaftstheoretikers so offen zutage liegt, dass man fast davor zurückscheut, diese Banalität überhaupt ausführen zu müssen. Adorno kritisiert das, was Butler unter dem Begriff des Inhumanen zu fassen versucht, als restlose Subsumierung des Einzelnen unter die Totalität des Warenaustauschs, die auf völlige Identität der Individuen mit ihrer kapitalen Bestimmung hinausläuft: Die als zweite Natur

4 Judith Butler: *Kritik der ethischen Gewalt*. Adorno-Vorlesungen 2002. Frankfurt am Main 2007, S. 7.

5 Ebd. S. 141

6 Ebd. S. 124. In ihrer Annahme einer uneinholbaren Dezentrierung liegt auch Judith Butlers Frontstellung gegen einen emphatischen Vernunftbegriff begründet, ihre – wie Adorno dies mit einem Blick auf die zeitgenössische Entwicklung charakterisiert – „Miesmacherei der Wahrheit gegenüber“ (Adorno: *Soziologie und Philosophie* (wie Anm. 1), S. 151): Weil sie die Fragmentierung des Wissens als Absolutum fasst, das jedes Urteil zu einer Verurteilung und damit zur Vernichtung des Anderen mache, sieht sie es als Ziel ihrer Ethik an, von einer urteilenden zu einer anerkennenden Kritik zu gelangen, welche den Anderen in seiner Nichtfeststellbarkeit annimmt, wie er ist. (Butler: *Kritik der ethischen Gewalt* (wie Anm. 4), S. 62 – 69).

erscheinende Gesellschaft schießt zur universalen Immanenz zusammen, die tendenziell alles gleichmacht und sich anverwandelt, kein Draußen mehr kennen und dulden möchte. Wenn kritische Theorie stets darauf drang, die daraus resultierende Ohnmacht ohne tröstend-sinnstiftendes Beiwerk begrifflich zu entfalten, dann nicht, um sie zum Wesen des Menschen, zu seiner existenziellen Daseinsbestimmung gar, zu erklären, sondern um in rücksichtsloser Kritik die Möglichkeit ihrer Überwindung offenzuhalten.

Im Zusammenhang dieser, an die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie anschließenden Überlegungen rekurriert Adorno in dem nun vorliegenden Band – in dem er zuvor ausführlich die Soziologien Auguste Comtes und Émile Durkheims diskutiert – auf die Ideologienlehre, welche geradezu das „Kernstück des Verhältnisses von Gesellschaft und Geist, von Soziologie und Philosophie“ ausmacht.<sup>7</sup> In ihrer klassisch bürgerlich-liberalen Phase war die Gesellschaft durch Ideologie im Sinne notwendig falschen Bewusstseins geprägt. Das antagonistische Ganze selbst erhob in der Theorie den Anspruch auf Rationalität und wob solcherart einen aus dem gesellschaftlichen Prinzip erwachsenden Schleier über das Dasein, der von der Kritik seiner realen Scheinhaftigkeit dadurch überführt werden konnte, dass sie die Verhältnisse mit ihrem Begriff konfrontierte und darin deren Unwahrheit und fortbestehende Irrationalität aufzeigte: „Mit anderen Worten, die kritische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft war nichts anderes als die gegen die Realität gewandte Ideologie eben jener Gesellschaft.“<sup>8</sup>

Die Ideologien klassischen Zuschnitts bezeichnen noch ein über den gesellschaftlichen Zustand, dem sie geschuldet waren, hinausgehendes, diesen transzendierendes Moment, insofern sie einen Anspruch auf Autonomie und Vernunft formulierten, den sie den herrschenden Verhältnissen gemäß notwendigerweise nicht einhalten konnten. Gleichzeitig jedoch verpflichteten die ideologischen Systeme die Gesellschaft nolens volens auf die von ihr hervorgebrachten Begriffe, womit sie selbst den Maßstab der Kritik setzten, an dem das Ganze sich ‚messen‘ lassen

7 Adorno: Soziologie und Philosophie (wie Anm. 1), S. 170. Es ist das Verdienst von Dirk Braunstein, dem Herausgeber des vorliegenden Bandes, detailliert herausgearbeitet zu haben, dass die Auseinandersetzung mit der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie eines der zentralen Momente der kritischen Theorie Adornos darstellt: Dirk Braunstein: Adornos Kritik der politischen Ökonomie. Bielefeld 2011.

8 Adorno: Soziologie und Philosophie (wie Anm. 1), S. 204.

musste. Ideologiekritik konnte das gesellschaftliche Bewusstsein also beim Wort nehmen und mit seiner Unwahrheit konfrontieren: „In ihrem Begriff steckt das, daß der Nachweis der Differenz der Ideologie und der Wirklichkeit im Dienst dessen steht und in sich selber die Möglichkeit impliziert, daß die damit kritisierte Ideologie nicht nur entfällt, sondern daß sie sich auch verwirklicht. Daß also in der Ideologiekritik die Möglichkeit besteht, die Ideologie zur Wirklichkeit werden zu lassen“<sup>9</sup>: eine Bestimmung, die Marx seiner Kritik der politischen Ökonomie noch weitgehend<sup>10</sup> zugrunde legen konnte, und die in seiner berühmten, der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie entstammenden Formulierung von den „versteinerten Verhältnissen“ zum Ausdruck kommt, die man „dadurch zum Tanzen zwingen muß, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt“<sup>11</sup>

Ein solcher Ideologiebegriff jedoch kann der nachliberalen Gesellschaft nicht mehr einfach zugrunde gelegt werden: Vielmehr stellt Adorno fest, „daß in dem eigentlichen Sinn eines notwendigen falschen Bewußtseins der Begriff ‚Ideologie‘ heute sich wirklich aufzulösen beginnt... In einer Welt, in der überhaupt

9 Ebd. S. 221.

10 In den von Marx als „Vulgärökonomie“ kritisierten Theorien samt deren „schlechter Absicht der Apologetik“ (Karl Marx: Das Kapital. Bd. 1. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 23. Berlin 1993, S. 20), zeichnete sich jedoch bereits die Entwicklung hin zur positivistischen Verpflichtung auf bloße Faktizität und damit aufs je schon Bestehende ab: „Die Vulgärökonomie, die wirklich ‚auch nichts gelernt hat‘, pocht hier, wie überall auf den Schein gegen das Gesetz der Erscheinung. Sie glaubt im Gegensatz zu Spinoza, daß ‚die Unwissenheit ein hinreichender Grund ist.‘“ (Ebd. S. 325)

11 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 1. Berlin 1957, S. 381. Wenn Marx diese Formulierung dort gegen die deutschen Verhältnisse wandte, die unter dem „Niveau der Geschichte“ standen, und die er als „partie honteuse“ schilderte, um sie, „vor sich selbst erschrecken zu lehren“, so konnte seine Kritik überhaupt nur fangen, insofern auch in der deutschen Gesellschaft der Jahre vor 1848 ein an der bürgerlichen gebildeter Vernunftbegriff an Werke war: noch die Rechtfertigungsideologien zeugten vom Zerfall der vormodernen Ordnung, welche sie zu verkörpern behaupteten. „Tragisch war seine [des ancien régime] Geschichte, solange es die präexistierende Gewalt der Welt, die Freiheit dagegen ein persönlicher Einfall war, mit einem Wort, solange es selbst an seine Berechtigung glaubte und glauben mußte... Das jetzige deutsche Regime dagegen, ein Anachronismus, ein flagranter Widerspruch gegen allgemein anerkannte Axiome, die zur Weltanschauung ausgestellt Nichtigkeit des ancien régime, bildet sich nur noch ein, an sich selbst zu glauben, und verlangt von der Welt dieselbe Einbildung. Wenn es an sein eignes Wesen glaubt, würde es dasselbe unter dem Schein eines fremden Wesens zu verstecken und seine Rettung in der Heuchelei und dem Sophisma suchen?“ (Ebd. S. 380 – 382.)

die Instanz der Rationalität gegenüber dem unmittelbaren Gebrauch von Macht und der unmittelbaren Unterdrückung außer Kurs gesetzt ist, verliert der Geist jenes Moment der Selbständigkeit, was ihn zu einem notwendig falschen Bewußtsein macht, von dem ich Ihnen gesprochen habe.“<sup>12</sup> Die Ideologien werden nicht zuletzt deswegen dünn und brüchig, weil in einer Gesellschaft, die den Nationalsozialismus und die Vernichtung von Menschen um der Vernichtung willen Wirklichkeit werden ließ, die Möglichkeit des Nachweises von umfassender Rationalität objektiv nicht mehr gegeben ist – und jeder Versuch, dies dennoch zu tun, in ebenso widersinniger wie willkürlicher Hypostasierung von Sinnlosigkeit als Sinn resultieren muss.

An die Stelle einer relativen Selbständigkeit der geistigen Gebilde, die die bürgerlich-liberale Gesellschaft zur Rechtfertigung der gegebenen Verhältnisse noch ausbilden musste, die darin zugleich aber immer auch über die Verhältnisse hinausragten, welche den philosophischen Konstruktionen nicht gerecht werden konnten, tritt zusehends, dass das Bestehende unmittelbar selbst ideologisiert wird, in dem Sinn, dass es zur „Rechtfertigung seiner selbst in seiner bloßen Existenz erhoben ist. Ich glaube, der Schleier, unter dem die Menschen heute existieren, unter dem das Bewußtsein heute existiert, ist, wenn ich es extrem formulieren darf, der Schleier der Schleierlosigkeit.“<sup>13</sup> Die gesellschaftliche Herrschaft ist den Einzelnen derart zur zweiten Natur geworden, dass aus ihr jede Erinnerung an ihr Gewordensein getilgt ist und sie für die Einzelnen als unvermitteltes Ansich erscheint, das nur affirmiert werden, mit dem man sich nur noch identifizieren kann – ein Ansich hinter dem deutlich genug die Todesdrohung steht; die Souveränität, den Einzelnen jederzeit zur Vernichtung zu designieren.<sup>14</sup>

Insofern Denken zur bloßen Affirmation der gesellschaftlichen Macht auf der einen und der eigenen

Ohnmacht auf der anderen Seite wird, zur bloßen Verdopplung dessen also, was ohnehin ist, bedürfen die Verhältnisse nicht mehr des ‚schönen Scheins‘, wie ihn die bürgerliche Gesellschaft noch aufrechtete: Das Wesen der Gesellschaft wird sich unmittelbar selbst zur Ideologie, zum reinen Immanenzzusammenhang, der jedes noch so kleine Residuum von Transzendenz, welches sein verdrängtes schlechtes Gewissen darstellt, auszutreiben trachtet. Wenn Judith Butler eine allumfassende Macht postuliert, deren bloßer Effekt die Individuen seien: einen allem Ontischen uneinholbar vorgängigen Diskurs, der die Einzelnen gleichermaßen konstituiere wie dezentriere und enteigne,<sup>15</sup> und dem diese Einzelnen sich, alles und jeden dekonstruierend, unterzuordnen hätten, wollten sie nicht einem „moralischen Narzissmus“ verfallen, dessen „Lustgewinn in seiner Fähigkeit liegt, die konkrete Welt zu transzendieren“<sup>16</sup>; dann betreibt sie nichts anderes als die Hypostasierung der verselbständigten gesellschaftlichen Objektivität zum absoluten Apriori der Heteronomie, welche zur eigensten Bestimmung der Individuen erklärt wird.

So sehr scheinen die vereinzelt Einzelnen nach der „Identifizierung mit dem Angreifer“ (Anna Freud) zu lechzen, der sie zugleich in ihrer Ohnmacht festhält, dass die Theorie ein verschleiendes Moment, das den Menschen in den Mittelpunkt rückt,<sup>17</sup> gar nicht mehr benötigt – solange ihre Adepten nur die Insignien der Macht zugesprochen bekommen, und sei es auch nur als deren begriffslose Anhängsel, die über sich selbst gar nichts mehr vermögen. Insofern ist die Butlersche Theorie vom sich einschreibenden Diskurs, der als Prinzip eigener Dignität jeder Vermittlung entzogen sei und als „Tat ohne Täter“ den Menschen und seine Welt

15 Butler: Zur Kritik der ethischen Gewalt (wie Anm. 4), S. 102.

16 Ebd. S. 141. Indem Butler jedes über die Immanenz des Bestehenden hinausgehende Denken als Ausfluss moderner Subjektherrschaft und Selbstzurichtung denunziert, gerät ihr geradezu zwangsläufig der Zionismus ins Blickfeld: jene politische Bewegung, die sich mit der Opferrolle der Juden nicht abfinden, sondern diese durch die Schaffung eines verteidigungsfähigen Staates beenden oder zumindest eindämmen will, gilt ihr als Umlenkung der gegen Juden gerichteten „mörderischen Aggressionen“, als Legitimationsstrategie, die „zu einem schrankenlosen Rückgriff auf Aggression im Namen der ‚Selbstverteidigung‘“ ermächtigen solle (ebd. S. 129) – das heißt als Fortführung des antisemitischen Vernichtungswunschs durch die ehemals von ihm Betroffenen.

17 Adorno stellte in seiner 1960, als der (Post-)Strukturalismus erst am Beginn seines akademischen Siegeszugs stand, gehaltenen Vorlesung noch fest: „Der Mensch ist, könnte man sagen, die Komplementärideologie zur universalen Entmenschlichung“ (Adorno: Soziologie und Philosophie (wie Anm. 1), S. 250).

12 Adorno: Soziologie und Philosophie (wie Anm. 1), S. 231 – 233.

13 Ebd. S. 234.

14 „Jener élan, der mit der Emanzipation der bürgerlichen Klasse und mit dem relativ zerstreuten selbständigen mittleren Eigentum zusammenhing, der ist den Menschen ausgetrieben worden von einer gesellschaftlichen Verfassung, in der jeder Einzelne eigentlich, wenn er leben will, dazu gezwungen ist, sich ein Löchlein zu suchen, in das er hineinkriechen kann, hoffend, daß er die permanente Katastrophe, in der wir uns befinden, doch einigermaßen überstehe. Nun, solche Bedingungen, die sind nicht [nur nicht] gerade günstig für das Entstehen von Ideologien, sondern sind überhaupt für jede selbständige Regung des Gedankens ungünstig.“ (Ebd. S. 235.)

aus sich hervorbringe<sup>18</sup>, denn doch wieder Ideologie als gesellschaftlich notwendig falsches Bewußtsein, „wenngleich nun freilich wirklich nur noch als Parodie, von dem was einmal war“: als bloße Sinnstiftung des Sinnlosen, die nichts mehr will, als das Bestehende zum Wesen seiner selbst erklären. „Da wird dann einfach von diesem Leben gesagt, daß seine bloße Wiederholung im Geist, seine bloße Reflexionsform eins sei mit dem Sinn, den ein solches Leben hat. Wenn man also das Leben in seiner Sinnlosigkeit etwa bestimmt und wiederholt und ergriffen hat und dabei auf seine Konstituentien gestoßen ist, so ist man dadurch zugleich auf seinen eigenen Sinn gestoßen – so will man uns jedenfalls weismachen.“<sup>19</sup>

Was Adorno auf die Semantik der analytischen Philosophie, an die Butler kritisch anschließt,<sup>20</sup> bezogen feststellt, gilt in verstärktem Maße für die Diskurs- und Anredetheorie der Denkerin der Dekonstruktion: Die „isolierende Sprachkritik“ ist durch den „Charakter des Fetischismus“ bestimmt. Sie glaubt, dass „Trübungen und Trugtendenzen, die an der Sprache zu beobachten sind“, allein in der, zum Diskurs ontologisierten, Struktur der Sprache angelegt sind, „anstatt dass die Worte stets gesehen werden als ein Wechselspiel, als ein Kraftfeld zwischen dem was sie in der Sprache sind, und dem was sie bedeuten, was eben die reale Gesellschaft ist“. Damit ist von Butler das „Kommunikationsmittel Sprache gleichsam absolut gesetzt“<sup>21</sup>; so absolut, dass sie keinerlei Objekt außerhalb der Sprache gelten lassen und vielmehr jede Annahme eines Außersprachlichen als unzulässige Essentialisierung oder Substantialisierung perhorreszieren möchte. Darin liegt auch das unhintergebar aktivistische Moment von Butlers Theorie, das, wenn das darin sich ausdrückende regressive, auf mythische Geschlossenheit zielende Bedürfnis allzu offensichtlich wird, so gerne abgespalten wird wie sonst nur Martin Heideggers NS-Engagement von seiner Philosophie; zugleich ist es jedoch gerade dieses Drängen zur Praxis, das die Theoretikerin so populär macht und ihr das Flair der Kritikerin verschafft – und damit auch den Adorno-Preis.<sup>22</sup>

18 Butler: Zur Kritik der ethischen Gewalt (wie Anm. 4), S. 17 – 33.

19 Adorno: Soziologie und Philosophie (wie Anm. 1), S. 252. Hier bezieht sich Adorno auf die Fundamentalontologie Martin Heideggers, die Butler immer wieder als wichtigen Referenzpunkt ihres Denkens angibt.

20 Siehe dazu: Judith Butler: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Frankfurt am Main 2006.

21 Adorno: Soziologie und Philosophie (wie Anm. 1), S. 219.

Die dekonstruktivistische Jagd auf den Vorrang des Objekts und das mit dem Begriff nicht Identische ist vorgestellt als Kampf gegen Herrschaft und Diskriminierung, gegen „Kolonialismus und Imperialismus“; ein Kampf, in dem selbst noch die Judenmörder von Hamas und Hisbollah als – wenngleich zu brutal agierende – Verbündete angesehen werden.<sup>23</sup> Alles soll unmittelbar Ausfluss der vorgängigen Wesenheit sein: Gesellschaft, verrätselt zum selbsttätigen Wirken des Diskurses, ist als Gefängnis konzipiert, aus dem es kein Entkommen geben soll. Diese Weltanschauung mit dem Theodor-W.-Adorno-Preis goutiert zu haben, ist nur als das zu bezeichnen, was ein Mitglied des diesjährigen Kuratoriums selbst vor einigen Jahren noch der poptheoretischen Verballhornung der kritischen Theorie zu sein bescheinigte: ein „Beitrag zum vollendeten Verblödungszusammenhang“.<sup>24</sup>

22 Als *pars pro toto* sei hier Micha Brumlik zitiert, der Butler zugute hält, dass sie dem „Begriff des Nichtidentischen, des Unangepassten“ eine „politisch-praktische Form in ihrer Philosophie gegeben“ habe, gleichzeitig jedoch ausführt, dass dies nichts mit ihren „politischen Meinungen“ zu tun habe, in denen sie sich vielmehr „gefährlich geirrt“ habe: „Nur ist die Frage, ob ihr politisches Engagement ... ihr ganzes philosophisches Werk falsifiziert.“ (Interview mit Micha Brumlik. In: konkret, Nr. 07/12, S. 3.)

23 Judith Butler: In diesem Kampf gibt es keinen Platz für Rassismus. Interview in der *Jungle World* vom 29. 7. 2010. <http://jungle-world.com/artikel/2010/30/41420.html> (letzter Zugriff: 25. 8. 2012).

24 Jürgen Kaube: Wer A sagt, muß nicht ABC sagen: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/wer-a-sagt-muss-nicht-abc-sagen-1119868.html> (letzter Zugriff: 25. 8. 2012).

---

Carl Wiemer

## Ein Volk, ein Reich, eine Familie

Martin Walser und seine Sippe oder:  
der Hass auf den Kritiker und die Liebe zur Polizei

### I

Zur Erinnerung: 1998 hatte sich Martin Walser in einer Diskussion mit Ignatz Bubis mit Verweis auf dessen jüdische Herkunft das demonstrative Erscheinen des Vorsitzenden des Zentralrats der Juden an den Orten neonazistischer Pogrome verboten. Das Erschrecken

darüber, dass ein Sprössling einer Nazi-Familie sich in dem von Walser gewählten Kasernenhofton gegenüber einem Überlebenden der Shoah aufspielt, war damals weit verbreitet. Im Jahr 2002 legte Walser mit dem Roman *TodeinesKritikers*, einer Mordphantasie an Marcel Reich-Ranicki, nach. Dieser urteilte über das Buch: „ein Roman, der gegen die Juden hetzt, der, hier und da dem Vorbild des ‚Stürmers‘ folgend, Ekel hervorrufen möchte. Welche Folgen werden sich daraus ergeben? Ich weiß es nicht, denn ein solcher Roman ist nach 1945 in deutscher Sprache noch nicht veröffentlicht worden. Ich weiß es nicht, ich fürchte mich.“ Im März 2010 publizierte Walser seine Tagebücher aus den 1970er Jahren, in denen er genüsslich seine Phantasie schildert, wie er Reich-Ranicki mit der Hand ins Gesicht schlägt.

Reich-Ranickis Frage nach den Folgen von Walsers antisemitischen Tabubrüchen lässt sich heute beantworten: Walser ist aus dem Schneider. Die deutsche Presse, die 2002 in ihren Urteilen noch uneins war, steht mittlerweile einhellig auf Seiten Walsers. Selbst die *Frankfurter Allgemeine*, deren Literaturreport Reich-Ranicki jahrzehntelang geleitet und die 2002 mit Walser gebrochen hatte, veröffentlicht nach der Versöhnung mit diesem am offenen Grab von Joachim Fest, der Walser, darin bestand seine postume Rache an seinem Erzfeind Reich-Ranicki, zu seinem Grabredner bestimmt hatte, seine Romane wieder als Vorabdruck – Pack schlägt sich, Pack verträgt sich. Nirgends wird mehr in der Presse an Walsers Exzesse von Judenhass erinnert, er ist zur sakrosankten Person erklärt worden. Das lässt nur den Schluss zu, dass sich seine Positionen allenthalben durchgesetzt haben.

## II

Die feudale Ordnung der patriarchalischen Großfamilie, welche sich längst überlebt hat und von der Familie Martin Walsers zum Gaudium der Öffentlichkeit parodiert wird, enthält heute in sich auf paradoxe Weise auch den Schrecken der nachbürgerlichen Welt. Während man im Sinne der Klassentheorie diese familiäre Ordnung als Abklatsch von Herrschaftsverhältnissen zu fassen versucht wäre – der Padrone als Machthaber über seine ihm unterworfenen Töchter –, verfügt die Theorie der Rackets angesichts des Phänomens der Walsersippe über größere hermeneutische Fähigkeiten: Mit ihr lässt sich die Familie Walser als Bande entlarven, der der Altvordere als Rädelsführer vorsteht und dem seine Töchter als Komplizinnen zu Diensten stehen, wenn es darum geht, die Pfründe unter sich aufzuteilen.

Abstammung hat immer etwas Schmähhliches an sich, weswegen sich jeder zurechnungsfähige Mensch darum bemüht, den Fluch der Herkunft durch eigene Anstrengung in Vergessenheit geraten zu lassen. Nur ein aussichtsloser Fall wie Walsers Tochter Alissa erhebt das biologisch unvermeidliche Faktum der eigenen Abstammung zur ontologischen Bestimmung und gibt dadurch den Anspruch auf, als eigenständige Autorin ernst genommen werden zu wollen. Der unlässige Hinweis auf die Abstammung von ihrem Vater plaudert unfreiwillig das Literaturverständnis aus: Literatur wird als Markenprodukt verstanden, das mit seinen Nebenprodukten aus demselben Haus deren Eigenschaften teilt. Die Abkunft aus derselben Firma soll das Produkt adeln und gegen Kritik feien und demontiert so jeden Anspruch auf Unverwechselbarkeit. Zum einen soll Literatur ein Handwerk sein, welches man von der Pike auf erlernen kann, indem man in die Schule des alten Herrn geht, so wie es in Zeiten der Zünfte gang und gäbe war, zum anderen knüpft man an die dem zuwiderlaufende Idee an, nach der Literatur eine Sache der Erbfolge sei. Dieser Selbstmystifikation, die höchst anrühige Ideenkomplexe von blutmäßiger Bestimmung evoziert – Walsers Familie präsentiert sich als Kulturclan, der durch genetisches Glück vom Schicksal begünstigt und von den Musen geküsst zur Kunstproduktion prädestiniert sei –, sind schon andere Sprösslinge Prominenter erlegen, man denke an die missratenen Söhne der Beatles, die unlängst ankündigten, eine Beatles-Revival-Band zu gründen.

Tatsächlich harmoniert dieses wirre Selbstverständnis von Walsers Töchtern mit den reaktionären politischen Ideen, für die ihr Vater berüchtigt ist. Dass die Vergötzung der familiären Herkunft notwendig zu antisemitischen Regungen führt, lässt sich prototypisch am Beispiel von Walsers Sippe studieren und beweist das sichere Gespür des Instituts für Sozialforschung, dessen Studien über Autorität und Familie den Untersuchungen zum Antisemitismus vorangingen. Papa Walsers völkische Positionen finden ihren Niederschlag in der von seinem Clan betriebenen Literaturpolitik und sein Konzept der Nation entspricht aufs Haar dem der Großfamilie. Beiden gehört der einzelne unwiderruflich an, ohne aus ihnen austreten zu können. Stattdessen hat man sich ihren Imperativen zu fügen und ihre Sache zu der eigenen zu machen. Walser naturalisiert sowohl Familie wie Nation. Beide erscheinen ihm nicht als Zwangsinstitutionen, zu denen der einzelne gewaltsam erzogen wird, sondern als Abstammungs- und Schicksalsgemeinschaft, der man sich klaglos



einzufragen hat. Es ist diese Version, die seine Töchter in ihren Laufbahnen vollständig verinnerlicht haben. Das Walsersyndrom als die Unfähigkeit zur Individuation äußerte sich daher als autoritäre Aggression gegen mich, als ich mir vor über zwei Jahren erlaubte, an diesem Konzept Anstoß zu nehmen und meine Tätigkeit als Literaturguerillero aufnahm. Es mündete in den Versuch, mir, dem Walsers Sippe als Dynastie von geistig Beschränkten und moralisch Verwehrten gilt, im Gegensatz zur *Frankfurter Allgemeinen*, welche diese einst als „Hochbegabtenfamilie“ adelte, unter Mobilisierung beachtlicher denunziatorischer Bösartigkeit den Mund zu verbieten und artikuliert sich in einem eigenwilligen Verhältnis zum Staat, den man als Handlanger eigener Interessen wie selbstverständlich einzuspinnen versucht.

### III

Zur Aufklärung sei angemerkt, dass ich mir, nachdem ich in meinem Theaterstück *Der Literaturverweser*<sup>1</sup> Walsers Sippe als prototypisches Produkt des hiesigen Literaturbetriebs gezeichnet hatte, mehrfach einen Spaß daraus gemacht habe, der auch von der ihr wohlwollend gesinnten Journaille als ‚Walsertochter‘ apostrophierten 51jährigen Alissa hinterher zu reisen und ihr bei ihren im In- und Ausland stattfindenden Lesungen mit einem Flugblatt meine Aufwartung zu machen, worin ich der Vermutung Ausdruck gab, dass der unter ihrem Namen veröffentlichte und im unverkennbaren Idiom ihres Vaters verfasste Roman *Am Anfang war die Nacht Musik* – schon der Titel signalisiert unfehlbar Kitsch – von ihrem Papa geschrieben worden sei, dass es sich bei seiner Tochter um eine „Literaturattrappe“ handele und dass die ganze Veranstaltung einen veritablen Literaturschwindel darstelle.

Nachdem ich die mir zugestellte Unterlassungserklärung, in der von mir gefordert wurde, von der Vermutung Abstand zu nehmen, Papa Martin sei der Verfasser des Romans seiner Tochter, nicht unterzeichnet hatte, lag mir eine einstweilige Verfügung vor, mit der mir untersagt wurde, zu behaupten, Papa Martin sei der „Ghostwriter“ seiner Tochter. Dabei erkennt Walsertochter Alissa, dass meine Vermutung sie doch nur von dem peinlichen Verdacht entlasten sollte, sie selbst könne tatsächlich Urheberin eines

derartigen Schmarrens sein, der sich vor allem aus jenem erzählerischen Unvermögen zusammensetzt, welches man von Papa Martin seit Jahrzehnten gewohnt ist. Wenn man sich hingegen für einen Moment die Hypothese zu eigen macht, Walsers Tochter habe tatsächlich den unter ihrem Namen veröffentlichten Roman geschrieben, so lässt dies Rückschlüsse auf die in der Walsersippe vorwaltenden geistig-seelischen Familienbande zu, die für die Walsertochter viel kompromittierender ausfallen. Denn dies bedeutete, dass sie bis in die feinsten Verästelungen, also bis in die Nuancen von Ausdruck und Gebaren, die zum Ensemble einer Persönlichkeit gehören, der Klon ihres Papas Martin sei. Es drängte sich dann die Frage auf, ob Papa Martin in derselben Weise geistiger Wiedergänger seiner Mutter ist, welche noch zu Zeiten der Weimarer Republik der NSDAP beitrug...

Ohnehin spiegelt sich das Elend Deutschlands im 20. Jahrhundert in der Geschichte der Familie Walser. Denn neuerdings kann Martin Walser, dessen Leiden an der deutschen Teilung in seinen Elaboraten stets beredten Ausdruck fand und in den wunderlichsten Eigendiagnosen – „Phantomschmerz“ – gipfelte, zwanzig Jahre nach deren Aufhebung die nationale Vereinigung auch als Familienzusammenführung begehen und somit endlich Heilung von seinen Schmerzen vermelden. Durch die Hochzeit seiner Tochter Alissa mit dem STASI-Spitzel Sascha Anderson wächst im Haus Walser zusammen, was gesamtdeutsch immer schon zusammengehörte: der Antisemitismus des Westclans mit dem Denunziantentum der Ostsippe.

Familientreue und Staatsfixierung gehen in Schriften und Gebaren der Walsers eine fatale Allianz ein. Schließlich werden ihre Vertreter ausnahmslos seit Jahrzehnten von staatlichen Transferleistungen wie Stipendien oder Literaturpreisen über Wasser gehalten. Selbst die Denunziantendienste, die Walsers Schwiegersohn für die staatliche Geheimpolizei verrichtete, als er die gesamte Prenzlauer-Berg-Szene ans Messer der STASI lieferte, können vom Gesichtspunkt des Walserschen Staatsverständnisses noch als Aufklärungsarbeit ausgegeben werden, für die der spitzelnde Anderson, sozusagen als Kulturbeauftragter der STASI, eine quasi beamtenrechtliche Besoldung einstrich. In all diesen Fällen, ob in dem völkischen Wortmüll von Papa Walser, dem redundanten Geschwätz der Töchter, das vor allem in staatlichen Literaturhäusern Anklang findet, den Spitzelprotokollen des Schwiegersohns oder wenn sich Walsertochter Alissa als Wahlfrau bei der

1 Carl Wiemer: *Der Literaturverweser. Ein Stück über Ver-nichtungsgewinnler*. Berlin 2010.

Ernennung von Bundespräsident Gauck einspannen lässt, wird das Wort auf den Strich des Staates zu dessen höherem Ruhm geschickt. So entsteht die Spezies des Staatsschriftstellers, als dessen letzter Feind der freie Autor erscheint. Der denunziatorische Ruf nach der Polizei, von deren Kräften sie zunächst vergeblich forderte, mir das Verteilen des Flugblatts zu verbieten, erfolgt bei Walsers Tochter reflexhaft in einer Situation, in der ihr die Abhängigkeit von Papa Martin zum ersten Mal nicht nutzt, sondern ihr dieser Abhängigkeit wegen der Vorwurf des Attrappenhaften gemacht wird. Der Staat, der nicht umsonst als Vater imaginiert wird, soll seine Polizeikräfte mobilisieren, um jene Rolle einzunehmen, die Papa zeitlebens für seine Töchter gespielt hat. Es stellt sich die Frage: Warum wehrt sich eine Autorin mit polizeilichen Mitteln gegen die Mutmaßung, der Verfasser ihres Buches sei ihr Vater, anstatt sie mit Argumenten zu entkräften? Warum schwadroniert ihr Ehemann davon, mein Verhalten löse bei seiner Frau „existentielle Nöte“ aus, ausgerechnet er, der vor gar nicht allzu langer Zeit die Existenz etlicher seiner engsten Freunde vernichtet hat? Nichts belegt die Fadenscheinigkeit einer Künstlerexistenz schlagender als eine derartige Reaktion, die ihr Ziel bei den ersten Versuchen noch verfehlte. Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, dass mein Verdacht begründet ist, so hat Walsers Tochter diesen durch ihr Denunziantentum in überzeugender Weise erbracht.

Wie notwendig die Aufklärung jenes zahlenden Publikums ist, welches zu den Lesungen der Walsertochter pilgert, erwie sich bei der Veranstaltung im fränkischen Schwabach, die ausgerechnet in der dortigen Synagoge anberaumt war. Dass Walsers Tochter die Chuzpe besaß, sich auch noch an diesem Ort als „Tochter des Schriftstellers M. Walser“ ankündigen zu lassen, erscheint umso obszöner, wenn man weiß, dass die Schwabacher Vorfahren bei ihrer Mordbrennerei derart rabiat zu Werke gingen, dass es heute keine jüdische Gemeinde im Ort mehr gibt und dass daher die frisch renovierte Synagoge als Veranstaltungsort für den Sprössling eines im ganzen Land bekannten Antisemiten erhalten muss. Ebendiesen Sachverhalt bezeichne ich im *Literaturverweser* als Vernichtungsgewinnlertum. Übrigens scheint man selbst in Schwabach eine Ahnung von diesem Zusammenhang zu haben. Anders ist nicht zu erklären, warum mein Auftreten bei der Lesung der Walsertochter im dortigen Käseblatt als Erscheinen des „Rächers der Enterbten“ beschrieben wurde. Wer sind die Enterbten

der Literatur, wenn nicht jene, deren beste Vertreter entweder im Gas endeten oder im Exil zugrunde gingen? Und warum soll es nicht statthaft sein, die Walsersippe, zu der als ein weiterer Schwiegersohn auch der Autor K. H. Ott zählt, als Erbschleicher einer ariisierten Literatur namhaft zu machen, wie ich es im *Literaturverweser* getan habe?

#### IV

Wenn es sich bei Walsers Tochter um die Doublette des Vaters handelt, so lag der Verdacht nahe, dass Papa Martin in derselben Weise die Justiz gegen mich mobilisieren würde, wenn ich ihm ähnlich auf die Pelle rückte. Und so geschah es. Als ich im Juli 2011 anlässlich der Vorstellung seines Romans *Muttersohn* mit einem Flugblatt zur Stelle war, in dem es heißt: „Wir begrüßen heute mit dem Literaturverweser Martin Walser den ‚Opel Kadett der deutschen Literatur‘, wie ihn Thomas Bernhard einst genannt hat. Walser entstammt nicht nur einer altgedienten Nazi-Dynastie, sondern hat sich, selber NSDAP-Mitglied, um die Verbreitung des Gedankenguts seiner Nazi-Mutter Auguste bis in unsere Gegenwart verdient gemacht. In seinen kürzlich erschienenen Tagebüchern schwelgt er in anal-sadistischen Phantasien davon, wie er einem Überlebenden des Warschauer Ghettos ins Gesicht schlägt“, erreichte mich zwei Tage später eine Unterlassungserklärung, der eine einstweilige Verfügung auf dem Fuß folgte.

In dem Prozess gegen mich versucht Walser, seine Lebens- und Geschichtslügen juristisch sanktionieren zu lassen und die Behauptung von Tatsachen als üble Nachrede abzustempeln. Ausgerechnet Walser, der einst den Kritiker Reich-Ranicki als die „Macht“ identifizierte, der gegenüber sich jeder Autor als verfolgter Jude fühlen dürfe, mobilisiert die Justiz, um seinem Kritiker das Handwerk zu legen. Das ist er, der deutsche Nationalcharakter *in personam* zwischen Ohnmachtsphantasien und Vernichtungsgelüsten, zwischen Sentimentalität und Brutalität, wie ihn die Welt zu oft kennengelernt hat.

Tatsächlich handelt es sich bei Walser um einen zwanghaften Geschichtslügner, der seine Literatur in den Dienst der Lüge stellt. In seinem autobiographischen Buch *Einspringender Brunnen* behauptet er, seine Mutter sei im Herbst 1932 in die NSDAP eingetreten, eine Angabe, die niemand zu überprüfen für nötig befand. Meine Anfrage beim Berliner Bundesarchiv brachte die Wahrheit ans Licht: Auguste Walser

ist der NSDAP bereits zum 1. 4. 1932, also zu einem Zeitpunkt, als SA und SS unter Reichskanzler Brüning verbotene Schlägertrupps waren, beigetreten und durfte sich unter der Mitgliedsnummer 873 269 zur Avantgarde des Abschaums zählen. Wäre diese Lüge ihres Filius eher aufgedeckt worden, hätte Reich-Ranicki womöglich nicht die ihm im Jahr 2002 zugegangene Unterlassungserklärung unterschrieben, welche ihm fortan die Äußerung verbot, Walser habe „sinngemäß geschrieben, dass die Juden, die den Holocaust überlebt haben, allein durch ihre Existenz ihren deutschen Zeitgenossen das Leben schwer machen. Das ist durchaus kein Antisemitismus, das ist Bestialität.“ Und vielleicht hätte dann einer der größten antisemitischen Ekzels, den das deutsche Fernsehen je übertragen hat, jenen Skandal ausgelöst, zu dem ein Fall von primärem Antisemitismus hierzulande immer noch das Zeug haben sollte: In der von Peter Sloterdijk im Jahr 2002 moderierten Sendung *Im Glashaus*, in der sich neben Walser auch der Neo-Narziss Klaus von Dohnanyi einfand, rief Sloterdijk zum Boykott der Autobiographie Reich-Ranickis auf, da Walser darin schlecht wegkomme. Natürlich ging es darum, gerade dieses Buch, in dem Walser nur am Rande vorkommt, zu verfemen, da Reich-Ranicki darin über die Ermordung seiner Eltern durch die Deutschen und über seine Zeit im Warschauer Ghetto Auskunft gibt. Dass der in der Runde abwesende Reich-Ranicki der Pogromstimmung des Studiopublikums ausgesetzt werden sollte – notabene: es handelte sich um dasselbe Publikum, das dessen Buch zu einem der größten Verkaufserfolge der vergangenen Jahrzehnte gemacht hatte – reichte Walser nicht, denn die Pointe lief Gefahr, von den schläfrig im Glashaus Versammelten versäumt zu werden. Und nun kam der Auftritt Walsers, kam es zu jener Geste, mit der Walser es verdient hätte, unvergessen zu bleiben. Kaum hatte Sloterdijk dazu aufgerufen, „dieses Buch nicht mehr anzurühren“, kulminierte die Sendung in der Geste, mit der der Schriftsteller Walser sich wie in einer Epiphanie menschgewordener Schübigkeit zu erkennen gab: Walser bricht in lautes Klatschen aus, das Publikum, das einige Sekunden nicht zu verstehen scheint, bleibt regungslos, worauf Walser seine letzte Karte ausspielt und, sich dem Publikum zuwendend, mit beiden Armen heftig rudende Armbewegungen vollführt. Erst jetzt fällt bei den Zuhörern der Groschen: sie lassen sich nicht länger bitten und antworten auf Walsers antisemitische Animation mit

donnerndem Applaus, den Walser, nun wieder klatschend, begleitet.

Wer Walser im Glashaus gesehen hat, kann nicht umhin, vor dieser Figur ein unabweisbares Grauen zu empfinden. In seiner demagogischen Geste war all die Gnadenlosigkeit Bild geworden, die weder vor den Ermordeten Halt macht noch den alten Kritiker verschont, der es fertiggebracht hatte, mit seinen Erinnerungen eine ganze Bevölkerung in den Bann zu ziehen. Walser forderte die Akklamation der Meute zum Urteil über den Juden. Und es fiel einstimmig aus: In Abwesenheit wurde dieser vom TV-Tribunal, in dem sich jeder der Teilnehmer abwechselnd als Staatsanwalt, Zeuge der Anklage und Richter – „der Richter ist ein sublimierter Henker“ (Nietzsche) – betätigte, schuldig gesprochen. Walser genügte das stille Einverständnis des Publikums nicht. Stattdessen betrieb er dessen Unterwerfung zum Mob und erzwang die Akklamation der Repropagierung der alten Parole „Kauft nicht beim Juden“. Durch die live übertragene Demütigung seines Gegners wollte Walser die Huldigung des Paulskirchenpublikums von 1998 in kleinerem Rahmen erneut auskosten, darin geradezu wollüstig in seiner Verfolgungsenergie: noch einmal die Ovationen der Allzuvielen, die in Frankfurt bis zur Raserei gegangen waren. Ein weiteres Mal wurde das Publikum zur Avantgarde der auf kleiner Flamme köchelnden Volksseele umgewandelt, die sich in ihren Reaktionsweisen ebenso feige und hinterhältig gebärdete wie der grölende Mob. Und auch Walser trat nicht als Schriftsteller auf, sondern als Einpeitscher, der sich mit seiner Gefolgschaft eines Sinns weiß.

Das Schicksal, von einem Genie abzustammen, war den Walsertöchtern – im Unterschied zu den Kindern Thomas Manns – nicht beschieden. Allein deswegen wäre es unfair, das Attrappenhafte der Walsertöchter an der künstlerischen Originalität und charakterlichen Tapferkeit eines Klaus oder einer Erika Mann zu messen. Während sich deren Werke in streitbarer Auseinandersetzung mit dem Vater entfalteten, segeln die Walsertöchter im Fahrwasser des Altvorderen und parodieren ein Werk, das stets epigonal gewesen ist. Zulässig ist dagegen der Vergleich mit Thomas Harlan, dem Sohn Veit Harlans, dessen antisemitischer Propagandafilm *Jud Süß* nicht einmal von Papa Martins Machwerken übertroffen wird. Thomas Harlan hat das sinistre Erbe seines Vaters nicht nur ausgeschlagen, er hat die Schmonzetten des Vaters viele Jahre nach Ende des Nazireichs bekämpft, indem er Kinos, die dessen Filme zeigten, in Brand steckte.

Die Walsertöchter sind die Repräsentanten einer arisierten Literatur, in der die genetische Abstammung des Autors wieder alles, die literarische Güte der Texte dagegen nichts zählt.

Unabhängig vom Ausgang der Gerichtsverfahren haben Papa Walser und Tochter Alissa dadurch, dass sie den Streit, den ich mit literarischen und publizistischen Mitteln begonnen habe, mit polizeilich-juristischen Maßnahmen beantwortet haben, sich als Schriftsteller das Urteil gesprochen, welches lautet, dass sie als Autoren nur mehr Gegenstand von Hohn und Spott sein können. Mein Gelächter soll ihnen bei ihren Lesereisen noch jahrelang durch Mark und Bein gehen.

---

Birte Hewera

## Wider die Unmoral des Zeitvergehens

Zum 100. Geburtstag Jean Améry

In dem Jahr, in dem Adolf Eichmann in Israel hingerichtet wird, feiert Jean Améry seinen 50. Geburtstag. Als Hanns Mayer im Jahr 1912 in Wien geboren, war er nach der Eingliederung Österreichs ins Dritte Reich mit seiner Frau nach Belgien geflüchtet, wo er sich dem Widerstand anschloss. Im Juli 1943 wurde er als Mitglied seiner Gruppe in Brüssel festgenommen, von SS-Männern gefoltert und, als seine jüdische Herkunft bekannt wurde, nach Auschwitz deportiert. Mit dem Nahen der Roten Armee verschleppten ihn die Nazis westwärts nach Buchenwald und Bergen-Belsen. Dort wurde er im April 1945 von den Engländern befreit.

Die Änderung des deutschen Namens in das französisch klingende Anagramm im Jahr 1955 kann als Reaktion auf Heimatverlust und Exil im Gefolge des Nationalsozialismus verstanden werden. Nicht zufällig bezeichnet sich Améry als „politisches wie jüdisches Nazi-Opfer, das ich war *und bin*“.<sup>1</sup> Diese Erfahrung, einem mörderischen Kollektiv ausgeliefert zu sein, ist es, die fortan sein politisches Engagement bestimmt, das Erleiden von Folter und KZ durchzieht Amérys

1 Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Werke. Bd. 2. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart 2002, S. 16 [Hervorhebung nicht im Original].

gesamtes Werk. Jedoch nicht in dem Sinn, dass dieses Erlittene als unbewusste Traumatisierung blind sich auswirkte, sondern indem Améry es als reflektiertes Erleben in Anschlag bringt.

Dazu ist er jedoch erst nahezu zwanzig Jahre nach der Befreiung imstande – so in *Jenseits von Schuld und Sühne*, kurz nach dem Eichmannprozess und angesichts des ersten Frankfurter Auschwitz-Prozesses geschrieben. Diese Essay-Sammlung liest sich wie eine Antwort auf Hannah Arendts berühmtes Buch *Eichmann in Jerusalem*, bekannter vielleicht unter dem Untertitel *Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Arendt hatte den reißerischen Eichmannporträts, die seit dessen Festnahme erschienen und sich unter anderem für seine angeblichen sexuellen Perversionen und sadistischen Neigungen interessierten, ein abstraktes Bild entgegengesetzt, in dem der Massenmörder als handlungs- und entscheidungsfähiges Individuum hinter der Maschinerie des Nationalsozialismus verschwindet. Übrig bleibt ein „Hanswurst“<sup>2</sup>, der außer seiner Dienstbeflissenheit eigentlich gar keine Motive für seine Taten gehabt habe<sup>3</sup> und dem es beschieden sei, durch „schiere Gedankenlosigkeit“, nämlich die Unfähigkeit, sich die Konsequenzen seines Handelns vorzustellen, „zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden“<sup>4</sup>. Dies ist zwar nicht weniger falsch,<sup>5</sup> jedoch umso einflussreicher: Adolf Eichmann wurde vermittelt über Arendt „zu einer Schlüsselfigur einer der nachhaltigsten Anschauungen über die NS-Zeit und die ‚Endlösung‘“,<sup>6</sup> ihre Darstellung, so David Cesarani, habe die „Ikone Eichmann“ recht eigentlich erst gestaltet<sup>7</sup>. Durch das Eichmann-Buch sei schließlich das Bild, das sich die Welt von Eichmann machte, stärker geprägt worden als durch den Prozess selbst. In Verbindung mit den Schlussfolgerungen aus dem Milgram-Experiment habe Arendts Diktum von der Banalität des Bösen zwei Jahrzehnte lang die

2 Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München 2009, S. 132.

3 Ebd. S. 56.

4 Ebd. S. 57.

5 Arendt scheut selbst davor nicht zurück, Eichmann eine affirmative Haltung zum Zionismus zu unterstellen, Gershom Scholem sieht in dieser „Darstellung Eichmanns als eines Konvertiten des Zionismus“ nichts anderes als Arendts Ressentiments gegen den Zionismus (Gershom Scholem: *Brief an Hannah Arendt*. In: Friedrich A. Krummacker (Hg.): *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*. München 1964, S. 211).

6 David Cesarani: *Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder*. Augsburg 2004, S. 12.

7 Ebd. S. 456.

Forschung über den Nationalsozialismus und die Judenverfolgung eingeengt.<sup>8</sup>

Diente das zuvor grassierende Bild des pathologischen Sadisten nicht zuletzt dazu, die deutsche Gesellschaft, die sich ja keineswegs mit diesem Bild identifizieren konnte, zu entlasten, ihr Gewissen zu beschwichtigen, indem die Schuld auf einige wenige Fanatiker und Verrückte abgewälzt wurde, so zeitigt diese konträre Verzerrung ähnliche Konsequenzen: Die Einpassung des ‚Typus Eichmann‘ in einen bestimmten Begriff des totalitären Systems erlaubt es, von der Handlungsfreiheit des Einzelnen abzusehen, und damit auch Kategorien wie Verantwortung und Schuld auszublenden. Wenn alle Menschen gleichermaßen in diesem System gefangen sind, ist es schwer möglich, eine Grenze zwischen Tätern und Opfern zu ziehen. Auch dieses System selber verliert seine spezifische Prägung. Abzusehen vom Antisemitismus als dem in die Tat umgesetzten Wunsch, die Juden ausnahmslos zu vernichten, der der Kern der nationalsozialistischen Ideologie und Praxis gewesen war, führt dazu, dass es einerlei wird, ob ein System nationalsozialistischer oder ‚kommunistischer‘ Ausprägung ist. Améry befürchtet zu Recht die Einebnung des Holocaust in ein „Jahrhundert der Barbarei“<sup>9</sup>. Marc von Miquel kommt zu dem Schluss: „Über Auschwitz wurde gesprochen, aber auch in neuer Form geschwiegen.“<sup>10</sup>

### Die Herrschaft des Gegenmenschen

Die Essays von *Jenseits von Schuld und Sühne* sind von Améry als Eingriff konzipiert angesichts des ihn überwältigenden Ungenügens an der Kommentierung, der wissenschaftlichen, publizistischen und künstlerischen Aufnahme und Verarbeitung der Prozesse, der Verzerrungen und fehlerhaften bis fatalen Interpretationsmuster des Holocaust, die mit diesen Prozessen einhergehen, sowie als Einspruch gegen das Verdrängen der jüngsten Geschichte, werden doch zeitgleich mit den Prozessen wieder Forderungen nach Schlussstrich und Verjährung laut.

8 Ebd. S. 27.

9 Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne* (wie Anm. 1), S. 146.

10 Marc von Miquel: „Wir müssen mit den Mördern zusammenleben!“. NS-Prozesse und politische Öffentlichkeit in den sechziger Jahren. In: Fritz Bauer Institut (Hg.): „Gerichtstag halten über uns selbst...“. Geschichte und Wirkung des ersten Frankfurter Auschwitz-Prozesses. Frankfurt am Main 2001, S. 111.

Insbesondere in *Die Tortur*, wo es um den Zusammenhang von Körper und Geist, um die Vernichtung des Geistes durch die Marter des Körpers, um Schuld auf der einen und Ohnmacht auf der anderen Seite geht, legt Améry das Gewicht der leiblichen Erfahrung in die Waagschale gegen eine Konstruktion, in der alle, Täter wie Opfer, Marionetten eines Systems sind, das gerade dadurch in seiner Qualität nicht mehr begriffen werden kann. Arendts Metapher von der „Banalität des Bösen“ steht quer zu dem, was Améry selbst erfuhr. Améry nennt es das radikal Böse, während es eine „Banalität des Bösen“ gar nicht gebe.<sup>11</sup> Hannah Arendt „kannte den Menschenfeind [Adolf Eichmann] nur vom Hörensagen und sah ihn nur durch den gläsernen Käfig“.<sup>12</sup>

Améry, der den Kameraden dieses Menschenfeindes ausgesetzt war, schlägt einen Weg in die genau entgegengesetzte Richtung ein: Er geht vom Körper des Einzelnen aus und bewegt sich von hier aus weiter zu der gesellschaftlichen Totalität. Die körperliche Zurichtung des leiblichen und leidenden Menschen zur Vernichtung sei nämlich nicht bloß ein Akzidens des Dritten Reichs gewesen, sondern dessen Essenz.<sup>13</sup> Améry setzt der totalitarismustheoretischen Betrachtung Arendts damit methodisch etwas entgegen, was er die „autobiographische Phänomenologie der Opfer-Existenz“<sup>14</sup> nennt.

Auf diese Weise kommt er zu ganz anderen Schlüssen: Der Nationalsozialismus lasse sich nicht unter dem Begriff des Totalitarismus subsumieren, adäquater sei zunächst der Begriff des Sadismus. Dem Sadisten ginge es nicht um den Fortbestand der Welt, für die er schließlich den Bestand des Mitmenschen achten müsse, sondern es handle sich geradewegs um eine Umkehrung: „Er will diese Welt aufheben, und er will in der Negation des Mitmenschen, der für ihn auch in einem ganz bestimmten Sinn die ‚Hölle‘ ist, seine eigene totale Souveränität wirklich machen.“ So verwirkliche der Folterer sein negatives Prinzip in der Vernichtung des anderen: „In der Welt der Tortur aber besteht der Mensch nur dadurch, daß er den anderen vor sich zuschanden macht.“<sup>15</sup>

11 In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* spricht Hannah Arendt selbst im Zusammenhang mit den nationalsozialistischen Konzentrationslagern vom „radikal Bösen“, siehe Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt am Main 1955, z. B. S. 701.

12 Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne* (wie Anm. 1), S. 62.

13 Ebd. S. 59.

14 Jean Améry: *Statt eines Vorworts*. Werke. Bd. 9. Hrsg. v. Irene Heidelberger-Leonard. Stuttgart 2008, S. 15 – 18, hier S. 17.

Wurde in den sensationslüsternen Biographien und Berichten Eichmann qua vermeintlichem Sadismus dem deutschen Kollektiv als abnormaler Außenseiter entgegengestellt, so wird deutlich, dass Améry unter „Sadismus“ in diesem Kontext das Gegenteil dessen versteht: Indem er den Sadismus als die Staatsräson des Nationalsozialismus ausweist, enthebt er ihn seiner auf den Einzelfall beschränkten, sexualpathologischen Bedeutung und konstatiert ihn als politische Dimension, nämlich als den in die Tat umgesetzten Wunsch des gesellschaftlichen Kollektivs, die Juden zu vernichten.

Améry macht damit auf einen elementaren Unterschied aufmerksam, der die Singularität von Auschwitz betrifft und der verbietet, den Nationalsozialismus etwa mit dem ‚Kommunismus‘ gleichzusetzen: Die „Herrschaft des Gegenmenschen“ sei zwar auch andernorts und zu anderen Zeiten praktiziert worden, jedoch sei der Nationalsozialismus das einzige System des 20. Jahrhunderts, in dem diese Herrschaft des Gegenmenschen zum Prinzip emporgehoben worden war.<sup>16</sup> Zu der Identität des Hitlererfolgsmanne habe notwendig hinzugehört, „groß zu sein im Ertragen von Leiden anderer“. Es habe nicht genügt, dass er „flink war wie ein Wiesel, zäh wie Leder, hart wie Kruppstahl“, sondern er habe, um von Himmler das „geschichtliche Maturitätszeugnis“ ausgestellt zu bekommen, foltern und vernichten müssen.<sup>17</sup>

Améry insistiert darauf, dass das „radikal Böse“, nämlich der Nationalsozialismus „in der Tat (und trotz Chile, trotz Brasilien, trotz der bestialischen Zwangsevakuierung von Pnom Penh, trotz der Ermordung von vielleicht einer Million indonesischer ‚Kommunisten‘ nach dem Falle Sukarnos, trotz Stalins Verbrechen und den Untaten der griechischen Obristen) in seiner totalen inneren Logik und vermaledeiten Rationalität singular und irreduktibel ist.“<sup>18</sup>

Das so wenig banale Böse, das ihm widerfahren ist, lässt sich nicht aufheben: „Es war für einmal vorbei. Es ist noch immer nicht vorbei. Ich baumele noch immer, zweiundzwanzig Jahre danach, an ausgerenkten Armen über den Boden, keuche und bezichtige mich.“<sup>19</sup> Die Tortur, so Améry, ziehe ein nachhaltiges Gefühl der „Fremdheit in der Welt“ nach sich: „Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt. Die Schmach der Vernichtung lässt sich nicht

austilgen. Das zum Teil schon mit dem ersten Schlag, in vollem Umfang aber schließlich in der Tortur eingestürzte Weltvertrauen wird nicht wiedergewonnen. Daß der Mitmensch als Gegenmensch erfahren wurde, bleibt als gestauter Schrecken im Gefolterten liegen: Darüber blickt keiner hinaus in eine Welt, in der das Prinzip Hoffnung herrscht. Der gemartert wurde, ist waffenlos der Angst ausgeliefert. Sie ist es, die fürderhin über ihm das Szepter schwingt.“<sup>20</sup>

Solche „Bewältigungsversuche“ Amérys veranlassen Theodor W. Adorno zu der Äußerung, dass der Tortur-Essay des ihm ansonsten ganz unbekanntem Autors „die Veränderungen in den Gesteinsschichten der Erfahrung, die durch diese Dinge bewirkt worden sind, in einer geradezu bewundernswerten Weise zum Ausdruck bringt“.<sup>21</sup>

### Moralisierung der Geschichte

Um die Aussichtslosigkeit dieses Unterfangens wissend, ist Améry dennoch nicht willens, das Geschehene auf sich beruhen zu lassen. Zwar erkennt er die sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen, die dazu beigetragen haben, dass in Deutschland eine „Aufarbeitung der Vergangenheit“, die diesen Namen verdiente, nicht stattfand. Jedoch berührt dies nicht seine moralischen Forderungen an den Einzelnen. Die Gesellschaft sei ohnehin lediglich auf ihren Fortbestand bedacht „und schert sich nicht um das beschädigte Leben“.<sup>22</sup> Die Quelle moralischen Denkens und Handelns kann damit nur im Individuum liegen. Dieses ist es, das Améry mit seinen Essays anspricht. Sich nicht zufrieden zu geben, nicht nur mit dem, was ist, sondern auch mit dem, was war, das ist die moralische Forderung, die er erhebt. In einem anderen Zusammenhang, der aber mit einiger Plausibilität übertragen werden kann, konstatiert er: „Darf ich denken und handeln auf das hin, was sein soll, dann darf ich auch zumindest erwägen, was hätte sein müssen. Menschenwürde ist der Aufstand gegen ein so und so Gegebenes, ist aber auch die Revolte wider ein schon ins Sein eingesunkenes Vergangenes. Widerstand ist erlaubt nicht nur gegen das, was geschieht; auch was geschah, muß nicht hingenommen werden.“<sup>23</sup>

20 Ebd. S. 84 f.

21 Theodor W. Adorno: *Metaphysik. Begriffe und Probleme*. Frankfurt am Main 1998, S. 166.

22 Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne* (wie Anm. 1), S. 131.

23 Jean Améry: *Unmeisterliche Wanderjahre. Werke*. Bd. 2. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart 2002, S. 313.

15 Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne* (wie Anm. 1), S. 77.

16 Ebd. S. 70 f.

17 Ebd. S. 70.

18 Ebd. S. 13.

19 Ebd. S. 79.

Jedoch, je länger das Geschehene zurückliegt, desto mehr dient der zeitliche Abstand allein als Begründung, sich nun nicht mehr mit den Verbrechen auseinanderzusetzen. Améry zitiert den französischen Strafverteidiger Maurice Garçon, der anlässlich der Verjährungsdebatte gesagt hatte: „Schon das Kind, dem man eine vergangene Gehorsamsverletzung vorhält, antwortet: Aber das ist ja schon lange vorbei. Das Lange-Schon-Vorbeisein erscheint ihm auf natürlichste Art als Entschuldigung. Und auch wir sehen in der Entfernung durch die Zeit das Prinzip der Verjährung. Das Verbrechen verursacht Unruhe in der Gesellschaft; sobald aber das öffentliche Bewußtsein die Erinnerung an das Verbrechen verliert, verschwindet auch die Unruhe. Die vom Verbrechen zeitlich weit entfernte Strafe wird sinnlos.“<sup>24</sup> Améry betrachtet dies als „binsenwahre Offenbarkeit“, sofern es die Gesellschaft betrifft, „für den sich moralisch als einzigartig begreifenden Menschen“ sei dies jedoch ohne jede Relevanz.<sup>25</sup>

Er identifiziert das dieser Aussage zugrundeliegende Prinzip als „soziales und biologisches Zeitgefühl“, als „natürliches Zeitbewußtsein“. Diese auf dem Prozess der Wundheilung basierende Vorstellung sei auf die soziale Realitätsvorstellung übertragen worden.<sup>26</sup> Gerade diese Übertragung des natürlichen Zeitbewusstseins auf gesellschaftliche Sachverhalte, die Bereitschaft also hinzunehmen, dass die Untat nach und nach von der Zeit verdeckt wird, habe indes „nicht nur außer-, sondern widermoralischen Charakter“. Dagegen wendet Améry ein: „Recht und Vorrecht des Menschen ist es, daß er sich nicht einverstanden erklärt mit jedem natürlichen Geschehen, also auch nicht mit dem biologischen Zuwachsen der Zeit. Was geschah, geschah: der Satz ist ebenso wahr wie er moral- und geistfeindlich ist. Sittliche Widerstandskraft enthält den Protest, die Revolte gegen das Wirkliche, das nur vernünftig ist, solange es moralisch ist. Der sittliche Mensch fordert Aufhebung der Zeit – im besonderen, hier zur Rede stehenden Fall: durch Festnagelung des Untäters an seine Untat. Mit ihr mag er bei vollzogener moralischer Zeitumkehrung als Mitmensch dem Opfer zugesellt sein.“<sup>27</sup>

„Aufhebung der Zeit“, „Festnagelung des Untäters an seine Untat“, was bedeutet das? Eine Antwort

darauf findet man in Amérys Abhandlung über das Ressentiment. Améry wertet den Begriff des Ressentiments im Sinn der Überlebenden radikal um.<sup>28</sup> Er bezeichnet für ihn die Schwierigkeit, als Jude nach dem Überstandenen weiterzuleben in einer Gesellschaft, die davon nichts mehr wissen möchte<sup>29</sup> und mündet in einen „logisch widersprüchlichen Zustand“: „Absurd fordert es, das Irreversible solle umgekehrt, das Ereignis unereignet gemacht werden.“ Damit verlange das Ressentiment nach dem „zweifach Unmöglichen, dem Rückgang ins Abgelebte und der Aufhebung dessen, was geschah“.<sup>30</sup> Zwar kann die Zeit weder aufgehoben noch umgekehrt werden. Es ist Améry daran gelegen, dass die einstigen Täter den Wunsch ihrer Opfer nach Zeitumkehr teilen mögen. Es geht also nicht um eine physikalische, sondern um eine moralische Zeitumkehr.

Améry verlangt von den Tätern, „daß diese sich selbst negieren und in der Negation sich mir beordnen. Nicht im Prozeß der Interiorisation [des vergangenen Leids], so scheint mir, sind die zwischen ihnen [den Tätern] und mir liegenden Leichenhaufen abzutragen, sondern, im Gegenteil, durch Aktualisierung, schärfer gesagt: durch Austragung des ungelösten Konflikts im Wirkungsfeld der geschichtlichen Praxis.“<sup>31</sup> Seine Ressentiments seien da, „damit das Verbrechen moralische Realität werde für den Verbrecher, damit er hineingerissen sei in die Wahrheit seiner Untat“.<sup>32</sup> Amérys einstiger Peiniger, der SS-Mann Wajs, wurde zum Tode verurteilt: „Er hat, so möchte ich glauben, im Augenblick seiner Hinrichtung die Zeit genauso umdrehen, das Geschehen genauso ungeschehen machen wollen wie ich. Als man ihn zur Richtstätte führte, war er aus dem Gegen-Menschen wieder zum Mitmenschen geworden.“<sup>33</sup> Aufhebung der Zeit in

28 Gerhard Scheit sieht in Amérys Umwertung des Ressentimentbegriffs „eines der geglücktesten Beispiele für das, was schriftstellerische Arbeit vor allem zu leisten vermag: durch die Verschiebung und Umkehrung von Bedeutungen und Wertungen einen Denkprozess, ein Bewußtwerden in Gang zu bringen“. Gerhard Scheit: Am Ende der Metaphern. In: Ders.: Mülltrennung. Beiträge zu Politik, Literatur und Musik. Hamburg 1998, S. 110.

29 Siehe dazu Theodor W. Adorno: „Aber im Hause des Henkers soll man nicht vom Strick reden; sonst gerät man in den Verdacht, man habe Ressentiment.“ Theodor W. Adorno: Replik zu Peter R. Hofstätters Kritik des ‚Gruppenexperiments‘. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 9.2. Frankfurt am Main 1997, S. 393.

30 Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 1), S. 128.

31 Ebd. S. 129.

32 Ebd. S. 131.

33 Ebd. S. 131.

24 Maurice Garçon, zit. n. Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 1), S. 132 f.

25 Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 1), S. 133.

26 Ebd. S. 133.

27 Ebd. S. 133 f.

diesem moralischen Sinn bedeutet damit Selbst-Ne-  
gation des Täters und seiner Tat!

### Der Mensch ist tot!

Die Reflexion des Erlittene und der gesellschaftlichen Verdrängung von Schuld führt Améry schließlich zu einer radikalen Kritik an der zunächst in Frankreich, dann darüber hinaus sich etablierenden Strömung des Strukturalismus.<sup>34</sup> Bei Jean-Paul Sartre war der Mensch noch als frei, engagiert und sich selbst entwerfend gekennzeichnet. Sartres Philosophie hatte Améry erst die Möglichkeit gegeben, das Erlittene auszu-  
drücken, sich mit einer Zukunft jenseits des Erlittene zu denken, sowie die Täter von einst zu verurteilen.<sup>35</sup> Der Strukturalismus bedeutet nicht weniger als eine Umkehrung dieser Voraussetzungen. Der frei sich wäh-  
lende Mensch tritt hier hinter den Strukturen zurück und wird zu deren bloßer Funktion, ein Hohlraum, durch den hindurch die Strukturen wirken. Die Anziehungskraft des Strukturalismus, der sich von Frankreich ausgehend als regelrechte Mode verbreitet, sieht Améry darin, dass in diesem Denken der Mensch von sich selbst erlöst werde. Freiheit und Aktion werden ihm nicht länger aufgebürdet, als Teil des „strukturellen Ganzen“ könne er auf sich selbst und auf die Welt verzichten.<sup>36</sup> Dadurch wird zugleich die Funktion, die Améry in aufklärerischer Manier den Intellektuellen zuspricht, in Frage gestellt. Intellektuelle, die die moralischen Prinzipien Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit und Vernunft verwerfen, denn nichts anderes wirft Améry den Strukturalisten und ihren Nachfolgern vor, begingen Verrat, an sich und an ihrer Verantwortung.<sup>37</sup> Der „abstoßende Triumph“ des Nichts,<sup>38</sup> nämlich des Nichtseins des Menschen, stellt ja auch tatsächlich die Frage, wofür noch zu kämpfen sei. Indem sie das Erbe der Aufklärung verwerfe, gebe die Linke sich selbst als Linke auf.<sup>39</sup> In den Polemiken

34 Ausführlicher dazu: Birte Hewera: „Das System ist alles. Der Mensch ist nichts. Die Wirklichkeit ist – wenig.“ Jean Améry und der Strukturalismus. In: Alex Gruber, Philipp Lenhard (Hg.): Gegenauflklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft. Freiburg 2011, S. 65 – 86.

35 Siehe dazu: Améry: Unmeisterliche Wanderjahre (wie Anm. 23), S. 268–294.

36 Jean Améry: Fremdling in dieser Zeit. Zu Werk und Gestalt des Strukturalisten Claude Lévi-Strauss. Werke. Bd. 6. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart 2004, S. 132.

37 Jean Améry: Ein neuer Verrat der Intellektuellen? Werke, Bd. 6 (wie Anm. 36), S. 171.

38 Améry: Unmeisterliche Wanderjahre (wie Anm. 23), S. 333.

39 Jean Améry: Neue Philosophie oder alter Nihilismus. Politisch-Polemische über Frankreichs enttäuschte Revolutionäre. Werke, Bd. 6 (wie Anm. 36), S. 241.

gegen den Strukturalismus bleibt die Quelle, aus der sich Amérys Kritik speist, erhalten: es ist die eigene Erfahrung. So benennt er, woran ihn die Destruktion des Subjekts erinnert: „Ich war einmal Häftling hundert-zwundsiebzig-dreivierundsechzig. Ich fand mich nicht in dieser Nummer, konnte aber unter ihr leicht festgestellt werden beim Appell. Die zackigen Ausrufer wußten nicht, daß sie mit mir auch sich selber zerstörten, wenn sie meine Nummer bellten, und hätten sie's gewußt, wäre es ihnen gleichgültig gewesen, denn sie waren schon vorher auf- und eingegangen in die Struktur des KZ.“<sup>40</sup>

In dem Verzicht auf diesen konkreten, leiblichen und leidenden Menschen sieht Améry einen „Überbau der Entindividualisierung und Deshumanisation, der manche Züge generellen Gestörtseins und kollektiv suizidärer Narrenlust trug“.<sup>41</sup>

### Verschobene Erinnerung?

Das Zitat Marc von Miquels abwandelnd könnte man heute, mehr als 30 Jahre nach dem Tod Amérys, mitunter behaupten, dass über ihn wieder gesprochen, aber auch in neuer Form geschwiegen wird.

In einem aktuellen Artikel, der auf eine Jean-Améry-Tagung in Jerusalem im November 2011 zurückgeht, kritisiert Dan Diner, dass in Amérys Essay über die Tortur die Vernichtung der Juden als Essenz des Nationalsozialismus durch Amérys Schilderung der Tortur „überschrieben“ werde.<sup>42</sup> Das Schicksal des Juden Améry würde durch das des politischen Widerstandskämpfers überformt, die Vernichtung damit der Folter nachgeordnet. Einen der Gründe dafür sieht Diner in der damaligen Aktualität des Algerienkriegs, Améry verfasste seinen Essay kurz nach Kriegsende. Die systematische Folterung algerischer Widerstandskämpfer durch französische Militärs, welche letztere oftmals während des Zweiten Weltkriegs selbst der französischen Résistance angehört hatten, war ein Skandal, dem es Einhalt zu gebieten galt. Mit seiner eigenen Erfahrung der Folter habe Améry diesem „Diskurs der Zeit“ daher näher gestanden,<sup>43</sup> der Skandal der Folter in Algerien habe in ihm seine eigene Erinnerung an die Folter durch die Nazis evoziert, jedoch „um den Preis der Hintanstellung von

40 Améry: Unmeisterliche Wanderjahre (wie Anm. 23), S. 327.  
41 Ebd. S. 329.

42 Dan Diner: Verschobene Erinnerung, Jean Amérys *Die Tortur* wiedergelesen. In: *Mittelweg* 36, 2/2012), S. 22 f.

43 Ebd. S. 23.



Auschwitz<sup>44</sup>: „Obwohl Améry Auschwitz erfahren hatte, war er aus Gründen einer damals obwaltenden diskursiven Hegemonie gehalten, die Erfahrung der Folter, die Leibeszeugenschaft, wie er es nannte, über das andere, über die Wahrnehmung der Todesfabriken zu stellen.“<sup>45</sup>

Im Gegensatz zu Dan Diners Behauptung thematisiert Améry die Vernichtung der Juden durchaus als das Wesen des Nationalsozialismus.<sup>46</sup> Selbst in dem von Diner kritisierten Tortur-Essay werden die Folter in Algerien und die Folter im Dritten Reich als inkommensurabel dargestellt.<sup>47</sup> Das Problem resultiert möglicherweise, wie Gerhard Scheit bereits festgestellt hat,<sup>48</sup> aus der isolierten Betrachtung des Tortur-Essays. In diesem Essay spürt Améry den Umständen seiner Beschädigung durch die Deutschen nach, dem Moment, an dem alles begann. Hier, beim ersten Schlag mit der Polizeif Faust, der „alles Spätere schon im Keime“<sup>49</sup> enthält, verliert er das Weltvertrauen. Jedoch: in dem Essay *Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein* beschreibt er die Todesdrohung, die er bereits Jahre zuvor, beim Lesen der Nürnberger Gesetze spürte: „Jude sein, das hieß für mich von diesem Anfang an, ein Toter auf Urlaub zu sein, ein zu Ermordender, der nur durch Zufall noch nicht dort war, wohin er rechtens gehörte.“<sup>50</sup>

Den Verlust des Weltvertrauens durch die wehr- und hilflos erlittene Gewalt – dem ersten Schlag, der Folter – verbindet Améry nun durchaus mit der Drohung der Vernichtung, für die er als Jude bestimmt war und der er entronnen war: „Täglich morgens kann ich beim Aufstehen von meinem Unterarm die Auschwitznummer ablesen... Dabei geschieht es mir annähernd wie einst, als ich den ersten Schlag der Polizeif Faust zu spüren bekam. Ich verliere jeden Tag von neuem das Weltvertrauen.“<sup>51</sup> Es ist ein Kontinuum, das ihn von den Nürnberger Gesetzen, über Prügel und Folter, nach Auschwitz geführt hat, das Gemeinsame ist der Antisemitismus, der die Forderung nach Vernichtung in sich enthält.

44 Ebd. S. 25.

45 Ebd. S. 27.

46 Bereits vor *Die Tortur* verfasst Améry seinen Essay über Auschwitz: *An den Grenzen des Geistes*. Auch in der Druckform sind die Essays in der Reihenfolge angeordnet, in der Améry sie verfasst hat und nicht nach der Chronologie des Geschehenen.

47 Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne* (wie Anm. 1), S. 69 f.

48 Gerhard Scheit: Breendonk. In: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. Hrsg. v. Dan Diner. Bd. 1. Stuttgart; Weimar 2011, S. 409 f.

49 Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne* (wie Anm. 1), S. 65.

50 Ebd. S. 154 f.

51 Ebd. S. 168.

Die Inkommensurabilität von Auschwitz hat Améry nie in Frage gestellt, er hat sie vielmehr erhärtet und sich verbeten, den Nationalsozialismus mit anderen totalitären Regimes gleichzusetzen, und auch die Folter durch die Nazis sah er als wesentlich verschieden von den Umständen, unter denen in anderen Regimes gefoltert wurde.

Lediglich eine einzige Situation gibt es, hinsichtlich der Améry in Betracht zieht, dass etwas Ähnliches wie Auschwitz sich wieder ereignen könnte, er spricht sogar von einem möglichen „Über-Auschwitz“<sup>52</sup>. Es ist dies die Situation des Staates Israels, die Bedrohung dieses Staates durch die ihn umringenden arabischen Länder und damit die Bedrohung aller innerhalb und außerhalb Israels lebenden Juden. Aber gerade diese Parallelisierung enthält das Wissen um den eliminatorischen Antisemitismus von einst, sowie das Wissen um sein Fortbestehen. Es ist die berechtigte Angst, dass die Juden noch einmal der Vernichtung anheim gegeben werden könnten, während die gesamte Welt nichts tut, dies zu verhindern. Amérys Solidarität mit Israel, dem Land, zu dem er sonst keinerlei Bezug hat, speist sich aus der immer noch zu fürchtenden Todesdrohung: „Er weiß, daß er, solange Israel besteht, nicht noch einmal unter schweigender Zustimmung der ungastlichen Wirtsvölker, günstigstenfalls unter deren unverbindlichem Bedauern, in den Feueröfen gesteckt werden kann.“<sup>53</sup> Der zunehmend sich antizionistisch gerierenden Linken wirft er vor, diesen Zusammenhang nicht zu erkennen oder ihn mutwillig zu verleugnen: „Wer die Existenzberechtigung Israels in Frage stellt, der ist entweder zu dumm, um einzusehen, daß er bei der Veranstaltung eines Über-Auschwitz mitwirkt, oder er steuert bewusst auf dieses Über-Auschwitz zu.“<sup>54</sup>

52 Jean Améry: *Juden, Linke – linke Juden*. Ein politisches Problem ändert seine Konturen. Werke. Bd. 7. Hrsg. v. Stephan Steiner. Stuttgart 2005, S. 158.

53 Ebd. S. 155.

54 Ebd. S. 158.

---

Die jüdische Erfahrung  
und der Vaterlandsleichnam:  
Jean Améry, Oktober 1978

*In „Augenblicke mit Jean Améry“ berichtet Hanjo Kesting eindringlich über eine Doppelveranstaltung, zu der er Jean Améry nach Hannover im Rahmen einer Literaturwoche eingeladen hatte – eine Lesematinee am Vormittag des 1. Oktober 1978 und eine Podiumsdiskussion am Abend desselben Tages:*

Die Abendveranstaltung ... wird mir immer in fataler Weise denkwürdig bleiben. Sie fand nicht, wie zunächst geplant, im Kleinen Sendesaal des Funkhauses, sondern vor über tausend, überwiegend jugendlichen Besuchern im Raschplatzpavillon hinter dem hannoverschen Bahnhof statt, wo in einer politisch aufgeladenen Atmosphäre über das Thema *Unsere historische Schuldigkeit* diskutiert wurde – ein schwieriger, hektischer, am Ende misslungener Abend, der eigentlich der Höhepunkt dieser Literaturwoche hätte werden sollen und unter meiner ohnmächtigen Leitung völlig aus dem Ruder lief. Während im Saal das Gespenst des in der Bundesrepublik angeblich virulenten Faschismus beschworen wurde, versuchte Améry, unterstützt von Hilsenrath, unendlich behutsam eine Differenzierung: zwischen den dreißiger und den siebziger Jahren, aber auch zwischen italienischem Faschismus und deutschem Nationalsozialismus – eine Unterscheidung, die im lautstarken Unmut des ungeduldrigen Auditoriums unterging. Auch Martin Walser, der gerade, in seiner Bergen-Enkheimer Rede, die „Wunde“ entdeckt hatte, die deutsche Wunde: „Wir alle haben auf dem Rücken den Vaterlandsleichnam, den schönen, den schmutzigen, den sie zerschnitten haben, daß wir jetzt in zwei Abkürzungen leben sollen“<sup>1</sup> – auch Martin Walser opponierte gegen Améry: „Warum machen Sie jetzt diesen Unterschied? Was bringt das? Ich meine, es muß irgendein Motiv haben. Haben Sie nun ein höchstes historisches Empfinden, daß das ganz sauber getrennt werden muß?“ Améry saß mit verstörtem, schwermütig resigniertem Gesicht. Er verstummte zunehmend in dieser Diskussion, in der zum Schluss nur noch Walser und Chotjewitz das Wort führten.

1 Martin Walser: Über den Leser – soviel man in einem Festzelt darüber sagen soll. In: Ders.: Ansichten. Einsichten. Aufsätze zur Zeitgeschichte. Frankfurt am Main 1997, S. 571.

Ich habe mich, von der Veranstaltung buchstäblich traumatisiert, in den folgenden Jahren gescheut, den Bandmitschnitt noch einmal anzuhören. Fast dreißig Jahre später überließ ich einem Berliner Politologen, Oliver Schmolke, eine Bandkopie, die er für seine Dissertation auswerten wollte. Einige Zeit später schickte er mir ein Typoskript der Diskussion mit dem zutreffenden Kommentar:

„Der Konflikt auf dem Podium war im Kern derjenige zwischen der jüdischen Erfahrung, die auf begrifflicher Distinktion beharrte, um das Andenken der Opfer vor Banalisierung zu schützen, und dem bundesrepublikanischen Drang der deutschen Linken, mit dem Antifaschismus sich aus dem Schuldzusammenhang herauszukämpfen. Seltsam nur ... die Gereiztheit, mit der Chotjewitz auf Hilsenrath reagierte, mit der Walser sich von Améry provoziert fühlte. Gab es da eine Solidarisierung gegen die zwei jüdischen Überlebenden, von denen man sich gemäßregelt glaubte?“

Amérys Kommentar zu der Veranstaltung stand zwei Tage später in dem letzten Brief, der mich von seiner Hand erreichte:

„Es war in Hannover wunderhübsch bei Ihnen und Ihrer lieben Frau am vergangenen Samstag abends. Nur schade, daß wir beide zu keinem etwas persönlicheren Gespräch kamen. Die Veranstaltung war das, was sie war, Sie wissen es selber am besten und haben ja auch sichtlich gelitten. Daß ich den Mund nicht aufmachte, war nicht etwa Faulheit, sondern nur die jähe Erkenntnis, daß ich diesen Hörern ebensowenig zu sagen habe, wie sie von mir hören wollen. Es war wahrscheinlich *mein* Irrtum überhaupt gekommen zu sein, habe andererseits aber einen Nützlichkeitswert erkannt. Bei öffentlichen Veranstaltungen dieser Art habe ich einfach nichts verloren.“

Als eine Art Postskriptum war noch hinzugefügt: „Bei besserer Gelegenheit wieder etwas mehr. Hoffentlich sehen wir uns einmal unter friedlicheren Bedingungen.“

Der Brief trägt das Datum des 3. Oktober 1978. Zwei Wochen später begann die Frankfurter Buchmesse. Der 18. Oktober – ein unvergesslicher Tag. Um die Mittagszeit die Nachricht: „Jean Améry hat sich in einem Salzburger Hotel das Leben genommen.“ Die Nachricht ging von Stand zu Stand, von Halle zu Halle. Für einen Augenblick schien alles paralysiert... Erst spät in der Nacht erreichte ich mein Hotelzimmer, deprimiert und abgekämpft, doch schrieb

ich noch ins Tagebuch: „... das Unvorstellbare: daß er, der noch vor vierzehn Tagen uns besuchte, einen Strauß Rosen mitbrachte, an unserem Tisch saß, sich am Diskussionsabend überflüssig fand und einen depressiven Brief schrieb, daß Jean Améry nicht mehr lebt. Er wird mir, er wird uns fehlen.“

*Auszug aus Hanjo Kesting: Augenblicke mit Jean Améry. In: Seiner Zeit voraus. Jean Améry – ein Klassiker der Zukunft? Hrsg. v. Irene Heidelberger-Leonard und Irmela von der Lübe. © Wallstein Verlag, Göttingen 2009.*

*Wir danken Hanjo Kesting und dem Wallstein Verlag für die freundliche Genehmigung des Abdrucks.*

Hans-Georg Backhaus

## **Marx, Adorno und die Kritik der Volkswirtschaftslehre**

Winter 2012 • 700 Seiten • 34 Euro • ISBN: 978-3-86259-107-7

Es geht der „Kritik der politischen Ökonomie“ nicht allein um eine Ideologiekritik apologetischer Wirtschaftstheorien, sondern um eine weit radikalere und umfassendere, um eine „Kritik der ganzen Geschichte“ als einer zu kritisierenden „Geschichte der Herrschaft“. Der Untertitel des Marxschen „Kapital“ – eben: „Kritik der politischen Ökonomie“ – signalisiert in dieser Perspektive vor allem eine umfassende Kritik der Gesellschaft im Sinn jener Idee von „Erkenntnis, die zugleich kritisch“ ist.

Alfred Sohn-Rethel

## **Von der Analytik des Wirtschaftens zur Theorie der Volkswirtschaft**

*Frühe Schriften*

Herausgegeben von Oliver Schlaudt und Carl Freytag

2012 • 280 Seiten • 20 Euro • ISBN: 978-3-86259-109-1

Dieser Band versammelt erstmals Alfred Sohn-Rethels frühe theoretischen Schriften. Im Zentrum steht die Heidelberger Dissertation von 1928, vermehrt um bisher unveröffentlichte Dokumente, die ihre Entstehung im Zusammenhang seiner Arbeiten während der 1920er Jahre in Positano, Heidelberg und Davos nachzeichnen.

Georg Lukács u.a.

## **Verdinglichung, Marxismus, Geschichte**

*Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*

Herausgegeben und eingeleitet von Markus Bitterolf und Denis Maier

2012 • 500 Seiten • 24 Euro • ISBN: 978-3-86259-105-3

Originaltexte von Georg Lukács aus „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923), dazu Diskussionsbeiträge von Robert Fechner, Gerhard Stapelfeldt, Denis Maier, Timothy Hall, Hans Martin Lohmann, Stephan Grigat, Joachim Bruhn, Fabian Kettner, Biene Baumeister/Zwi/Negator, Gerhard Scheit und Moische Postone.

Alexander Stein

## **Adolf Hitler, Schüler der "Weisen von Zion"**

Herausgegeben und eingeleitet von Lynn Ciminski und Martin Schmitt

2011 • 300 Seiten • 18 Euro • ISBN: 978-3-86259-103-9

Hannah Arendt über dieses Buch: „Die wiederholten Nachweise, daß es sich bei den Protokollen um eine Fälschung handelt, wie auch die unermüdlichen Enthüllungen ihrer wirklichen Entstehung, sind ziemlich irrelevant. Es ist von weitaus größerer Wichtigkeit, daß man nicht das erklärt, was an den Protokollen offenkundig, sondern was an ihnen mysteriös ist: vor allem, weshalb sie trotz der offensichtlichen Tatsache, daß es sich um eine Fälschung handelt, andauernd geglaubt werden.“

Gerhard Scheit

## **Quälbarer Leib**

*Kritik der Gesellschaft nach Adorno*

2011 • 240 Seiten • 20 Euro • ISBN: 978-3-86259-104-6

Der Leib ist auf der Ebene des individuellen Lebens, was die Krise auf der Ebene des gesellschaftlichen: Dem Geist erscheint er als das Hinzutretende, das er nicht nur nicht los wird, an dem zugleich seine Vermittlungen abprallen und die Synthesis scheitert. Nur im Bewußtsein dieses Hiatus erschließt sich nach Auschwitz die Kritik der politischen Ökonomie – als eine, die dem sinnlosen Leid keinen Sinn gibt.

Alex Gruber, Philipp Lenhard (Hg.)

## **Gegenaufklärung**

*Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*

2011 • 302 Seiten • 18 Euro • ISBN: 978-3-86259-101-5

Die postmoderne Philosophie ist „das Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie“ (Adorno).

Mit Beiträgen von Manfred Dahlmann, Martin Dornis, Alex Gruber, Birte Hewera, Tjark Kunstreich, Philipp Lenhard, Niklaas Machunsky, Florian Ruttner und Gerhard Scheit.

çaira

postfach 273

79002 freiburg

0761 / 37939

info@isf-freiburg.org

www.isf-freiburg.org

