

DETLEF KANNAPIN
DER DIALEKTISCHE
MATERIALISMUS
STEHT VOR DER
TÜR – UND DA
BLEIBT ER STEHEN!

INDIKATOREN
DES MACHBAREN
IN DER SPÄT-
IMPERIALISTISCHEN
PHILOSOPHIE

Das Buch

»Philosophie wird Gewissen des Morgen, Parteilichkeit für die Zukunft, Wissen der Hoffnung haben, oder sie wird kein Wissen mehr haben.« Mit diesem Verweis auf Ernst Blochs programmatische Bestimmung des Sinns von Philosophie wird hier die Frage nach ihrem Beitrag zur Emanzipation der Gesellschaft in den Mittelpunkt gestellt und nach entsprechenden Ansätzen jenseits der unfruchtbaren Angebote spätimperialistischer Philosophie gesucht.

Ausgehend von dem niederschmetternden Urteil, dass Philosophie heute ihrer Ordnungsfunktion nicht gerecht wird, untersucht Kannapin die Ergebnisse philosophischen Denkens im linken Mainstream. Die Erkenntnis, dass der dialektische Materialismus nach wie vor die reichhaltigsten Antworten auf die Fragen der Zeit parat hat, überrascht nur dort, wo eine freie Sicht auf die objektive Realität durch Ideologie versperrt ist.

Der Autor

Detlef Kannapin, Jahrgang 1969, Dr. phil., von Hause aus Filmhistoriker, dazu Politiktheoretiker und Philosoph; zahlreiche Veröffentlichungen zur Film- und Medien-geschichte, politischen Philosophie und zu allgemeinen gesellschaftlichen Problemen. Kannapin hält jede Form von Gesellschaftswissenschaft nur dann für sinnvoll, wenn sie der tätigen Praxis für die Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens zugewandt ist und dient.

Beiträge zur Kritik der bürgerlichen Ideologie und des Revisionismus

Detlef Kannapin

Der dialektische Materialismus steht vor der Tür – und da bleibt er stehen!

*Indikatoren des Machbaren in der
spätimperialistischen Philosophie*

Eine Streitschrift

ISBN 978-3-89793-259-3

1. Auflage

© 2010 verlag am park in der edition ost GmbH, Berlin

Umschlaggestaltung: Reihentwurf Buchgut, Berlin

Ein Verlagsverzeichnis schicken wir Ihnen gern:

edition ost

Neue Grünstr. 18, 10179 Berlin

Tel. 01805/30 99 99

(0,14 Euro/Min., Mobil max. 0,42 Euro/Min.)

Die Bücher des verlags am park und der edition ost
werden von der Eulenspiegel Verlagsgruppe vertrieben

www.edition-ost.de

Inhalt

I.	Ausgangspunkt	7
II.	Vernunft und Spätimperialismus	12
III.	Daths Winterschlaf	25
IV.	Eagletons Wittgenstein-Kommentar	31
V.	Zizeks Farce	37
V./a.	Existiert Badiou? – Eine Notiz	53
VI.	Groys' Anti-Philosophie	58
VII.	Budens Übergangs»gesellschaft«	70
VIII.	Fazit	82

Anhang

Die Stellung des dialektischen Materialismus zur übrigen Gegenwartsphilosophie	84
Anmerkungen	94

I. Ausgangspunkt

Im Sommer-Doppelheft 2008 der längst verblichenen Zeitschrift *UTOPIE kreativ. Diskussion sozialistischer Alternativen* war es mir möglich, einen längeren Aufsatz zu Krise und Zerfall der spätimperialistischen Philosophie zu veröffentlichen.¹ Darin erörterte ich in drei Hauptthesen den Funktionsverlust der zeitgenössischen Philosophie überhaupt und benannte als Grundgebrehen ihren Verzicht auf den Fortschrittsgedanken sowie ihre bewusste Abkehr vom inhaltlichen und sprachlichen Ordnungscharakter durch Postmoderne und Dekonstruktivismus.

Ein kurzer Abschnitt beschäftigte sich auch mit alternativen philosophischen Entwürfen, die dort bereits unter dem Zwischentitel »Indikatoren des Machbaren« firmierten. Es handelte sich um eine knappe Erörterung von Überlegungen dreier recht einflussreicher und überaus produktiver Denker der Jetztzeit, nämlich Giorgio Agamben, Boris Groys und Slavoj Žižek.

Die jeweilige Heterogenität der Denkansätze berücksichtigend, kam ich seinerzeit zu dem Schluss, dass ihre Bemühungen des Ausweichens vor dem Herrschaftsdiskurs von vier Eigenschaften negativ beeinflusst wurden, die ihnen gemeinsam waren und die letztlich auch den selbst gesteckten Anspruch dementierten, dem Kriterium der Vernunft wieder zum angestammten Platz zu verhelfen. Bei allen Unterschieden, schrieb ich, waren Agamben, Groys und Žižek nicht willens oder nicht in der Lage, *erstens* dem Dekonstruktivismus insgesamt Paroli zu bieten, *zweitens* der um sich greifenden Retheologisierung des Denkens zu widerstehen, *drittens* eine Überführung oder Übersetzung ihrer Thesen in die Politik zu bewerkstelligen und *viertens* den Rezeptions- oder Aufmerksamkeitsgewinn der Hellsichtigkeit ihrer Überlegungen zu politischen Eingriffen zu nutzen.²

Aus dem Abstand zur Erstveröffentlichung schien es mir an der Zeit, die Weiterentwicklung dieser Strömungen des philo-

sophischen Denkens zu beobachten und kritisch zu kommentieren. Dabei wird hier und zukünftig auf eine nochmalige Erörterung der Grundlinien spätimperialistischer Philosophie von Heidegger über Foucault bis Rorty, ihrer Epigonen, Schüler, Nachbeter und Modernisierer verzichtet, weil sie aus meiner Sicht nichts zu einer Zukunftsperspektive der Menschheit beitragen, sondern nur die Hunderte und Aberhunderte Einwände wiederholen, die ihrer und vieler Meinung nach die Emanzipation der Gesellschaft aufgrund eines menschlichen Archetypus »an sich« von vornherein zum Scheitern verurteilen lassen.

Allein ein Blick in den 1954 erstmals erschienenen ersten Band des »Prinzips Hoffnung« von Ernst Bloch hätte dagegen allein schon genügt, um das einzig gültige Programm der Philosophie, ja ihren wirklichen Sinn zu erkennen. Bloch schreibt: *»Philosophie wird Gewissen des Morgen, Parteilichkeit für die Zukunft, Wissen der Hoffnung haben, oder sie wird kein Wissen mehr haben.«* Und an anderer Stelle: *Es »überwiegt nicht mehr die Betrachtung, die seit alters nur auf Gewordenes bezogene, sondern die mitbeteiligte, mitarbeitende Prozess-Haltung, der deshalb, seit Marx, das offene Werden methodisch nicht mehr verschlossen ist und das Novum nicht mehr materialfremd. Das Thema der Philosophie steht seitdem einzig auf dem Topos eines unabgeschlossenen gesetzmäßigen Werde-Felds im abbildend-eingreifenden Bewusstsein und in der Welt des Gewusstseins.«*³

Zweifellos sind die gesagten und beschriebenen Dinge aller »Einwandsphilosophie« keineswegs falsch. Man darf sie bloß nicht zum System erheben, denn dann wird althergebrachtes Leiden auf Dauer gestellt und in der Tat nicht veränderbar. Der Optimismus von Bloch, dass »mitarbeitende Prozess-Haltung« inzwischen »überwiege«, ist angesichts der heutigen spätimperialistischen Zumutungen natürlich nicht zu halten, wo er 1954 angebracht war. Das heißt aber noch lange nicht, dass man dem Gegebenen in stoischer Ruhe erhaben zusehen muss. Insofern ist in unserem Zusammenhang eine Reflexion der fortschritthemmenden »Stand-by«-Philosophie uninteressant. Und der inhaltliche Kern von Blochs Aussage gilt.

Ursprünglich war geplant, die »Indikatoren des Machbaren« dahingehend fortzuschreiben, wie sich dies von der Struktur her

anbot – in der Reihe greifbarer Arbeiten von Agamben, Groys und Žižek seit 2008. Aus verschiedenen Gründen ließ sich dieses Vorgehen nicht halten.

Besonders Giorgio Agamben hat sich trotz meiner damaligen Erwartung, die sich aus den Thesen zu Auschwitz und zum Ausnahmezustand speisten, nicht aus dem Korsett der Foucaultschen Methodologie befreien können.⁴ Da er jene methodische Grundierung sogar expliziert hat, dürfte für die Folgezeit von ihm kein theoretischer Leitfaden mehr zu erwarten sein, der vielleicht in eine Richtung gehen könnte, wie sich die Auseinandersetzung mit dem konservativen Wissen der Zeit (das Agamben ja vorbildlich aufbereitet) und die Anforderungen der Emanzipation verbinden könnten (sozusagen als Lösung á la Honoré de Balzac). Dankenswerterweise hat Agamben in seinen methodischen Ausführungen das Ziel seiner Philosophie klar umrissen. Zum Modell des Paradigmas führt er u. a. aus, dass seine Erkenntnisform analogisch und besonders ist (also das Allgemeine missachtet), dass es analogisch und bipolar ist (also vertikale Herrschaftsverhältnisse nicht beschreibt), dass es im Bereich des Paradigmas keinen Ursprung gibt, sondern nur Phänomene, und dass die Historizität eines Paradigmas weder synchron noch diachron ist, sondern in der Überschneidung von beidem liegt.

Entscheidend ist seine eigene Einschätzung: *»Es ist, glaube ich, an diesem Punkt klargeworden, wovon die Rede ist, wenn man vom Arbeiten mit Paradigmen spricht, bei Foucault und in meinen eigenen Schriften. Der Homo sacer und das Konzentrationslager, der Muselmann und der Ausnahmezustand, zuletzt die oikonomia der Trinitätstheologie und die Akklamationen (letztere Hinweise auf die theologischen Teilbände des »Homo sacer«-Projekts – D. K.): hier geht es nicht um Hypothesen oder Versuche, die Moderne zu erklären durch ein Zurückführen auf einen ›Grund‹ oder historischen Ursprung. Vielmehr handelt es sich in all diesen Fällen [...] um Paradigmen, die darauf gerichtet sind, eine Serie von Phänomenen intelligibel zu machen, deren Herkunft aus dem Blickfeld des Historikers fast oder ganz verschwunden war.«*⁵

Man könnte jetzt gemein sein und fragen, ob das Blickfeld des Historikers zu klein, der Zustand seines Fachs zu miserabel

oder auch nur, ob die phänomenologische Darstellung geschichtlicher Prozesse einfach nicht ausreichend ist. Wesentlich jedoch ist etwas anderes: Der Pappkamerad der Hilflosigkeit des *einen* oder *alleinigen* Grundes oder historischen Ursprungs, der als Erklärungsgrundlage abzulehnen sei (was schon in Foucaults Gesamtwerk dominiert und ganze Generationen von Sozial- und Kulturwissenschaftlern beeindruckt hat), wird aufgebaut, um schlicht zu leugnen, dass die Funktionsweise der Kapitalgesellschaft *als solche* hierarchisch und ausbeuterisch ist. Niemand wird ernsthaft bestreiten, dass es Phänomene gibt, die Not, Elend und Leid nicht direkt aus dem Kapitalverhältnis herleiten lassen. Aber die Langzeitwirkungen dieses Verhältnisses bedingen indirekt (und dann natürlich trotzdem sehr massiv) auch nachgeordnete, verachtenswerte Zustände, z. B. diejenigen häuslicher Gewalt.

Vom Kapitalismus ist ja sinnvoll nur zu sprechen, wenn Hierarchie und Ausbeutung sowie alle weiteren Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens an ein sie steuerndes Organisationsprinzip gebunden sind, das einer ökonomischen Gesetzmäßigkeit folgt – übrigens nur hier. Insofern gibt es selbstverständlich den *einen und alleinigen Grund des Kapitals*, der allerdings bei Betrachtung aller Phänomene der Gesellschaft verschwimmt, um schließlich am Horizont der Paradigmen ins Nichts zu verschwinden.

Hinter diesem Horizont sind auf einmal auch die elementaren Einzelerkenntnisse Agambens zu den Fragen, was Auschwitz mit dem Kapital und der Ausnahmezustand mit der Demokratie zu tun hat, offenbar relativ. Das ist klarer Anti-Hegel (hingegen: Das Besondere gilt nur im Allgemeinen, das Allgemeine nur im Besonderen) und deutlicher Anti-Marx (hingegen: Die Verwertung von Wert ordnet die moderne Gesellschaft nach ihrem Bilde). Damit ist Giorgio Agamben in die Phalanx der zweifelhaften »Meisterdenker«, die alles umkreisen und besprechen, um ja nicht den Witz der Sache erfassen zu müssen, zurückgekehrt und als »Indikator des Machbaren« im Sinne unserer Zwecke ausgeschieden.

Stattdessen versuche ich mich an einer Erweiterung des Rahmens der Diskussion durch Einbeziehung von Texten und

Äußerungen anderer Autoren, deren Beiträge mir seinerzeit entweder nicht präsent waren oder die mir für eine systematische Behandlung nicht fruchtbringend erschienen.

Um Slavoj Žižek und Boris Groys herum gruppieren sich nun mit Dietmar Dath, Terry Eagleton und Boris Buden drei weitere Denker, die ebenfalls, bei aller Heterogenität, angetreten sind, auf ihre Weise den Herrschaftsansprüchen der gegenwärtigen Verwerfungen ein Contra zu geben.

Gefragt werden soll erneut, in welcher Situation sich eine Philosophie befindet, die den Anspruch erhebt, über das weitläufig Vorhandene hinauszudenken, und welche selbst geknüpften oder fremd gelegten Fallstricke sie daran hindern, tatsächlich eingreifende Philosophie zu sein. Vorweggenommen werden kann bereits an dieser Stelle, dass die Resultate höchst unterschiedlich ausfallen und am Ende entschieden werden muss, wie damit umzugehen ist.

II. Vernunft und Spätimperialismus

Der Titel meiner Arbeit ist inspiriert von einer Einleitungsüberschrift, die Slavoj Žižek seinem Buch »Parallaxe« voranstellt. Das Bild, wonach der dialektische Materialismus vor der Tür steht, ist für Žižek aus dem Zwang der Notwendigkeit einer Rehabilitation des dialektischen Materialismus entstanden, wobei es darum geht, die unterste Stufe aus dem Stalinismus mit der höchsten Stufe aus Hegel und Lacan so zu verbinden, dass die Differenz zwischen Allgemeinem und Besonderem »einfach« ins Besondere zu verschieben ist. Žižek nennt das den parallaxtischen Blick, der uns seiner Meinung nach nicht nur eine schlichte Veränderung des subjektiven Beobachterstatus ermöglicht, sondern auch das Objekt selbst in einem anderen, zum Teil konträren Licht zeigt.⁶

Wer das jetzt nicht verstanden hat, der sei auf eine Textzeile der deutschen Popband »Tele« verwiesen, wo es heißt: »Diese Welt ist falsch rum. Oder du hältst sie falsch rum.« Gegen eine solche Auffassung kann man kaum etwas haben. Allerdings ist sie für die Philosophie fatal, weil sie, wie Hegel gesagt hätte, dem Fluch des Meinens Tür und Tor öffnet. Žižeks Parallaxemodulationen mit ausschweifenden Rückgriffen auf Kognitionswissenschaften und Neurobiologie zeugen in der Tat von respektabler Inhalts- und Sprachverwirrung, die er an anderer Stelle glücklicherweise zu vermeiden weiß. Warum jedoch in diesem Zusammenhang der dialektische Materialismus vor der Tür steht, erschließt sich nicht.

Um im Bild zu bleiben: Klopft der dialektische Materialismus nun an die Tür, um Einlass gewährt zu bekommen? Wenn ja, an welche Tür? Wenn nein, wo steht er eigentlich?

Ich hatte eine ähnliche Metapher für meinen Vorgängertext von 2008 vorgesehen. Damals lautete der Titel »Die Vernunft

spielt im Garten«. Die dann vollzogene Änderung ging auf einen Vorschlag der Redaktion zurück, in den ich einwilligte, um die Gesamtveröffentlichung nicht zu gefährden. Allerdings hatte ich auch so offenkundig nicht deutlich gemacht, welche Bedeutung die *im Garten spielende Vernunft* haben sollte. Gedacht war es so, dass die Vernunft sich mit Grausen aus dem Haus der Philosophie zurückzieht und sich angesichts der hemmungslosen Zerfaserung des philosophischen Gegenstandes solange im Garten tummelt, bis sich, zunächst einmal, ein wieder bewohnbares Zimmerchen findet.

Unter spätimperialistischen Bedingungen ist das jedoch ausgeschlossen. Genauso ausgeschlossen ist der Einlass des dialektischen Materialismus in das Haus der Philosophie. Die Tür ist also die Pforte jenes Hauses. Davor lauert, wie weiland in Kafkas »Prozess«, ein Wächter (den man sich als Mischung aus promoviertem Pförtner, Stiftungsratsvorsitzenden und Jeremy Bentham vorstellen kann). Er schmettert dem dialektischen Materialismus ein spätimperialistisches »No« nach dem anderen entgegen.

Der dialektische Materialismus ist also nackt und steht neben der Vernunft im Garten, kann aber nicht spielen, weil ihm nicht danach zu Mute ist. Während die Vernunft zur Not immer noch Kant hat, der ja, wenn auch missverstanden, sich durchaus zur Verwendung im bürgerlichen Betrieb eignet, muss der dialektische Materialismus mit seiner Komplexität und Unbedingtheit damit rechnen, dass er sein Zelt dauerhaft neben dem Schrotthaufen der Geschichte aufschlagen darf.

Um zu veranschaulichen, was ich meine, möchte ich zwei weit voneinander entfernt liegende Beispiele anführen, die das, worum es philosophisch grundsätzlich zu gehen hat, geradewegs wie in einer Kristallkugel konzentrieren.

Henri Lefebvre schrieb im Zweiten Weltkrieg für die »Nouvelle Encyclopédie Philosophique« eine kompakte Einführung zum dialektischen Materialismus. Darin deklinierte er die Grundfragen des Marxismus durch und kam in seinem Fazit zu folgendem Schluss: »*Die neue Philosophie muss sich also einlassen auf die Erhellung, die Wiedererlangung und die Aufhebung einer unermesslichen menschlichen Wirklichkeit. Die Theorie muss ihr*

abstraktes und formales Wesen der Welt öffnen. Die neue Philosophie hängt von einem wirklichen Akt und einem Erfordernis ab, nicht von einem Postulat, einer abstrakten Alternative, einem willkürlich gewählten Wert oder einer Fiktion. Ihre Aufgabe ist es, die impliziten Beziehungen zwischen allen Elementen und Aspekten des Inhalts des menschlichen Bewusstseins und des Seins zu »erfüllen«. Bei dieser Untersuchung ist das einzige Kriterium ein praktisches: zu beseitigen, was die Bewegung aufhält, was trennt und auseinanderreißt, was die Aufhebung behindert.«⁷

Von diesem, im damaligen Kampf gegen den Existenzialismus entwickelten Resultat von 1940 zur Ausgangslage der jugoslawischen Philosophie des Jahres 1968. Hier beginnt Mihailo Markovič seine Schrift »Dialektik der Praxis« mit den Worten: *»Philosophie ist das ganze, rationale und kritische Bewusstsein des Menschen von der Welt, in der er lebt, und von den grundsätzlichen Zielen seiner Tätigkeit.«⁸*

Beide Einschätzungen sind weder veraltet (im Sinne verlorener Relevanz durch neuere Erkenntnisse) noch unwahr. Markovičs schlicht erscheinender Satz »erfüllt« sogar das ganze Programm des dialektischen Materialismus (da ist von Zielen die Rede). Was die ganze Sache immerhin so ungeheuerlich macht, denn man hätte wohl erwarten können, dass hinter einmal Erreichtes nicht zurückzufallen sein dürfte. Aber bekanntlich ist versäumt worden, sowohl die gesellschaftlich bedingte Trennung (der Individuen von selbst bestimmter Arbeit, vom Mitmenschen, von der Sprache, von sich selbst) aufzulösen als auch die Rationalität des Denkens wirksam in ein dauerhaftes Recht zu setzen. Der Grund dafür, warum der dialektische Materialismus vor der Tür des Hauses der Philosophie stehen bleiben muss, ist seine inhaltliche Sprengkraft und seine formale Stringenz – gerichtet auf die Veränderung einer Gesellschaft, die es schon längst nicht mehr wert ist, bei vollem Verstand verteidigt zu werden. Im weiteren Verlauf der Argumentation wird sich zeigen, wie schwierig und widersprüchlich sich der Weg darstellt, sich den Prämissen des dialektischen Materialismus überhaupt wieder anzunähern.

Es ist in diesem Moment von Bedeutung, sich kurz noch einmal in Erinnerung zu rufen, nach welchen Maßstäben die

Begriffe Vernunft und Spätimperialismus hier verwendet werden. Zur Definition von Vernunft gibt es nach wie vor keinen besseren Lehrmeister als Hegel, und wenn darüber reflektiert wird, dass Wahrheit das wichtigste Vernunftkriterium ist, dann heißt das notwendigerweise auch, sich auf die Wirklichkeit zu berufen. In der »Phänomenologie des Geistes« hat Hegel ausführlich den Vernunftbegriff seziert, und bei aller Komplexität des Gegenstandes und der Sprache empfiehlt sich das entsprechende Kapitel seiner Schrift weiterhin als unverzichtbare Propädeutik für die Philosophie.⁹ Wenn er am Anfang dieses Abschnittes davon spricht, dass die Vernunft »*die Gewissheit des Bewusstseins*« ist, »*alle Realität zu sein*«, so gilt Vernunft als unmittelbare Gewissheit der ganzen Realität, kurzum als bewusste Selbsterfahrung der Welterkennung unter Beachtung aller objektiven Umstände.¹⁰

Nach einer Abgrenzung zum so etwas lediglich rein behauptenden (»versichernden«) Idealismus wird der zitierte Satz noch einmal wiederholt, diesmal mit der Betonung, dass dadurch »*Selbstbewusstsein und Sein dasselbe Wesen ist*«. ¹¹ Das heißt nun aber nicht mehr und nicht weniger, dass die Vernunft als erkenntnisleitende Kategorie einerseits bereits einen mündigen, sich selbst bewusst seienden Träger voraussetzt und andererseits, dass das Objekt der Anschauung (äußere Realität, Welt) in seiner Totalität erkennbar sein muss. Der Geist wird nicht per se als vernunftbegabt unterstellt, sondern als potentiell vernunftbegabt einem Entwicklungsprozess unterworfen, der sich faktisch an der Objektivität schult. Ohne ein aufgeklärtes Vor-Wissen geht das nicht. Vernunft ist also das widersprüchliche Erringen von Welterkenntnis und der Wille dazu.

Mit anderen Worten, denen von Dieter Kraft: »*Für Hegel ist der Geist das Organisationsprinzip der Materie. Dass dieses Betriebssystem des Seins schließlich auch das Bewusstsein und also die Struktur und Organisationsform des Denkens bestimmt und dass mit der dadurch gewordenen Identität von Sein und Denken nun vom Denken auf das Sein Rekurs genommen werden kann, genauer gesagt: auf das übergreifende Organisationsprinzip des Seins – das ist nun tatsächlich eine grandiose Erkenntnis, die sich durchaus den Satz leisten darf, in dieser erkannten Identität sei der*

absolute Geist zu sich selbst gekommen. Hegels Philosophie ist eine Retrospektive des Denkens, das sich in seinem Gewordensein erkennt und sein Werden als Geschichte entdeckt, die mit der Natur anhebt. Höher lässt sich vom Denken und also vom Menschen nicht reden – aber wohl auch nicht bescheidener. Denn alle Intelligibilität muß nun auf die stolze Behauptung einer autonomen Subjektivität verzichten. Dass das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimmt, ist lediglich ein Derivat der Hegelschen Erkenntnis, dass es kein entbundenes Bewusstsein gibt.»¹²

Die Vernunft ist somit historische Welterkenntnis in höchstmöglicher Dosis – kein Wunder, möchte man sagen, dass sie zur Zeit schlecht gelitten ist.

Das liegt freilich an der Existenz des Spätimperialismus als letztem Stadium des Kapitalismus. Ausgehend von den Erfahrungen der Leninschen Imperialismustheorie, deren Stichhaltigkeit schlechterdings unbestreitbar ist, enthält der Begriff zunächst mit dem Präfix eine zeitliche und damit teleologische Dimension, die mit voller Absicht eingefügt worden ist. Tatsächlich ist *formationstheoretisch* seit Erreichen dieser Stufe der gesellschaftlichen Reproduktion (es lässt sich über den Eintrittszeitpunkt ein wenig streiten, sicher ist: irgendwann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts) eine qualitative Ausdehnung des Ausbeutungsgrades von Menschen durch lebendige Arbeitskraft nicht mehr möglich.

Das heißt: Quantitativ und extensiv schon, und es kann noch einige Zeit andauern, aber als Formation ist keine höhere, vom Kapitalismus wesentlich unterschiedene Gesellschaft denkbar, die auf der systematischen Ausbeutung menschlicher Ressourcen beruht. Kurz gesagt: Es wird keinen »Postkapitalismus« oder »Postimperialismus« geben.

Mit einigem Recht kann unterstellt werden, dass den herrschenden Klassen dieser Umstand äußerst bewusst ist. Das ist auch der Grund dafür, warum von hier aus ständig das »Ende der Geschichte« beschworen wird. Aus Sicht der Kapitalherrschaft ist das noch nicht einmal falsch, denn in der Tat endet nach der Agonie des Spätimperialismus *ihre* Geschichte. Deshalb werden alle Anstrengungen unternommen, um das Ende der kapitalistischen Geschichte als allgemeines zu verkaufen.

Guy Debord hat diese Situation vorausgesehen, als er 1988 in seinen Kommentaren zur »Gesellschaft des Spektakels« davon berichtete, dass der Spätimperialismus sich als »immerwährende Gegenwart« betrachtet. Bei ihm heißt es:

»Die Konstruktion einer Gegenwart, in der selbst die Mode stehen geblieben ist [...], die die Vergangenheit vergessen will und die nicht mehr den Eindruck erweckt, noch an eine Zukunft zu glauben, diese Konstruktion einer Gegenwart wird durch den unaufhörlichen Rundlauf der Information erreicht, die jeden Augenblick auf eine äußerst kurze Liste von stets denselben Lappalien zurückkommt, welche mit Leidenschaft als wichtige Neuigkeiten ausposaunt werden. Dagegen kommen die wirklich wichtigen Nachrichten über das, was sich wirklich ändert, nur selten und in schnellen Stößen durch. Stets haben sie das Urteil zum Gegenstand, das diese Welt über seine eigene Existenz verhängt zu haben scheint, die Etappe seiner eigenen programmierten Selbstzerstörung.«¹³

Dass die Frist des Imperialismus im Grunde um ist, kann auch in den vergifteten Parametern gemessen werden, die dem Kapitalismus gesetzmäßigerweise heilig sein müssen, den *ökonomischen*. Es ist ja nicht nur so, dass die Arbeitsproduktivität weltweit einen so hohen Stand erreicht hat, dass für die Herstellung der lebenswichtigen Güter aller die Hälfte der heutigen Arbeitszeit aufgewendet werden könnte, während der Rest in die gesellschaftlich notwendige Tätigkeit der Sozialfürsorge und Gesundheit fließen müsste, die unterm Spätimperialismus liegen bleibt. Darüber hinaus gehen den Mehrwertaneignern inzwischen die Käufer aus, so dass sie sich verzweifelt um die letzten solventen Geldbesitzer blutig schlagen müssen. Peter Hacks formuliert das eindeutig: *»Die ungeheuerlichen Gelder, die der imperialistische Staat seinen Monopolen in Form von Steuerverzichten und unmittelbaren Zuwendungen in die Taschen schiebt, beenden jede zahlungskräftige Nachfrage. Drei Prozent Wachstumssteigerung halten sie für eine Konjunktur, die Dienstleistungen zählen sie mit. Wenn sie eine Ware nicht loskriegen, fällt ihnen nicht ein, sie zu verbilligen oder zu verbessern. Was ihnen einfällt, ist: eine Reklamekampagne.«¹⁴*

Sogar *strategisch* und *militärisch* ist der Spätimperialismus in seiner (allerdings desaströsen) Ärmlichkeit weit hinter die Hoch-

phase imperialistischer Machtausübung zurückgefallen. In der Zeit des »scramble for Africa«, in den 1880er Jahren, konnte Cecil Rhodes noch ausrufen: »*I would annex the planets if I could.*«¹⁵ Für ihn bedeutete Expansion alles und hatte den Sinn, neue Ausbeutungsgebiete und Absatzmärkte zu erschließen; aus seinem Blickwinkel zur Ehre des Britischen Empire ein ausgesprochen rationales Unterfangen. Wenn heute die spätimperialistischen Mächte intervenieren, wissen sie meist gar nicht mehr wozu. Natürlich geht es für sie immer noch auch um die Sicherung des Zugangs zu billigen Rohstoffen, aber die ganze Kette von Kriegen der letzten zwanzig Jahre führte im Anschluss noch nicht einmal mehr zum Aufbau funktionierender Gemeinwesen, sondern nur noch zur Verwüstung sich selbst überlassener Zonen (Jugoslawien, Somalia, Irak, Afghanistan, Haiti).

Das ist negativer Imperialismus par excellence im Sinne Rosa Luxemburgs.¹⁶ Im Jargon des Spätimperialismus lautet das Motiv verräterisch »nation building«, nicht etwa »state building«. Denn für das internationale Kapital sind die letzten Rahmenbedingungen insoweit die »besten«, wenn man schalten und walten kann ohne Staat oder mit lächerlichen Zwergstaaten, möglichst noch nach ethnischem Reinheitsgebot. »*Aber was der Staat nicht regelt, regeln andere*«, um noch einmal Peter Hacks zu zitieren.¹⁷ Und diese Anderen (Mafia, Clans, Stämme) sind kräftig dabei, jene kriminelle Herrschaft zu verstetigen, die der spätimperialistischen generell entspricht.

Hacks hat auch davor gewarnt, den großen Krieg als ultima ratio und Endziel imperialistischer Politik aufzufassen. Immerhin, so sagt er, hätte nach dem I. Weltkrieg dem Imperialismus ein Sechstel der Erde nicht mehr gehört, und nach dem II. Weltkrieg fast die Hälfte nicht mehr. Der Niedergang des Staatssozialismus wurde auf friedlichem Wege bewerkstelligt, so dass über die Wunsch- und Führbarkeit von imperialistischen Kriegen durchaus noch einmal nachzudenken wäre.¹⁸

Diese Einschätzung widerspricht der gegenwärtigen allgemeinen Kriegslage nur vordergründig. Die Stimmen, die, allen voran vorgetragen von Eric J. Hobsbawm, dem unbestechlichen Mahner, davon ausgehen, dass die zukünftigen Ressourcenkriege grauenhaft und unheilvoll sein werden, vermuten implizit

eine Rückkehr in die Zeit vor 1914, als viele kleine Kriege den großen vorbereitet hatten. Das ist zwar nicht völlig aus der Luft gegriffen, aber spätimperialistisch gewendet ist das Bestreben heutiger Großmächte eher davon geprägt, die kleinen Kriege klein zu halten, um dem großen aus dem Wege zu gehen. Ideologisch legitimiert wird diese Vorgehensweise mit den euphemistischen Theoremen vom sog. »asymmetrischen Krieg« und dem »low intensity war«, die allesamt nur dazu dienen, das eigentliche Ziel der Veranstaltung zu verbrämen. Endete der klassische bewaffnete Konflikt idealerweise mit einem Siegfrieden, so ist dem Spätimperialismus, und das ist eine neue Qualität, nach der formationstheoretischen Stillstellung der Geschichte, dem wirtschaftlichen Gewinn und dem strategischen Vorteil auch noch die militärische Genugtuung abhanden gekommen. Georg Seeßlen und Markus Metz resümieren diese Tatsache wie folgt: *»Ein Krieg, der kein Subjekt und kein Objekt mehr kennt, keine Kriegserklärung und kein Kriegsziel, der hat, nachdem auch ein ‚Sieg‘ nicht eigentlich mehr von Bedeutung ist, vor allem eins als Sinn: sich selbst.«*¹⁹

Sofern die hier angeführte Diagnose in ihren Grundzügen auch nur halbwegs zutreffend ist, stellt sich zwangsläufig die Frage, welche Funktion das Ganze überhaupt noch haben soll. Funktional geht es für den Spätimperialismus inzwischen nur mehr darum, *die Ordnung aufrechtzuerhalten*, so widersinnig sie auch in ihren Einzelheiten erscheinen mag. Die Einzelheiten summieren sich stetig zu einem unheilvollen Ensemble gesellschaftlich untragbarer Verhältnisse, die mittlerweile zwar an allen Ecken und Enden greif- und erfahrbar sind, aber bekanntermaßen entwickeln sich die materielle und geistige Sphäre der Gesellschaft ungleichmäßig, so dass wir uns jetzt erneut in einer derjenigen Phasen befinden, in der der kollektive Geist den materiellen Anforderungen der Zeit meilenweit hinterhinkt.

Man kann das an mehrerlei erkennen: an der Substanzlosigkeit politischer Entwürfe und Vorstellungen, an der Ratlosigkeit und Engstirnigkeit denkerischen Handelns, am Versinken künstlerischer Utopie, an ideologischer Flachheit oder auch am Scheitern einer klaren Sprache. Auf einem Gebiet allerdings ist die Offenherzigkeit der *geistigen Grundlagen* des Spätimperia-

lismus am besten zu studieren: an der Retheologisierung des Denkens.

Ich spreche von Retheologisierung und nicht von einer bloßen Rückkehr der Religion, weil ein rein individuelles Glaubensbekenntnis wohl nicht das Problem wäre. Religiosität ist vermutlich aufgrund der Tatsache seelischer Komponenten des Lebens, wo sich vor allem private Schicksalsschläge wie Krankheit oder Tod einer rationalen Erklärung entziehen, als individueller »Ausweg« durchaus unvermeidlich. Anders sieht es aus, wenn gesellschaftliche Sackgassen von Gottesbeweisen unterfüttert werden, als hätte es die Aufklärung nie gegeben. Das Unterfangen ist merkwürdig genug: Auf der einen Seite gibt es heute eine absolute Technik- und Wissenschaftsgläubigkeit, auf der anderen Seite werden die eigentlichen Steuerungsinstanzen von Technik und Wissenschaft, der Staat, die Gesellschaft und das soziale Denken, zunehmend von Anrufungen an den »Herrn« kontaminiert.

Der Pyrrhussieg über den Staatssozialismus hat eine Lage entstehen lassen, die Boris Buden (hier muss ich vorgreifen) so vortrefflich beschreibt, dass die entsprechende Passage ganz zitiert werden soll:

»Dass der Mensch Gott und nicht Gott den Menschen geschaffen hat, dass der Glaube an Gott also ein gesellschaftliches Phänomen ist, dessen Wahrheit im Elend der gesellschaftlichen Verhältnisse liegt, und dass er letztlich nichts anderes als eine phantastische Kompensation für das irdische Unglück des Menschen ist, diese und ähnliche Gemeinplätze der atheistischen Religionskritik sind für Marx nicht nur vollkommen evident, sondern aus diesem Grunde auch uninteressant. Es gehe allein darum, dieses gesellschaftliche Elend real aufzuheben und das Glück auf Erden in der konkreten historischen Realität zu verwirklichen. Dann werde die Religion von selbst verschwinden. Das war die Grundposition, die Karl Marx in der Religionsfrage vertrat. Von einer marxistischen Religionskritik zu reden führt deshalb nicht weit. Vielmehr ging es darum, sie durch eine radikale Gesellschaftskritik bzw. durch deren politische Zuspitzung in Gestalt der Revolution zu ersetzen.

Religion sei das Opium des Volkes, behaupteten die Kommunisten. Doch das Problem sei nicht dadurch zu lösen, dass man den

Menschen diese Droge verbietet, sondern indem man den gesellschaftlichen Grund für derartige Ersatzbefriedigungen aus der Welt schafft.

So kollidiert der Kommunismus mit der Religion nicht frontal. Vielmehr schiebt er sie auf das Nebengleis der Weltgeschichte, deren Lokomotive zu sein er für sich beansprucht. Deshalb durfte die kommunistische ›Religionskritik‹ es weitgehend bei dem allgemeinen Säkularisierungsanspruch belassen: Der Glaube gehöre in die Sphäre des Privaten, die ein Kommunist als eine Art Hospiz der Weltgeschichte verstand, ein Ort, an dem man neben vielen anderen Formen der traditionellen oder bürgerlichen Gesellschaft auch Gott in Ruhe sterben lassen konnte.

Was nach dem Untergang des Kommunismus (richtig: Staatssozialismus – D. K.) kam, nämlich die postkommunistische Befreiung Gottes, kann im Grunde als sein Austritt aus dieser privaten Sphäre des gesellschaftlichen Lebens verstanden werden, wohin er durch die radikale kommunistische Säkularisierung verbannt worden war. Der befreite Gott kehrt also nicht aus dem Gulag zurück – das paradigmatische Bild einer Befreiung vom kommunistischen Totalitarismus –, sondern paradoxerweise aus der Kirche als dem Ort der Verbannung. Nicht der totalitäre atheistische Staat, sondern ausgerechnet sein eigenes Domizil, die Kirche, war das Gefängnis Gottes im Kommunismus. Seine Befreiung nach dem Sturz des kommunistischen (richtig: siehe oben dito – D. K.) Herrschaftsystems erfolgt als Freilassung aus der Privatheit der Kirche in das öffentliche Leben, in die Medien, Schulen und Kasernen, in die politischen Parteien, in die Lobbies der Ministerien und der Parlamente, in die Kunst- und Kulturszene und schließlich auch auf den Markt. So kommt die Befreiung Gottes vom Kommunismus seiner neuen gesellschaftlichen Subjektivierung, einer Art Resozialisierung gleich. Fazit: Hatte die kommunistische Säkularisierung für die Religion vor allem den Verlust ihres gesellschaftlichen Einflusses, ihrer politischen Macht und ihres materiellen Wohlstands bedeutet, so hat ihre Befreiung deren unmittelbare Rückforderung zur Folge.

Doch hier taucht ein Problem auf: Der befreite Gott will mehr zurück als das, was ihm die Kommunisten weggenommen haben. Deshalb geht es nach 1989 nicht allein, wie uns die Ideologie der

postkommunistischen Transformation weiszumachen versucht, um eine demokratische Korrektur des von Kommunisten missbrauchten und totalitär verzerrten Säkularisierungsprozesses. Es steht weit mehr auf dem Spiel, nämlich das Säkularisierungsprojekt der Aufklärung selbst.»²⁰

Genau das ist der springende Punkt. Die Wiedereinführung einer permanenten Theodizee in das Denken über die Welt gefährdet alle geistigen Errungenschaften, weil gesellschaftliches Handeln erneut an ein nicht handlungsfähiges Organ abgetreten werden soll. Wozu noch Ausgang aus selbst verschuldeter Unmündigkeit, wenn der, der einst erfolgreich ausgetrieben wurde, am Ende doch denselben Ausgang hochherrschaftlich blockiert? Die widersprüchliche Fadenscheinigkeit von Gott als Lenker des Universums bleibt offensichtlich auch dann erhalten, wenn sich alle theologischen Erklärungen ins Nichts aufgelöst haben. Die Retheologisierung des Denkens ist also ein Symptom: Es wird an etwas Nicht-Beweisbarem und Diskreditiertem festgehalten, und es ist gerade deswegen »richtig«, weil die Probleme zu groß sind, die uns die gesellschaftlichen Verhältnisse auftischen.

Das ist auch von *formationstheoretischer* Bedeutung. Bekanntermaßen gab es in der Geschichte der Ausbeutergesellschaften immer eine dominierende Ordnungsgewalt, im Feudalismus eben die Religion (und nicht die Ökonomie), im Kapitalismus die Ökonomie (und eben nicht die Religion). Die »neue gesellschaftliche Subjektivierung« und »Resozialisierung« des Teils der Religion, der sich als Theologie begreift, erscheint nunmehr als korrespondierender Hilfseinsatz, weil die Mehrwertaneignung allein zur gesellschaftlichen Legitimation nicht mehr ausreicht. Was die bürgerlichen Revolutionen zunächst als fundamentalen Gegensatz aufbauen mussten, nämlich die Form des Erwerbs von Geldbesitz und Eigentum gegen Gott zu etablieren, findet unter spätimperialistischen Bedingungen als Wiedervereinigung von Gott und Warencharakter statt.

Die Kirche gilt ja nicht umsonst auch als großes Unternehmen, während in den Konzernetagen Stoßgebete gen Himmel entsandt werden, wenn ihre Insassen »wieder einmal nichts machen konnten«, als sie gesetzmäßig Millionenwerte auf den Finanzmärkten verbrannten. Die Kernkompetenzen aus Feuda-

lismus und Kapitalismus verdichten sich somit symbolisch – einzig aus Gründen der Abwehrhaltung, weil sowohl das Eine wie auch das Andere für sich stehend keinerlei Gestaltungskraft mehr darstellt.

Die Situation wird noch etwas paradoxer, wenn wir den Blick von der Gegenwart in die Zukunft lenken. Mit Analogieschlüssen aus der Geschichte soll man berechtigterweise vorsichtig sein, da sich Geschichte natürlich *»nicht in der nämlichen Weise«* wiederholt.²¹ Dennoch hat unsere Restaurationszeit, zumindest was die Konfliktkonstellation angeht, ein Vorbild, das sich aus einer ähnlich gelagerten Umbruchsituation bei fast identischer geistiger Verkümmertesheit ergibt.

Nicht die Vorzeit von 1914 ist gemeint, sondern die Zeit, in der klar war, dass der Kapitalismus kommen wird, also sagen wir zwischen 1810 und 1840. Nach dem Sieg der französischen Revolution und (ohne deren Resultate im Mindesten anzutasten) der ihr folgenden monarchistischen Geistesfronde war die Einführung des Kapitalismus unstrittig, gestritten wurde nur darüber, *»wie mit dem Kapitalismus zu leben gehe. Wie war er bei kleinstmöglichem Schaden einzurichten? Wie ließen die Begierden dieser zähnezeigenden Klasse sich im Zaum halten, wie die Klassengewichte sich ausgleichen und gesellschaftlicher Frieden sich wahren?«*

Hacks, von dem jene Beobachtung stammt, zentriert diese Auseinandersetzung als Kampf um den Staat, als Kampf des Gesamtwillens des Staates gegen die Partikularität von Gruppenwillen.²²

Heute steht die Frage im Raum, wie ohne den Kapitalismus zu leben gehe. Unstrittig ist, dass seine Zeit vorbei ist, selbst wenn das nicht ausgesprochen wird. Und auch heute geht es um *»kleinstmögliche Schäden«*, um Gleichgewichte und gesellschaftliche Befriedungen. Ist der Staat in der Lage, in einem quasistatischen Prozess den Übergang zum Kommunismus zu bewerkstelligen, oder bedarf es doch noch einer Revolution?²³

Parallel liegen auch die geistigen Potenziale: Vor zweihundert Jahren waren die Mittel der Aufklärung gefunden, um dem kapitalistischen System zum Durchbruch zu verhelfen. Ihre staatlich verordnete Zurückdrängung betraf diejenigen Elemen-

te in ihr, die eine irreversible Sprengung hätten verursachen können. Heute sind sämtliche Mittel zur Überwindung der Kapitalherrschaft bekannt, die aber aus ordnungspolitischen Gründen nicht angewandt werden sollen.

Gelöst werden muss der Widerspruch zwischen der gesellschaftlich notwendigen Ablösungsreife des überkommenen Systems und der geistigen Unfähigkeit, das Unvermeidliche zu denken und zur Tat zu schreiten.

Wie ordnet sich nun hier eine Philosophie ein, die von sich selbst behauptet, das Vorhandene überwinden zu können?

III. Daths Winterschlaf

Der Schriftsteller Dietmar Dath besitzt hierzulande seit einiger Zeit den Ruf, ein Marxist zu sein. Das ist umso erstaunlicher, als dieser Ruf entstand, noch bevor Dath überhaupt eine einzige theoretische Anstrengung mit Beweiskraft zur Bestätigung unternommen hatte. Dennoch erklärte sich Dath selbst solange so, bis die Öffentlichkeit davon Notiz nahm und jene Selbstsicht reproduzierte.

Über die dichterischen Leistungen Daths, in denen möglicherweise die jetzige Weltanschauung reifte, vermag ich mich aus Mangel an Kompetenz nicht zu äußern. Auch werden sich philosophisch geschulte Leser fragen, warum Dath hier plötzlich als Philosoph gehandelt wird. In der Tat erscheint es einigermaßen eigentümlich, dass ein Autor, der zehn Jahre lang an maßgeblichen Stellen des bürgerlichen Feuilletons (als Chefredakteur der Popkulturzeitschrift *Spex* und in der Redaktion der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*) Leitungspositionen innehatte, nahezu ohne Vorwarnung zu einem führenden linksintellektuellen Kopf avanciert oder avancieren will.

Die Gründe für eine nähere Betrachtung der Auffassungen von Dietmar Dath liegen darin, dass erstens mittlerweile zwei theoretische Arbeiten von ihm erschienen sind, die durchaus philosophische Implikationen enthalten, und dass zweitens diese beiden Texte sich direkt auf die Tradition von Marx und Lenin und gleichzeitig auf Kategorien des dialektischen Materialismus berufen. Darüber hinaus dürfte es hilfreich sein zu sehen, was in der deutschen Diskussion momentan möglich oder unmöglich ist, wenn über gesellschaftliche Alternativen nachgedacht wird.

Ich beginne mit einer privaten Anekdote, wie ich überhaupt auf Dath aufmerksam wurde. In einer der Arbeitsbesprechungen zur Vorbereitung auf eine Grundgesetzkonferenz wurde in gewissen Parteikreisen überlegt, mit welchen bekannten »Zug-

pferden« man die geplante Tagung eröffnen könnte. Dabei fiel auch der Name Dietmar Dath unter Hinweis auf dessen seinerzeit gerade veröffentlichte Schrift »Maschinenwinter«. ²⁴

Wie in legislativ beratenden, professionellen Gremien üblich, waren mit der »inhaltlichen Befassung« exklusiv ausgesuchte Kader betraut, so dass mir als »organisatorischem« Teilnehmer nur übrig blieb, genau zuzuhören. Dath wurde in der engeren Auswahl belassen und man beschloss, ihn zum Zwecke der Einladung zu kontaktieren, obwohl – Erinnerungsziat – den Kadres das Buch »zu leninistisch« daherkam. Das war für mich der Moment der Ballabgabe, woraufhin ich entschied, mich eben deswegen mit dieser Schrift intensiver zu beschäftigen. ²⁵

Um es vorwegzunehmen: Lenin taucht in »Maschinenwinter« ohne Frage auf, und zwar mit der Quintessenz der Organisationsfrage. Insgesamt jedoch verfolgt Dath in seiner Abhandlung ein ganz anderes Ziel, dazu gleich. Zunächst zur Organisationsfrage: *»Lenins ›Was tun?‹ setzt an einer Evidenzwahrheit an, die heute so gut wie alle öffentlich agierenden Linken vergessen zu haben scheinen: Wenn mein Ziel ist, die Besitzlosen zu befreien und die Geschichte planbar zu machen, dann muss ich mir darüber klar sein, dass diese Besitzlosen nicht irgendwann nach Feierabend das bestehende System sprengen können. Unterdrückte, Ausgebeutete als solche sind zunächst mal arme Hunde in stabiler Umlaufbahn um die Machtzentren. Sie müssen ihren verhexten Zustand selbst aufheben, wenn diese Aufhebung demokratisch sein soll; aber sie tun es nicht von allein und automatisch, sonst wären sie nie Besitzlose geworden. Also, ›Was tun?«*

Darauf warten, daß die Randalen auf der Straße mittels purer Willensmanifestation ein neues Zeitalter gebiert? Das scheint die magische Denkweise von Multitude-Theoretikern ²⁶ und ›Erdballgegner‹ (Hacks) der Gegenwart.«

Dath kommt, wie Lenin, nur zu dem einzig wirklich praktikierbaren Schluss, dass es eines Komitees von Berufsrevolutionären bedarf, das den subalternen Klassen die Bruchstücke theoretischer Einsicht in die Notwendigkeit der Befreiung beibringt. Und er fasst zusammen: *»Wirksame Mittel sind erfunden. Sie aufzugeben, kann kein Fortschritt sein.« ²⁷*

So weit, so richtig. Was passiert jedoch, wenn die Prämisse falsch ist? Was wäre, wenn »so gut wie alle öffentlich agierenden Linken« gar nicht das Ziel hätten, die Besitzlosen zu befreien? Was, wenn sie nur der kritische Teil (oder ein Anhängsel) des herkömmlichen Koordinatensystems sind, welcher am Spiel beteiligt werden möchte?

Das oder besser: die (untereinander abgestimmten) Komitee(s) von Berufsrevolutionären wären ja sinnvoll allein dann, wenn sie auch wahrlich die objektive Chance hätten, sich im Rahmen einer staatlich flankierend geregelten Gesamtumwälzung der Gesellschaft an die Spitze der Gestaltungsmacht setzen können, um genau das zu erreichen, was angezeigt ist: Geschichte planbar zu machen. Dabei müssten diese Komitees vor allem diejenigen mitnehmen, die politisch gar keine Stimme haben, also in Bereiche eindringen, die durch den Druck der Verhältnisse politisch vollkommen desillusioniert sind. Daths Lenin ist somit höchstens ein halber, wenn auch ein bis dahin korrekter. Die andere Hälfte bestünde in der Analyse und nachfolgenden Prüfung der politischen Verwendbarkeit staatlicher Strukturen für die Überführung des Reichtums der Gesellschaft in ihr Gesamtwohl.

Das unterbleibt allerdings, denn wie schon angedeutet, ist Daths Zielsetzung hier in Wirklichkeit eine andere. In einem fiktiven Dialog mit einer befreundeten Biologin, der Auftakt, Verlauf und Ende des roten Fadens in seinem Buch bildet, umkreist er mehr oder weniger intensiv das Verhältnis von materieller Gewalt und dem lebensenergetischen, menschlichen Haushalt. Neben einigen luziden Bemerkungen zu den Hilfskrücken des Kapitals, mit denen die umfassende gegenwärtige und zukünftige Armut durch Brosamen und Almosen (Existenzgeld, Grundeinkommen, Mindestlohn) abgemildert werden soll, damit alles beim Alten bleibt, und verschiedenen zutreffenden Einzelheiten zum Zusammenhang von Ökonomie, Technik und Ökologie, reduziert sich am Ende die Streitlust von Dath auf eine moralisierende Technikkritik, die dem Marxismus eher fremd ist. Bei Dath heißt es, dass Herren und Knechte weniger darstellen als der umfassende Mensch, und das wäre der moralische Grund genug, die Herren und Knechte

abzuschaffen. Die Maschinen, die dazu in der Lage sind, sollten in ihre Bestimmung zurückgeführt werden, den Menschen bei der Emanzipation zu helfen.²⁸

Man muss kaum erläutern, dass sowohl die Moral als auch die Kritik der technischen Progression als solche keine Bestandteile des dialektischen Materialismus sind.²⁹ Beide Epiphänomene verdampfen als Anknüpfungspunkte für Widerstandshandlungen anhand der konkreten Praxis des gerade für die Funktionsweise des Kapitals so eminent wichtigen Faktors, simultan gesetzmäßig skrupellos und technikgläubig zu sein. Man wundert sich da eher noch darüber, dass viele Menschen im Arbeits- und Geschäftsleben immer noch ab und zu ein Herz haben, wo ihnen doch die abstrakte Zurichtung des Gehalts- oder Renditezettels tagein tagaus das Gegenteil eintrommelt. Die wahnwitzige Dynamik der kapitalistischen Prosperität verleitet wohl zum Griff nach der Handbremse im Hochgeschwindigkeitszug oder zur Reinstallation von Pausenzeichen in den Medien. Diese an sich begrüßenswerte Beruhigung des Lebens wäre aber nur dann elementar, wenn sie zum Wesen würde, und das ist bekanntlich im Kapitalismus ziemlich aussichtslos. Daths Position gleicht also einem Plädoyer für den erholsamen gesamtgesellschaftlichen Winterschlaf. Was machten die Leute indes, wenn sie aufwachten und feststellten, dass sie wieder ins Lauf rad zurück müssten?

Die andere in diesem Kontext relevante Abhandlung von Dath ist eine Kurzbiographie zu Rosa Luxemburg, die den Vorteil hat, neben den Basisinformationen zu deren Leben, Werk und Wirkung auch einige generelle Urteile über Entwicklungen und Fehlentwicklungen der deutschen Arbeiterbewegung noch einmal in Erinnerung zu rufen.³⁰ Ob das gezeichnete Bild von Rosa Luxemburg mit der Quellenlage und dem Forschungsstand übereinstimmt, ist hierbei nicht von Belang. Es geht mir vielmehr darum zu illustrieren, auf welche Art und Weise Dath seine eigenen Sichtweisen zu den drängenden gegenwärtigen Problemen in den biographischen Sachverhalt einfließen lässt. Dazu zwei Beispiele.

Erstens: In der Polemik gegen den Revisionismus Eduard Bernsteins wandte sich Rosa Luxemburg bereits Ende des

19. Jahrhunderts gegen das Märchen der abnehmenden Krisenhaftigkeit des Kapitalismus durch eine behauptete integrale Staatsregulierung. Dath vermerkt richtig, dass Rosa Luxemburg hier Lenins »Staat und Revolution« von 1918 in dessen Grundzügen vorwegnahm und sie sich wie jener keinerlei Illusionen über den Klassencharakter des kapitalistischen Staates hingab. Er zieht daraus aber den Schluss, dass jegliches Staatsvertrauen von ihr dadurch »die verdiente Abfuhr« erfahren hätte, was einfach nicht zutreffend ist.³¹

Wenn der Staat einen Klassencharakter hat, dann kommt es auf die funktionale Bestimmung der Staatsmaschinerie an, der in einem emanzipatorischen Umfeld ganz andere Aufgaben zur Gesellschaftsteuerung zugewiesen werden als unter imperialistischen Verhältnissen.

Zweitens: Dath behauptet in der Debatte über Luxemburgs Hauptwerk »Die Akkumulation des Kapitals« von 1913, dass eine Leerstelle in ihrer Prognose der Zukunft darin bestehen würde, die denkbare Tendenz der »*Umwandlung des Monopolismus in ein despotisches neues nachkapitalistisches Produktionsregime [...], das sich vom Kapitalismus so unterscheidet wie das Feudalwesen von der Sklavenhaltung, ohne in irgendeinem relevanten Sinne freiheitlicher oder sozialistischer zu sein*«, nicht beachtet oder gesehen zu haben.³²

Dass Rosa Luxemburg das nicht musste, wie Dath generös hinzufügt, sei an dieser Stelle geschenkt. Es gibt mir aber die dankbare Gelegenheit, mein schon erwähntes Argument zu präzisieren, warum nach dem Spätimperialismus eine qualitative Ausdehnung des Ausbeutungsgrades von Menschen durch lebendige Arbeitskraft nicht mehr möglich ist und warum wir es nun formationstheoretisch mit der letzten Phase einer Ausbeutergesellschaft zu tun haben. Die kürzere Antwort lautet: Das Kapital bräuchte einen neuen Lebensraum mit Menschen, die auf einer unteren Stufe von Abhängigkeitsverhältnissen stehen, noch kürzer: nach kapitalistischen Maßstäben nicht zivilisiert sind. Wenn nicht ein neuer Planet gefunden wird, ist es Essig.

Die längere Antwort lautet: Verwertung von Wert hat als einzige Quellen die lebendige Arbeitskraft und die Natur. Beide Quellen stehen vor der Erschöpfung, ihre künstliche Ersetzung

durch Automation verringert stetig den lohnswerten Einsatz des Kapitalkreislaufs.

Der fortschrittliche Ausweg ist die Überführung der Warenproduktion und des Welteinkommens in gesellschaftliche Eigentumsformen (und nicht etwa gar kein Eigentum). Der rückschrittliche Ausweg ist kein »neues nachkapitalistisches Produktionsregime«, sondern in der Tat der Rückfall in eine »ergänzte« Kapitalherrschaft durch die Verschmelzung mit vorkapitalistischen Ausbeutungsgraden wie persönlicher Abhängigkeit, Arbeitszwang, Arbeitsdienst, Gottesdienst und Arbeitslager, also die Einhegung von Sklavenordnung und Feudalismus in den Kapitalbetrieb. Es würde sich hier um eine quantitative Ausweitung der Ausbeutung, mithin um die Barbarei der Produktion absoluten Mehrwerts handeln, die aber selbst kontraproduktiv ist, weil sie der Flexibilität des Kapitals, der Bildung einer proletarischen (»freien«) Reservearmee und den technologischen Anforderungen der Zeit im Wege steht. Interessant ist übrigens, dass Dath trotz der intensiven Beschäftigung mit Rosa Luxemburg auf die eigentliche Pointe ihrer Bedeutung für heute, die Entdeckung der Keimzellen des negativen Imperialismus, mit keiner Zeile eingeht und daher recht ratlos vor der Denkbareit eines »neuen nachkapitalistischen Produktionsregimes« kapitulieren muss.

Man hat gesehen, dass Dietmar Dath sicherlich nicht zu den Autoren gehört, die mit besonderer Kontinuität und Systematik an der Rehabilitation des dialektischen Materialismus mitarbeiten würden. Dabei ist bei aller Kritik an seinen Texten immerhin festzuhalten, dass er keinen dekonstruktivistischen Anwendungen aufsitzt und theologische Mucken meidet. Der Abschnitt im Luxemburg-Buch zu Frauenwahlrecht und Klassenkampf ist sogar seit langem das Beste, das zum Verhältnis von struktureller Ungleichheit und Machtfrage geschrieben worden ist.³³

Wie sich jedoch einzig und allein aus dem Image eines Marx-, Lenin- und Luxemburg-Fans, der auf die absurde Frage, ob das »Kapital ›Ich‹ sagen« kann, mit »ja« antwortet, eine politisch eingreifende Philosophie umsetzen lässt, muss wohl vorläufig offen bleiben.³⁴

IV. Eagletons Wittgenstein-Kommentar

Terry Eagleton hat als einer der wenigen klassischen westlichen Marxisten die Wiederherstellung des totalen bürgerlichen Kosmos der letzten Jahrzehnte nicht nur marxistisch überlebt, sondern mit seinem Festhalten an den Grundprinzipien und Prämissen der dialektischen Methode auch eine ganze Reihe von Werken verfasst, die geradezu enzyklopädischen Charakters sind. Seine Arbeiten zur Literaturtheorie, zur Ästhetik, zur Ideologie und zur Kultur bilden zusammen genommen sozusagen eine universelle Geschichte des Überbaus der kapitalistischen Gesellschaft, wobei sich alle diese Bücher als Einführungen verstehen und den akademisch äußerst seltenen Fall darstellen, gleichzeitig originär, umfassend und erfolgreich zu sein.³⁵

Darüber hinaus können Eagletons explizit theoretisch-philosophische Interventionen in zwei Essays über die Illusionen der Postmoderne und die Verstümmelung der Theorie durch Dekonstruktion als wichtige Meilensteine dafür gelten, wie wesentlich klare Gedanken im schier unendlichen Ausufernden von Beiläufigem sind, zumal diese beiden Schriften lange Zeit fast die einzigen ihrer Art waren.³⁶

Wie man den Kopf im Geraune der Unverbindlichkeit oben behalten kann, zeigt Eagleton dabei meist in ironisch gehaltenen Florettstichen. So spekuliert er über postmoderne Konferenzreferate dahingehend, dass Titel wie »Die Rückführung des Anus in den *Coriolanus* [...] eine große Gemeinde verzückter Fans anziehen (würden), die wenig von der Bourgeoisie, dafür um so mehr von Sodomie verstünden«.³⁷

Solch irrationalistischer Kram geht so lange »gut«, bis die Wirklichkeit die Sodomisten einholt und ihnen sowie allen anderen verdeutlicht, »dass wir den gleichen kleinen Planeten bewohnen; und wenn wir auch die Totalität vergessen, wir können

sicher sein, dass sie uns nicht vergiftet«. ³⁸ Das ist auch der Grund dafür, dass Begriffe wie Wahrheit, Tugend und Objektivität von Eagleton zurecht vehement verteidigt werden, und es ist mehr als erstaunlich, dass man heute über eigentlich entschiedene Grundlagen des Denkens nahezu vom Nullpunkt aus Erklärungen anstellen muss, als seien sie a) etwas Neues oder b) schlichte relationale Dinge, die bei Nichtgefallen auch »weggelegt« werden können bzw. nicht beachtet zu werden brauchen. ³⁹

Um eine keineswegs entschiedene *Grundfrage* kümmert sich Eagleton in seinem Buch »Der Sinn des Lebens«, und es ist wohl richtig zu behaupten, dass es für das Menschsein keine stärkere metaphysische Frage als diese gibt. Wie er gleich zu Beginn feststellt, kann eine solche Erörterung höchst peinlich wirken, denn es ist zu vermuten, dass Antworten entweder nicht möglich oder unzureichend sind oder einfach nur lächerlich erscheinen. ⁴⁰ Was uns hier interessiert, sind natürlich nicht die Fallen und Kuriositäten des Gegenstandes, sondern der ernsthafte Versuch, aus materialistischer Sicht des Sinnthemas Herr zu werden, das normalerweise Heimspielstätte abstrakt-neutralisierender Ontologien und Existenzialismen ist.

Eagleton behandelt die Termini Sinn und Leben separat, bleibt aber hauptsächlich beim Sinn und vermutet Sinnhaftigkeit vor allem im Prozesscharakter menschlichen Werdens. Einerseits ist es für ihn wahrscheinlich, dass Menschen nach dem absoluten Sinn des Daseins fragen, wenn die Welt aus den Fugen ist, andererseits spricht einiges dafür, dass der Sinn des Lebens in der Suche danach oder darin liegt, was der Mensch sich selbst für einen Sinn geben kann. ⁴¹ Diese subjektiv-idealistischen Varianten der Sinnerklärung bleiben in einer rein individuellen Entscheidung hängen, wobei dem Einzelnen sicherlich unbenommen bleibt, so zu denken. Und was Heidegger und Sartre vermutlich als Lösung betrachtet hätten, lautet bei Marx schlicht Ideologie.

Für den Gesamtzusammenhang der Sinnproblematik ist unzweifelhaft eine materielle Komponente vonnöten, die nach einigen Umwegen von Eagleton so formuliert wird: »*Die Menschen bestimmen sich selbst – aber nur auf der Basis einer tieferen Abhängigkeit von der Natur, der Welt und anderen Menschen. Und*

jeder Sinn, den ich selbst meinem Leben geben mag, ist gleichsam von innen her durch diese Abhängigkeit beschränkt. Wir können nicht bei null anfangen.«⁴²

Nun gibt es gerade in der Philosophie, aber auch in den Wissenschaften generell, Umwege, die in Sackgassen enden (bei Eagleton sind das Schopenhauer, Nietzsche und Heidegger), und Umwege, die durch die Konkretisierung der Argumentation ihrer Zielführung dienen. Offenbar will es uns Eagleton nicht zu leicht machen, denn er benennt als Hauptzeugen des rationalen Zweifels Ludwig Wittgenstein, der in seinem Buch so etwas wie die Diskussionsklammer darstellt.⁴³ Interessant daran ist, dass Wittgensteins Sprachphilosophie weitaus mehr logisches Potential bereithält, als sich dies aus einer rein abstrakten Beobachtung erschließen ließe. Und die Konsequenz dieser Logik macht Wittgensteins Gedanken für Eagleton so attraktiv, dass er sie als Zwischenschritte im Wesentlichen teilt.

Für Wittgenstein ist das Mystische der Welt nicht, *wie* sie ist, sondern *dass* sie ist.⁴⁴ Was könnte das für den Sinn des Lebens bedeuten?

Am Beginn der Untersuchung Eagletons zunächst einmal die Abgrenzung von Fragen und Scheinfragen.⁴⁵ Dass es sich dabei um keine Scheinfrage handelt (und auch nicht um eine existenzialistische Antwort), wird deutlicher, wenn man sich vor Augen führt, dass das Staunen über das Vorhandensein der Welt, die nur bedingt Veränderungen unterworfen werden kann, in der Tat auf ihren naturwüchsigen Charakter verweist, während der gesellschaftliche Zustand (das »Wie«) alles andere als mystisch ist. Wittgenstein behauptet nun damit zwar auch eine substantielle Nichtausdrückbarkeit des Weltganzen, nicht jedoch seine Unerkennbarkeit.

Wir begegnen dem Ausspruch Wittgensteins noch einmal im Kontext der Handlungsfähigkeit der Spezies Mensch, wenn es bei Eagleton heißt: »*Doch auch wenn man Sinn und Bedeutung der Welt insgesamt nicht ausdrücken kann, ist es möglich, sie zu zeigen.*«⁴⁶ Durch Komposition, Mimesis, Harmonisierung scheinbar dissonanter Teile, Montage u. a. m. Wenn wir nun sogleich auf die entscheidende Sequenz der Sinnsuche bei Eagleton zu sprechen kommen, sollte noch eine Passage von Witt-

genstein Erwähnung finden, die man unbedingt gehört haben muss, »bevor man auf sie pfeift«. ⁴⁷

Eagleton zitiert Wittgenstein mit folgender Aussage: »Wenn Einer die Lösung des Problems des Lebens gefunden zu haben glaubt, und sich sagen wollte, jetzt ist alles ganz leicht, so brauchte er sich zu seiner Widerlegung nur erinnern, dass es eine Zeit gegeben hat, wo diese ›Lösung‹ nicht gefunden war; aber auch zu der Zeit muss man leben können, und im Hinblick auf sie erscheint die gefundene Lösung wie ein Zufall.« ⁴⁸

Zufall (bekanntlich der logische Aufprall zweier bzw. mehrerer Notwendigkeiten) hin oder her, hier ist das Problem offensichtlich der Prozessverlauf zur Entscheidungsfindung. Wittgenstein insistiert mit Recht auf der Ohnmacht des Erkennens »vor der Lösung« und einer möglichen retrospektiven Ohnmacht »nach der Lösung«. Die gefundene Lösung als solche steht aber nicht zur Disposition. Deshalb sollte man sich den genannten Prozessverlauf nicht zu sehr zu Gemüte führen, denn es könnte sein, dass eine solche Reflexion vom erreichten Resultat zu stark ablenkt und es damit entwertet. Aus diesem Grund ist es angezeigt, nach dem gefundenen Erkenntnisziel auf den Weg dahin »zu pfeifen«. Auch wenn es so aussieht, dass Wittgenstein hinter dem Sinn des Lebens formal eben dennoch keine »Lösung« vermutet, ist eine diesbezügliche Lösung aus materialistischer Sicht sehr wohl vorhanden. Sie ist sogar eindeutig, das heißt, sie ist auf zwei verschiedenen Denkpfeilen zu erlangen. Eagleton macht dies auf unterschiedliche Weise klar, einmal mit Hilfe des logischen Apparates von Wittgenstein, das andere Mal unter Anwendung der Marxschen Handlungsimperative.

Die *Grundfrage* nach dem Sinn des Lebens kann folgendermaßen entschieden werden: Erstens objektiv mit Wittgenstein, wonach das Problem die Lösung bereithält. »Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems.« ⁴⁹ Damit ist nicht der biologische Tod gemeint, sondern die allumfassende Erledigung gesamtgesellschaftlicher Aufgaben. Oder anders gesagt: Die Menschheit stellt sich nur diejenigen Aufgaben, die sie auch lösen kann. Oder: Der Menschheit stellen sich nur diejenigen Probleme, die sie auch lösen kann. ⁵⁰ Wo uti-

litaristische (vom Nutzen abhängende) Angelegenheiten nicht mehr den Hauptteil der schöpferischen Kräfte binden, wird ihre heutige Selbstverständlichkeit von denen der Fürsorge und uneigennützigem Anerkennung abgelöst. Dazu bedarf es zweifellos und zweitens einer Handlungsoption, die für Eagleton »eine bestimmte Art zu leben« im Hier und Jetzt ist. Danach ist der Sinn des Lebens »nichts vom Leben Losgelöstes, sondern das, was das Leben lebenswert macht – das heißt eine bestimmte Qualität, Tiefe, Fülle und Intensität des Lebens. In diesem Sinne ist der Sinn des Lebens das Leben selbst, auf eine bestimmte Weise betrachtet.«⁵¹

Objektive Aufgabenstellung und Lebensführung sind somit untrennbar miteinander verbunden und nichts verdeutlicht ihre symbiotische Beziehung besser als die konstitutionelle Frage, die Ernst Bloch einem russischen Roman zur Revolution von 1905 entnommen hat: »Weshalb soll ich mich aufhängen lassen, damit die Arbeiter des 32. Jahrhunderts keinen Mangel an Nahrung und Geschlechtsgenüssen haben?« Bloch fragt außerdem an: »Als Reich der Freiheit jenseits aller Entfremdung, als erhoffbares Einigsein können der Menschen mit sich und ihrer Welt, – doch wessen Leben paßt gerade dann, bei der Kürze unseres Lebens, in solch mächtige Umfänge, Inhalte hinein?«⁵²

Diese Fragen sind vernünftige Fragen, die, abzüglich des Aufhängens, das niemals für positive Sinngebung relevant sein kann, ihre produktiven Antworten bereits in sich tragen. Der Kampf für eine gerechte Gesellschaftsordnung gilt natürlich auch dem 32. Jahrhundert und gleichermaßen der Selbstverwirklichung von Menschen der Gegenwart. Insoweit ist die Kürze des individuell tätigen Lebens kleinstmöglicher, aber nichtsdestotrotz unverzichtbarer Bestandteil der Menschwerdung des Menschen überhaupt.

Der Rückzieher, den Terry Eagleton ganz am Schluss von »Der Sinn des Lebens« macht, ist dann wieder eher unbefriedigend. Er hält die von ihm aufgeworfene Frage für unbeantwortet, sieht das als Kennzeichen einer Gesellschaft, die unfähig ist, »selbst in lebenswichtigen Grundfragen Einigkeit zu erzielen«, und plädiert für die Fortführung des engagierten Streits.⁵³ Bloß wo soll das hinführen? Wenn es nicht zum Abfassen von »Der Sinn des Lebens 2-5« führen soll, dann müssen wir irgendwann die

Grundfrage letztlich auch *beantworten*. Eagletons Wittgenstein-Kommentar hat es zumindest dahin gebracht, den logisch-kritischen Rationalismus als ergänzenden Baustein des dialektischen Materialismus zu begreifen.

Philosophie wird aufgehoben und verwirklicht, wenn auch das Erbe Wittgensteins im Festhalten an Begriffen wie »wahr«, »falsch« und »Wirklichkeit« berücksichtigt wird, das uns helfen kann, die notwendige Restitution der Vernunft zu bewerkstelligen.⁵⁴

V. Zizeks Farce

Der jugoslawische Philosoph Slavoj Zizek ist der mit Abstand produktivste Denker der Gegenwart. Im Jahresrhythmus erscheinen inzwischen mindestens zwei Bücher, und der verwunderte Leser fragt sich zunehmend, was Zizek eigentlich macht, wenn er nicht schreibt.

Durch das Privileg eines Dauerforschungsauftrages an seiner Heimatuniversität in Ljubljana ist es ihm möglich, den Ausstoß an Publikationen in einer solchen Dichte hervorzubringen. Er selbst umreißt die Ursache seiner Werksucht mit den Worten: »Der Idiot, für den ich ein theoretisches Argument so klar wie möglich zu formulieren versuche, bin letzten Endes ich selbst.«⁵⁵ Wobei hier die Betonung auf dem Verb »versuchen« liegen sollte, denn Zizeks Floskeln, Sprünge und Drehungen sind in den meisten Fällen kaum klarer als die komplexen Gegenstände, die er analysiert. Nach einer ungeschriebenen Regel des Gesetzes der Serie war es in den letzten Jahren so, dass eine wichtige Arbeit eine weniger wichtige ablöste. Das bereits weiter oben erwähnte Buch »Parallaxe« gehört sicher in die zweite Kategorie. Ebenso ist Zizek ganz allgemein nicht schuldlos am Einbruch des Dekonstruktivismus in die emanzipatorische Debattenkultur, war er es doch, der den unsäglichen »Postismus« mit seinem albernen Neologismus vom »Postmarxismus« erst hoffähig machte, auch wenn er heute erklärt, gegen die »post-whatever-you-want-dynamic« zu polemisieren.⁵⁶

Für unseren Zusammenhang sind als Ausgangspunkt zunächst die philosophischen Kriterien bedeutsam, die seinen Studien zur unmittelbaren Objektivierung politischen Verhaltens zugrunde liegen. In »Die Tücke des Subjekts« entwickelt Zizek dabei ein neues Verständnis der Politik aus der Stimmenvertretung für all jene, die von politischen Entscheidungen per se ausgeschlossen sind. Demnach gibt es auf dem Feld praktischer Politik Regierende, Regierte und einen nie aufgehenden Rest,

der, vergleichbar den Frauen und Sklaven der Antike, stimmlos, rechtlos und vogelfrei jeder politischen Willkür im Rahmen moderner Regierungsgewalt ausgesetzt ist. Es reicht demzufolge heute auch nicht mehr, gegen gewisse politische Auswüchse, Strategien und Beschlüsse lauten Protest auszudrücken, wenn man nicht berücksichtigt, dass die politische Ebene der Regierungskasten von einem Verwaltungsdenken durchsetzt ist, das die öffentliche Aushandlung sozialer Probleme auf Machbarkeitsgesten reduziert hat, die gerade den Status der Ausgeschlossenen so belassen wollen, wie er ist.

Das Hauptmerkmal gegenwärtiger spätimperialistischer Politik ist nicht so sehr die »gewöhnliche« Tatsache, dass Mandatsträger Wirtschaftsinteressen realisieren, sondern dass die politischen Verfahren korrumpiert sind. Sie sind es weniger im Sinne der Käuflichkeit, sondern im Sinne der bewussten Verhinderung politischer Radikalität zu Gunsten der einfachen Aufrechterhaltung der Ordnung. So wird im Endeffekt der Schein von Politik zur Un-Politik in dem Bestreben der Ordnungsmacht, eine metaphorische Verallgemeinerung des Protests gegen die Ordnung selbst (Rücktritt der Regierung, Enteignung der Konzerne) zu zerstückeln (Lohnerhöhungen, Steuersenkungen) und vom Allgemeininteresse abzuspalten (z.B. nur für die Fluglotsen) – einem Allgemeininteresse, das auch die Ausgeschlossenen (Arbeitslose, Immigranten, Alleinerziehende, Rentner, Behinderte, Kinder) mit einbeziehen würde.⁵⁷

Von hier aus ist der Schritt zu Lenin nicht weit, jedenfalls dann nicht, wenn man dem Staat triftig einen Klassencharakter zuweist (was man mit augenfälligem Recht tun sollte). Insoweit der elementare Wille spätimperialistischer Staatsführung darin bestehen muss, die eigene Ordnung zu zementieren sowie die Gegenkraft zu parzellieren und zu neutralisieren, soweit ist auch nahe liegend, dass nur eine zentral organisierte Gegenbewegung wirklich Aussicht darauf hätte, dem Kapital die Herrschaft ganz und dauerhaft zu entreißen. Das schnellste Mittel dafür ist die Revolution, die sowohl vom sog. Reifegrad subjektiver Bedingungen als auch vom Zeitfaktor entkoppelt werden muss, um überhaupt in die Erfolgsspur zu kommen. Eine Revolution nimmt genau dann die Form einer wahren Gesellschaftsverän-

derung an, wenn dem Drängen des Augenblicks im Moment der Paralyse der Herrschaft ein politisches Profil gegeben wird, das sich im Übrigen gegen die unvermeidliche Rückkehr der Konterrevolution zu verteidigen weiß. Das bedeutet, dass eine Revolution sich sozusagen zweimal ereignen muss, als Ergreifen der Staatsmacht *und* als Gebrauch der Staatsmacht.⁵⁸ Sie wird außerdem danach beurteilt werden, inwieweit sie den vormals Ausgeschlossenen spürbar eine politische Beteiligung und eine soziale Aufwertung zukommen lässt.

Unterhalb der Stufe der Revolution, die ja ihrem Begriff nach eine explosive, autoritäre, stoßweise und zudem eher seltene politische Äußerung ist, tobt ein permanenter Stellungskrieg um die Hegemonie innerhalb staatlicher Strukturen und um die Rolle des Staates für das gesellschaftliche Emanzipationspotential insgesamt. Was den Staat als solchen betrifft – ich wiederhole mich hier –, wird es sich als notwendig erweisen, seine Lenkungs- und Steuerungsinstrumentarien für die Überwindung der Kapitalherrschaft zu gebrauchen. Nur der Staat bietet das strukturierte politische Feld, auf dem sich emanzipatorische Bewegungen artikulieren können. Es war einer der größten Trugschlüsse in der Geschichte der traditionellen Arbeiterbewegung, die Gesellschaft gegen den Staat ausspielen zu wollen, und was zu Lenins Zeiten der Anarchosyndikalismus mit seinen Terrorexerziten war, ist heute das Raunen der Bewegungsmelder im Multitude-Jargon.

Im hegemonialen Konflikt der Gegenwart ist die Unterminierung der Norm spätimperialistischer Ordnungsfunktionen von ausschlaggebender Bedeutung. Das setzt allerdings voraus, dass der alten Ordnung auch im wahrsten Sinne des Wortes *ordnungsgemäß* Paroli geboten werden kann. Zizek bekräftigt diesen Anspruch, wenn er schreibt:

»Die entscheidende ›leninistische‹ Lehre heute lautet folglich: Politik ohne die organisatorische Form der Partei ist Politik ohne Politik, so dass die Antwort auf diejenigen, die einfach nur die ›neuen sozialen Bewegungen‹ wollen (übrigens handelt es sich um eine durchaus zutreffende Bezeichnung), dieselbe ist wie diejenige der Jakobiner auf die girondinschen Kompromissler. Die Blockade, mit der wir es heute zu tun haben, besteht darin, dass es zwei Mög-

lichkeiten für soziopolitisches Engagement gibt. Entweder man spielt das Spiel des Systems und lässt sich auf den ›langen Marsch durch die Institutionen‹ ein, oder man engagiert sich in neuen sozialen Bewegungen, vom Feminismus über den Umweltschutz zum Antirassismus. Aber [...] die Begrenztheit dieser Bewegungen besteht darin, dass sie nicht politisch im Sinne des allgemeinen Singulären, sondern ›Einthemenbewegungen‹ sind, denen die Dimension der Allgemeinheit fehlt, d. h., sie beziehen sich nicht auf die gesellschaftliche Totalität.«⁵⁹

Die Lage, in der wir uns befinden, kann somit als Auseinandersetzung zwischen Konkursverwaltern und Bewegungstherapeuten beschrieben werden. Im »günstigsten« Fall endet das Duell mit einem Patt, und alles läuft so weiter wie bisher. Es darf jedoch dreimal geraten werden, wer aus diesen Scharmützeln als Sieger vom Platz geht, allerdings müssten die erzielten Tore oder Punkte dann mit einem Minus vor dem Komma verbucht werden.

Vielleicht soweit in gebotener Kürze der Stand von Zizeks politischer Philosophie bis zu seinen beiden bislang letzten Veröffentlichungen. 2008 und 2009 sind von ihm die Bücher »In Defense of Lost Causes« und »First as Tragedy, Then as Farce« erschienen, das erste gewissermaßen eine Summe seines Denkens, das zweite eine politische Programmschrift. Zur Verteidigung verlorener Dinge/Sachen/Gründe setzt Zizek an, um nachzuweisen, dass eine globale Emanzipation der Gesellschaft eben doch möglich ist, wenn sich der radikale Impuls des Vor-Denkens in eine vernunftgeleitete Praxis übersetzen lassen könnte.⁶⁰

Zu diesem Zweck unternimmt er eine *tour de force*, die alle seine gedanklichen Anschlüsse bündelt und in einer Dreiteilung über den Stand der Dinge, die Lehren aus der Geschichte und die für ihn notwendigen Handlungsmaßnahmen zusammenfasst. Hierbei wiederholt sich vieles, was sich anderenorts im Einzelnen schon besser ausgeführt findet, und anderes wiederum lässt sich überhaupt nicht in das von Zizek erwünschte Planetarium des Willens zur fortschrittlichen Veränderung der Verhältnisse einpassen (vor allem Heidegger nicht).⁶¹

Ich möchte an dieser Stelle deshalb lediglich auf zwei Punkte eingehen, die mir wesentlich erscheinen und die für Zizek

eine Form der vorbereitenden Selbstverständigung darstellen, wie sich die nächsten Schritte des Denkens gestalten müssten.

Punkt eins: Auffällig ist zunächst, dass sich die philosophische Referenzgröße Zizeks verschoben hat. Nicht mehr die Psychoanalyse von Jacques Lacan steht im Zentrum der Diskussion (selbst wenn sie präsent bleibt), sondern die kommunistische Ontologie von Alain Badiou. Von Badiou (dem die Arbeit auch gewidmet ist) übernimmt Zizek aus dessen »Logiken der Welten« (2006) die vier historischen Voraussetzungen der ewigen Idee revolutionärer Gerechtigkeit, die trotz aller Verwerfungen der Geschichte für den Prozess des Übergangs zur emanzipatorischen Gesellschaft von elementarem Gewicht sind. Diese vier Voraussetzungen lauten: erstens Voluntarismus (die subjektive Komponente, wonach der revolutionäre Wille Berge versetzen kann), zweitens disziplinierter Terror (um die Feinde der Gleichheit auszuschalten), drittens gleiches Recht für alle und viertens Vertrauen in die Menschen.⁶² Die Voraussetzungen eins (Lenin), drei (Robespierre) und vier (Mao) dürften bei aller Problemhaftung realistischerweise im Grundsatz akzeptabel sein: Die Bolschewiki kamen nur durch die leidenschaftliche Ergreifung der einmaligen Gelegenheit im Russland des Jahres 1917 an die Macht. Robespierre dampfte in der französischen Revolution alle alten Standesunterschiede ein, und Maos Sieg nach dem »Langen Marsch« in China wäre ohne Unterstützung der Bauern nicht möglich gewesen. Sofern man nicht möchte, dass die Kapitalherrschaft das letzte Wort der Weltgeschichte ist, sollte man sich an diesen historischen Erfahrungen orientieren.

Naturgemäß muss aber das Plädoyer für den Terror den stärksten Widerspruch hervorrufen. Allerdings meinen weder Badiou noch Zizek hier einen Aufruf zur physischen Vernichtung. Sie deklarieren damit auch keine Willkürakte oder die nihilistische Version revolutionärer Dämonenanbetung wie bei Dostojewski, wo von absoluter Freiheit ausgegangen wird, um in absoluter Tyrannei zu enden. Zizek wendet deshalb ausgiebig viel Kraft dafür auf, um darzulegen, welche historischen Gründe zum revolutionären Terror geführt haben und wie dessen Resultate einzuordnen sind.⁶³ Es kann natürlich nicht um die rein abstrakte Rechtfertigung einer Opferung gehen. Es

geht vielmehr darum, der systematischen und strukturellen Gewalt der alten Ordnungen die Heftigkeit ihrer Brutalitäten als Spiegel entgegenzuhalten. Das direkte Elend der ursprünglichen kapitalistischen Akkumulation sowie das unendliche Elend der Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft in der modernen Industrie haben soviel Schuld angehäuft, woraufhin dem letzten Terrorakt eine kathartische Wirkung zugeschrieben wird, um den Rest zu sühnen.⁶⁴ Anders gesagt: Der politische Terror von den Jakobinern bis zu Mao erscheint als groß angelegte Rebellion gegen die Macht der Produktion und hat so sein Motiv in der Rückführung des Gewaltaspekts auf das politische Terrain.⁶⁵

Punkt zwei: Aber was wäre mit dieser Erkenntnis gewonnen? Darin eingeschlossen ist auch der Stalinismus. Es mag verständlich sein, die politische Gewalt gegen die ökonomische in Stellung zu bringen. Und was sich in den Interventionskriegen gegen die junge Sowjetmacht 1918 bis 1920 abspielte, kann immer noch als bedauerliche Geburtswehe des neuen Zeitalters interpretiert werden. Welche Position nimmt jedoch der große Terror unter Stalin ein, der im Namen des Sozialismus für Außenstehende auf so hochgradig irrationalistische Weise gewirkt hat? Schließlich ist dem Kapital seine Gewaltstruktur schwerlich vorzuwerfen, dem Sozialismus aber schon, wenn er das Glück der Menschheit beschwört. Es ist hier weniger erreicht, als man glaubt, wenn man mit einigem Recht behauptet, die Maßstäbe der Beurteilung des Terrors können nicht die bürgerlichen sein. Allerdings liegt der Unterschied in der Tat in einer minimalen Differenz, nämlich in der öffentlichen Behandlung der Gewalt.

Vergegenwärtigen wir uns, wie in der stumpfen Realität des Kapitalismus mit den Geschlagenen und Geächteten umgegangen wird. Sie verschwinden aus dem Gesichtskreis der Betriebsamkeit, des öffentlichen Lebens und der Gesellschaft, bleiben aber als Parias am Leben und vegetieren ohne Stimme und Verstand irgendwo im Abseits weiter, bis sie der anonyme Tod ereilt. Der Stalinismus hat dieser strukturellen Gewalt in seiner brutalsten Fassung ihre Anonymität entrissen. Er hat mit einer »zweiten ursprünglichen Akkumulation« (Kollektivierung der

Landwirtschaft) dafür gesorgt, den Akt der Landnahme zu wiederholen, ohne sich auf eine blinde Freisetzung der Kräfte zu verlassen. Und er hat schließlich den juristischen Überbau, der den Rahmen jeder Verurteilung abgibt, als das beschrieben, was er in Wirklichkeit ist: Rechtsprechung aus Gründen der Machterhaltung. Es darf dabei nicht vergessen werden, dass der globale Kontext des stalinistischen Imperiums zu jener Zeit immerhin ein krisengeschüttelter und in sich zerrissener Kapitalismus war, der noch nicht einmal die Rudimente der Demokratie zu bewahren wusste. Zizek bezeichnet diese und andere Lehren des Stalinismus in paradoxer Form als Rettung des Humanismus der Menschheit.⁶⁶

Wie ist das zu verstehen? Man sollte festhalten, dass allein der Anteil der Sowjetunion an der Niederwerfung des Faschismus im II. Weltkrieg ein gewichtiger Beitrag zur Rettung des Humanismus war. Mit gerettet wurde freilich auch die kapitalistische Zivilisation, die sich zuvor längere Zeit nicht entscheiden konnte, ob sie mit dem oder gegen den Faschismus marschieren will. Ein ähnlicher Rettungsvorgang vollzog sich nochmals in der Kuba-Krise 1962, als Chruschtschow der Kalte Krieg zu heiß wurde und er das atomare Szenario abblasen ließ.⁶⁷

In diesem Sinne ist die humanistische Komponente klar, gemeint ist aber etwas anderes. Rettung des Humanismus heißt hier die Offenlegung des Mechanismus der Gewalt einzig mit dem Ziel, den Exzess eben jener Gewalt ein für allemal aus der politischen Praxis der Veränderungsabsicht *zu verbannen*. Eine andere Lösung kann es nicht geben. Dies erklärt zum einen die Ausführlichkeit, mit der Zizek das Thema behandelt und lässt zum anderen eine vorläufige Beantwortung der Frage zu, was damit gewonnen wäre, den politischen Terror als Rebellion gegen die Macht der Produktion zu deuten. Gewonnen wäre mit dieser Einsicht, dass auch der Exzess einer Produktion um der Produktion willen *aufzuhören hat*. Dann bekäme die politische Auseinandersetzung wieder ihr Fundament in den klaren Linien einer Grenzziehung vor der absoluten Ausuferung.

Wem diese Vorstellung zu romantisch ist, der sollte sich vor Augen führen, dass die systematische Übertretung der für die

Erlangung eines Ziels erforderlichen Maßnahmen noch in keinem geschichtlichen Fall letztlich derjenigen Sache diene, für die sie begonnen wurde.

Die Fortsetzung der Argumentation von »In Defense of Lost Causes« verheddert sich danach ein wenig in Gemeinplätzen, um bei der Abwendung der ökologischen Katastrophe zu enden. Dort schließt sich der Kreis, wonach Voluntarismus, Terror, Gleichheit und Vertrauen den Handlungskatalog dafür bilden, wie die natürliche Umwelt vor dem gesellschaftlichen Raubbau zu schützen ist. Zizek will kollektive Entscheidungen für den Umweltschutz, schonungslose Bestrafungen von Umweltsündern, Verbrauchsverzichtregeln für jeden und setzt darauf, dass die Weltbevölkerung alles dafür tun wird, um die Erde als gemeinsamen Lebensraum zu erhalten.⁶⁸ Es ist höchst merkwürdig, dass die durchaus langwierige Deduktion der historischen Voraussetzungen revolutionärer Gerechtigkeit nicht auf den Gegenstand der Überwindung des kapitalistischen Systems anhand seiner eigenen Widersprüchlichkeit angewendet wird, zumal Zizek in einem weiteren längeren Abschnitt davor eine ideengeschichtliche Krise der Hegel-Marx-Linie zur »bestimmten Negation« der Verhältnisse konstatiert hat, die erst recht auf eine Lösung der systemimmanenten Verwerfungen des Kapitals verweist.⁶⁹

Stärker auf die politischen Grundlagen der Gegenwart gerichtet ist Zizeks programmatische Abhandlung über die (erneute) Wiederholung der Geschichte als Tragödie und als Farce. Das mitunter schon leicht abgenutzte (und Hegel ergänzende) Marx-Zitat aus dem »18. Brumaire des Louis Bonaparte« ist nach Zizek ausgesprochen gut auf die beiden Schlüsselereignisse des ersten Jahrzehnts im neuen Jahrtausend zugeschnitten: Die Tragödie waren für ihn die Vorfälle am 11. September 2001 in New York, die Farce spielt sich nun seit Ausbruch der Weltwirtschaftskrise 2008 fortfolgende ab.⁷⁰

Tragisch genug waren die Anschläge auf das World-Trade-Center sicherlich, aber dafür hatte Zizek schon einmal ein etwas besseres Bild. In seinem Lenin-Buch parallelisierte er den 11. September 2001 mit den Auswirkungen des XX. Parteitag der KPdSU von 1956 und bezeichnete den traumatischen Effekt

des einen wie des anderen Ereignisses als Ende der Gewissheit der jeweils unendlich erscheinenden Machtillusion.⁷¹ Auch dieser Vergleich mag in gewisser Weise hinken, denn er unterstellt einen impliziten Geschichtsdeterminismus, der allzu leicht in eine schlichte Zusammenbruchsphantasie abgleiten kann, die den realen historischen Gegebenheiten nicht entspricht bzw. entspricht. Die Bedeutung als Symbol für das Selbstverständnis ist allerdings nicht hoch genug einzuschätzen. Der XX. Parteitag 1956 und der 11. September 2001 räumten auf der Ebene der Außenwirkung mit dem Mythos der Unbesiegbarkeit der jeweiligen Systeme auf – ein Resultat, das Stalin für die UdSSR unbedingt verhindern wollte und die US-Administration an einem entscheidenden Punkt ihrer gesellschaftlichen Entwicklung nicht mehr verhindern konnte. Die symbolische Tragödie des US-amerikanischen Traums führt Zizek zur Farcehaftigkeit der jetzigen Situation.

Diese Situation ist für ihn geprägt durch zweierlei. Auf der einen Seite ist dem Kapital die Wunschvorstellung einer ideologiefreien Welt des Überbaus, in der alle seine Entscheidungen widerspruchslös goutiert werden, entglitten. Gerade die weltweite Kampagne, seit 1990 in einem antiseptischen nachideologischen Zeitalter zu leben, ist spätestens durch die Wiederkehr der Krise endgültig absurd geworden. Daraus folgt eine erneuerte Hinwendung zur offenen Verbreitung höchst ideologischer Erklärungsmuster, wonach die Krisenprozesse als »normal« einzustufen wären und die Schuld daran auf keinen Fall dem Kapitalismus *als solchem* zu geben sei. Wesentlich für den spätimperialistischen Ordnungscharakter ist, wie es gelingen kann, die Krise zu symbolisieren, also ihre ideologische Verkaufbarkeit (im wahrsten Sinne des Wortes) zu garantieren.⁷² Dabei scheint sich im ideologischen Raum die Stärke der Kapitalherrschaft (die Erringung der Definitionshoheit durch Umdeutung) in eine spätimperialistische Schwäche zu verwandeln. Denn in der Tat ähnelt die ideologische Verteidigung der kapitalistischen Krise inzwischen derjenigen des späten Realsozialismus: Das System an sich ist und bleibt gut, nur die Ausführung für sich ist schlecht.⁷³ Diese »klassische« Form der Ableitungsideologie prägte die moralische Ausstaffierung des Kapitalismus seit jeher.

Nur ist der Unterschied zu früher der, dass sich die Versprechungen des Reichtums der Gesellschaft und ihrer Zukunft auf Grundlage des Kapitals inzwischen unter Hinweis darauf, dass alles Andere noch schlimmer ist, verflüchtigt haben. Der Kapitalherrschaft ist ideologisch ihr positiver Bezug auf sich selbst abhanden gekommen, und ihre (Nicht-)Auswahl lautet: Schlimm oder noch schlimmer.⁷⁴

Das heißt nun jedoch nicht, dass auch diese Form der Ideologie keine Wirkung mehr hätte. Ganz im Gegenteil: Bekanntermaßen sind ideologische Gegebenheiten als gesellschaftlich notwendig falsches Bewusstsein immer »*das entstellte Bewusstsein der Realitäten und als solche reelle Faktoren, die ihrerseits eine reell entstellende Wirkung ausübten*«, wobei zu bedenken ist, dass die dauerhafte Perpetuierung der wechselnden ideologischen Methoden ihre faktische Materialisierung und damit ihre Verschmelzung mit der gesellschaftlichen Realität zur Folge haben.⁷⁵

Es ist in diesem Zusammenhang außerdem an ein Lenin-Wort zur politischen Arbeit generell zu erinnern: »*Aber es kommt gerade darauf an, dass man das, was für uns überlebt ist, nicht als überlebt für die Klasse, als überlebt für die Massen ansieht.*«⁷⁶ Insofern ist jede Ideologiekritik, die sich mit den Grundfesten der Verschleierung der Kapitalherrschaft beschäftigt, nützlich, hilfreich und begrüßenswert. In Anbetracht der unermesslichen Schwierigkeiten, die es im Alltagsleben gibt, die ideologischen Anrufungen des Kapitals zu durchschauen oder ihnen zu widerstehen, sollte man daraufhin mit eigenen, eher arroganten Zuschreibungen vorsichtig sein. Es dürfte also nicht wie bei Zizek »It's Ideology, Stupid!« lauten, sondern es müsste begreiflich gemacht werden, dass die ideologische Umrahmung die äußere Verteidigungslinie des Kapitals darstellt, der zu verfallen keineswegs »dumm« ist.⁷⁷ Nötig ist vielmehr die Bereitschaft, das erworbene Wissen um die Falschheit des dominierenden gesellschaftlichen Bewusstseins für einen durch und durch politischen Akt anwendbar zu machen.

Auf der anderen Seite diskutiert Zizek die Farce der Gegenwart unter der philosophischen Prämisse, welche er, wiederum in Anlehnung an Badiou, die kommunistische Hypothese nennt. Die kommunistische Hypothese ist für beide die unhin-

tergehbare gedankliche Substanz, mit deren Preisgabe jegliche philosophische Anstrengung überflüssig wird. Die Erwartung, eine Welt freier Individuen auf Basis der freiwilligen Anerkennung aller und in freier Entfaltung aller individuellen Möglichkeiten zu erreichen, bleibt Triebfeder und Maßstab für Vernunft und Fortschritt. Auf dem Wege einer »beginnenden Wiederholung« soll damit an dieser Stelle der Anspruch des dialektischen Materialismus zurückgekehrt sein.⁷⁸ Mit diesem Anspruch im Gepäck formuliert Zizek dann seine Kurzperspektive aktueller politischer Vorstellungen jenseits der kapitalistischen Konstitution. Dabei ist für ihn der Sozialismus als Begriff und als formationstheoretischer Übergang obsolet. In einer Zeit, in der die Kapitalherrschaft für ihre temporäre Rettung zu halbsozialistischen Maßnahmen greifen muss, kann der Sozialismus keine Alternative mehr sein. Die verschiedenen Spielarten sozialstaatlicher Regulation im 20. Jahrhundert, die alle missverständlichweise unter dem Namen Sozialismus liefen, haben weder das Ende des Kapitalismus hervorgerufen, noch seine Widersprüche beseitigt.⁷⁹ Ja, die politische Funktion der führenden Sozialstaatsparteien bestand vor allem in der Niederhaltung und Kanalisierung kommunistischer Avancen.

Aus dieser historischen Erfahrung zieht Zizek die Konsequenz, dass sich der Sozialismus im Laufe der letzten Jahrzehnte als Hindernis für die Realisierung des Kommunismus erwiesen hat. Sozialismus erscheint heute als Gegenstück zum Kommunismus, weil eben nicht die Verteilung, sondern das ganze System gerecht organisiert werden muss.⁸⁰ In einem veränderten Kontext heißt es bei Zizek sogar, dass wir nur noch vor einer tatsächlichen Alternative stehen, nämlich vor der zwischen Kommunismus und Sozialismus, wobei letzterer allein als Variante der Staatsinterventionswirtschaft mit »asiatischen Werten« (Japan im Kleinen, China im Großen) mittelfristig überlebensfähig ist.⁸¹ Der Kapitalismus als Begriff und System kommt hier schon (fast) nicht mehr vor.

Daraus ergibt sich jedoch eine grundlegende Aporie. Hatte Zizek gerade noch erklärt, warum der Sozialismus dem Kommunismus im Weg ist, identifiziert er nur eine Seite später den Hauptwiderspruch des globalen Kapitalismus als »*the gap that*

separates the Excluded from the Included«, also als Kluft zur Trennung der Ausgeschlossenen von den Integrierten (bezüglich des Zugangs zum Reichtum der Welt).⁸² Es ist unschwer zu erkennen, dass wir es hier nach der Marxschen Terminologie immer noch mit Bourgeois und Proletariern zu tun haben, deren weltweite Ausdehnung vollendet ist. Wenn es aber diesen Widerspruch noch gibt und wenn daher die Grundstruktur der politischen Artikulation der Kapitalherrschaft *dem Prinzip nach unverändert ist*, dann wirkt es sehr befremdlich, das Kapital in seiner spätimperialistischen Verfasstheit aus dem globalen Spiel heraushalten zu wollen. Žizek scheint sich dieses Problems bis zu einem gewissen Grade bewusst zu sein, denn er thematisiert die entscheidende Frage des Umschlags vom Kapitalismus zum Kommunismus anhand der Position, die Marx den »general intellect« genannt hat.

Zur Rekapitulation: Die Frontstellung zwischen Ausgeschlossenen (Proletariern) und Integrierten (Bourgeois und ihren Nutznießern) drängt zu einer politischen Lösung. Diese politische Lösung ist außerhalb des Staates nicht zu erlangen. Unklar ist, ob es ausreicht, die Spitzenbereiche des Systems der privaten Verfügungsgewalt zu entziehen, oder ob es nötig ist, den gesellschaftlichen Antagonismus in einer gesamtstaatlichen Funktionalität aufzulösen. Ein als Sozialismus verstandener Reformismus ist für die anstehenden Aufgaben offenbar unzulänglich. Wie also weiter?

Marx sah in der Entwicklung des konstanten Kapitals (Maschinerie, Automation, Technologie, Wissen) eine Tendenz am Werk, die den Prozess der Kapitalverwertung unterminiert und zerstört. Der Einsatz lebendiger Arbeitskraft gerät als Wertgröße in ein stets wachsendes Missverhältnis zum angehäuften stofflichen Reichtum bis zu einem Punkt, an dem die Arbeitszeit aufhört, profitables Wertmaß zu sein. Die Einsparung von Arbeitszeit durch Automation erreicht einen so hohen Effektivitätsstand, dass es nunmehr genügen würde, Wissen und soziale Kooperation als gemeinschaftlich organisierte Haupttriebkkräfte für die Etablierung des gesellschaftlichen Fortschritts einzusetzen. Die Ausbeutung lebendiger Arbeitskraft lohnt sich schlicht und ergreifend nicht mehr;

Wissen ist unmittelbare Produktivkraft geworden; der Produktionsprozess wird von einer »allgemeinen Wissensverwaltung« kontrolliert; die Individuen konkurrieren, wenn überhaupt, nur noch darum, wer mehr Freizeit hat.⁸³ Diese innere Schranke der Kapitalverwertung verlegt den Aktionsradius der Emanzipation auf das politische Feld, weil ökonomische Sachzwänge keine politischen Entscheidungen zu treffen vermögen, und wie angedeutet gibt es hier verschiedene Möglichkeiten. Was aber passiert, wenn das politische Feld selber eine destruktive Lösung parat hat?

Zizek vermutet, dass das Kapital seine Überlebenshoffnung in der Privatisierung des »general intellect« suchen könnte – einen solchen Trend sieht er mit weiteren Theoretikern unterschiedlichster Couleur bereits am Werk. Aus dieser Überlegung folgert er, dass eine weitergehende Profitmaximierung nicht mehr über Mehrwertaneignung zustande kommt, sondern durch den Kampf um geistiges Eigentum. Daraus wiederum wird die ebenfalls schon anderswo ausgearbeitete These, dass der Umfang sogenannter »immaterieller Arbeit« (Dienstleistungen, Wissenssteuerung etc.) sowie die Konzentration auf die kontrollierte Verfügung über den menschlichen Körper (bzw. die menschlichen Fähigkeiten) in Gestalt von Biomacht und Biopolitik (Foucault) soweit zugenommen haben, dass man von einem neuen Paradigma der gesellschaftlichen Gesamtorganisation sprechen kann. Die bislang dominierenden herkömmlichen Formen der Industrieproduktion und damit auch die entsprechenden Ausbeutungsmethoden sind überholt. Profit wird letztlich mehr und mehr durch Anmietung (rent) und Ausnutzung schöpferischer Potenziale generiert, der »general intellect« in einer direkten Art von Verkörperung enteignet.⁸⁴

Dieser Argumentationslinie liegt ein entscheidender Denkfehler zugrunde. Er betrifft den tatsächlichen Ausbreitungsgrad des »general intellect« selbst. Angenommen, die abstrakte Konstruktion des »general intellect« ist in der Tat in der gesellschaftlichen Praxis anzutreffen, dann müsste sich zumindest die Frage stellen, wieso die herkömmlichen Formen der Industrieproduktion und der Ausbeutung nicht ab-, sondern zunehmen. Außerdem müsste sich als weitere Frage anschließen, nach welchem

Realisationsprinzip die entstehenden Waren veräußert bzw. wie sie getauscht werden. Es schließt sich auch die Frage an, was eigentlich die vom »general intellect« ausgeschlossene Mehrheit (*the excluded majority* nach Zizek) so den ganzen Tag macht.⁸⁵ Und schließlich muss die Frage erlaubt sein, wo bei alledem die kommunistische Perspektive geblieben ist. Zizek und andere tun hier so, als sei die Herrschaft des »general intellect« schon verwirklicht und nur seine emanzipatorische Verfügung nicht. Deswegen erscheint auch die Lösung recht einfach – man muss jetzt lediglich das allgemeine Wissen als unmittelbare Produktivkraft tatsächlich verallgemeinern und »dem Gemeinsamen« zugänglich machen.⁸⁶

Im Gegensatz zu solchen Herleitungen möchte ich nochmals daran erinnern, dass die spätimperialistische Essenz der Kapitalherrschaft darin besteht, die eigene Ordnung aufrechtzuerhalten. Die Aufrechterhaltung ist primär politischer Natur. Weil die wesensmäßige innere Schranke der Kapitalverwertung gesetzt ist, eine »allgemeine Wissensverwaltung« unter der Oberhoheit von vergesellschaftetem Eigentum aber noch nicht in der Praxis angewendet werden kann, findet die politische Auseinandersetzung genau darüber statt, welche politischen Einflussnahmen erforderlich sind, um die alte Ordnung zu stabilisieren oder eine neue, emanzipatorische Ordnung einzurichten. Zizek hatte immerhin in seiner Lenin-Studie die zutreffende leninistische Lehre konkretisiert, wonach die Schlacht zwar um die Ökonomie geführt wird, die Intervention zur Veränderung der Verhältnisse aber eine *politische* sein muss.⁸⁷

Diese Auffassung kollidiert nun zweifelsfrei mit der phantastischen Privatisierung des »general intellect«. Denn der Leninische Lehrsatz wird augenscheinlich viel besser von den gut unterrichteten Vertretern der Kapitalherrschaft befolgt. Das von Zizek angeführte Beispiel Microsoft ist in Wahrheit ein geradezu klassischer Fall der monopolistischen Distributionssteuerung und weniger ein Anzeichen für die kontrollierte Vereinnahmung geistigen Eigentums vieler einzelner scheinautonomer Produzenten, obwohl sie das auch ist.⁸⁸

Im Kern handelt es sich aber bei der erfolgreichen Monopolbildung um eine *politisch geduldete oder geförderte* künstliche

Preisstabilität, die nicht nur die Computertechnologie durchdringt, sondern auch andere Schlüsselindustrien (Ölverarbeitung, Automobilindustrie, Pharmazie) erfasst hat. Die Profitrealisation wird also verstärkt direkt politisch garantiert und bekommt *mit ihrer politischen Form* einen systematisch politischen Charakter, weil heute die rotweißen Signalfarben der inneren Schranke des Kapitals deutlicher als je zuvor aufleuchten. Die andere Seite der Medaille ist übrigens die ebenfalls politisch umgesetzte flächendeckende Verbilligung der Arbeitskraft, soviel zur Stellung der Ausbeutungsform.

Zizek hat sicher recht damit, angesichts der klaffenden Widersprüche des Kapitals und der politischen Anstrengungen der spätimperialistischen Ordnungskräfte den Sprung zu wagen, damit wir den Sozialismus zu Gunsten des Kommunismus hinter uns lassen. Was einstmals als Übergangsperiode notwendig war, wird in der Zukunft anachronistisch und kontraproduktiv. Man darf bloß nicht vergessen, dass sich der globale Konflikt unserer Zeit nach wie vor im Rahmen der materiellen Bestimmungen des Kapitals vollzieht, so dass es töricht ist, dieselben im Vorreiterprozess des Denkens zu vernachlässigen.

Man kann Zizek weder den besten Willen noch das Gespür dafür absprechen, dass er mit seiner Arbeit den öffentlichen Gebrauch der Vernunft (nach Kant) erst einmal wiederherzustellen beabsichtigt, um von hier aus zur kommunistischen Tat zu schreiten.⁸⁹ Es ist aber nicht ausreichend, darauf zu pochen, dass sich die kommunistische Hypothese letztendlich durch die moralische Einsicht verwirklichen lässt, wonach übergreifende Solidarität allein mittels Konversion und Rekonversion zum Kommunismus hergestellt werden wird.⁹⁰ Die kommunistische Hypothese hat vielmehr nur dann ihren Sinn, wenn sie historisch und eher nicht moralisch argumentiert – für die ständig zu begründende Überzeugung, dass das Kapital der Hemmschuh des gesellschaftlichen Fortschritts ist.

Was die »beginnende Wiederholung« des dialektischen Materialismus angeht, so muss ich sagen, dass sich Zizek hier komplett selber im Weg steht. Das assoziative Denken, das eine Vielzahl fruchtbringender Thesen zutage fördert, verliert häufig in sich selbst die Orientierung, so dass die fehlende Systematik

und Stringenz dazu führen, dass man oft nicht weiß, wo Žizek eigentlich hin will. Vielleicht kann man es so formulieren: Die Farce der Gegenwart, die Žizek beschreibt und analysiert, ist zu nicht geringen Teilen seine eigene, aber es ist nicht das Schlechteste, über die Mannigfaltigkeit der Gefahren Bescheid zu wissen, die der Komplex der Kapitalherrschaft in seiner spätimperialistischen Fassung bereithält.

V./a. Existiert Badiou?

– Eine Notiz

Diese Frage ergibt sich zwingend aus der Dominanz, die Alain Badiou in den letzten Werken Zizeks einnimmt. Allerdings sollte man bei der Beantwortung nicht den Fehler begehen, die Frage rein profan zu nehmen. Es empfiehlt sich, den Gegenstand von einer objektivierten Warte aus zu betrachten.

Rein profan gesehen existiert Badiou selbstverständlich. Er ist Jahrgang 1937 und emeritierter Professor für Philosophie der Pariser »École Normale Supérieure«.

Nicht profan gesehen ist die Existenz Badiou keineswegs selbstverständlich. Wir müssen hier die »ontische« und die »ontologische« Existenz unterscheiden. Während im ersten Fall Badiou einfach nur da ist und wie jeder andere Mensch seine Auffassungen vertritt, erscheint er im zweiten Fall als jemand, der Seinsfragen methodologisch zu klären sucht. Dieser Unterschied ist bedeutsam.

Um zwischen der »ontischen« und der »ontologischen« Existenz Badiou einen Übergang herzustellen, empfiehlt es sich, den Begriff des leeren Signifikanten einzuführen. Er ist für die Seinsweise Badiou und für die Betrachtungsweise Zizeks wesentlich, denn er erfüllt für den Dialog der Philosophie eine Brückenfunktion.

Wenn Badiou erklärt: »*Das Politische irrt zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat umher. Alle möglichen Begriffe sind Metaphern für diesen Hiatus* (sinngemäß hier: Abgrund – D. K.). *Das ist nicht so wichtig.*«⁹¹

So antwortet Zizek: »*Heidegger stieß tatsächlich bei seinen Überlegungen von Sein und Zeit auf den Abgrund der radikalen Subjektivität, der sich in Kants transzendentaler Einbildungskraft schon andeutete. Und er trat vor diesem Abgrund in sein Denken der Seinsgeschichtlichkeit zurück.*«⁹²

Das könnte wichtig sein, vielleicht auch nicht. Immerhin genügt die synthetische Existenz Badiou als leerer Signifikant für Zizeks Anschlüsse. Badiou ist Füll- und Wunderhorn, Gesprächspartner, Medium, Trichter und Ventil in einem. Sein philosophisches Zentrum ist leer und bietet sich gerade deswegen hervorragend für den Disput Zizeks mit sich selbst an. Auf die christologischen Gemeinsamkeiten habe ich schon hingewiesen.⁹³ Und sofern die kommunistische Hypothese in der Tat zentral für das Denken in Begriffen ist, so wäre es hinreißend zu erfahren, wie sich das Duo Badiou/Zizek hier eine Transformation in die Politik vorstellt, wenn der Kommunismus über die bloße »Idee« hinaus praxisrelevant sein soll.⁹⁴ Jedenfalls ist die übereinstimmende geistige Paarbildung schon einmal journalistisch beglaubigt worden.⁹⁵

(Man könnte sich im Übrigen die Mühe machen, den rätselhaften Dialog der kaum zusammenhängenden Philosopheme logisch aufzulösen. Dann würde aber schnell erkennbar werden, wie wenig hilfreich ein Ergründen des Ganzen wäre. Ein konsequenter Versuch in dieser Richtung müsste folgendermaßen aussehen:

Das Politische ist eine Fiktion, die seit der »Rechtswendung« des Hegemoniekonzepts Antonio Gramscis von Carl Schmitt, Heidegger und Hannah Arendt durch die politische Theorie geistert. Das Politische soll dabei der Gestaltungsraum politischen Handelns sein, der nicht in Politik übersetzt werden kann, nichtsdestotrotz aber eine politische Bedeutung besitzt (Symbolpolitik, Mythenkonstruktion, Ikonographie, Popkultur, kollektive Identitäten, Erinnerungspolitik, Meinungsbildung). Wahlweise lässt sich das Politische als Ort politischer Freiheit, Machtzentrum, Konfliktfeld oder Antagonismus beschreiben, was in dieser widersprüchlichen Bandbreite der Begriffe bereits auf die absolute Diffusion terminologischer Strenge hindeutet.⁹⁶

Es ist daher auch kein Wunder, dass der akademische Streit über die Position des Politischen uferlos ist und uferlos bleiben wird.⁹⁷ Das horizontfreie »Umherirren« zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat, von dem Badiou spricht, trifft es recht genau, ebenso seine Wertung als unwichtig.

Die Fiktion des Politischen lenkt nämlich in Wahrheit davon ab, dass die Orientierung auf den Stellungskrieg um die politische Hegemonie in der Gesellschaft nicht ohne die Perspektive einer emanzipatorischen Machtaneignung überhaupt gedacht werden kann. Man muss also »irgendwann« aus der Sphäre *des* Politischen austreten und in die Sphäre konkreter (institutioneller) Politik einsteigen. Der Staat muss als solcher »irgendwann« zur Disposition stehen, ansonsten kann man im sozialen Raum, der faktisch vor-politisch strukturiert ist, verharren, und es ändert sich nichts. Insofern ist das Denkgebäude, das sich ausschließlich von der Ausgestaltung der Fiktion des Politischen ernährt, auch blind gegenüber der spätimperialistischen Tendenz zur Un-Politik, Zizek sagt »Post-Politik«, welche die öffentliche Verhandlung sozialer Probleme zur blanken Verwaltung durch »Experten« degradiert hat. Eine solche selbst auferlegte Beschränkung auf die Vorformen der Politik zieht politischer Radikalität, um die es heute allein geht, natürlich sämtliche Zähne.

Bleibt der Heideggersche Abgrund. Es ist nicht uninteressant zu bemerken, dass sich fast alle Theoretiker des Politischen auf die Existentialontologie Heideggers berufen.⁹⁸ Die Berufung erfolgt aus denselben Gründen wie bei Heideggers Zurückschrecken vor dem Abgrund. Die letztgültige Konsequenz der Theorie, zu einem Ergebnis praktischer, unverrückbarer Fundamentierung zu gelangen, wird nicht gezogen. Wovor zurückgeschreckt wird, ist bei Heidegger die Objektivität und beim Denken *des* Politischen die Politik. Wir können die Erörterung kurz halten: Kant wies die Endstufe radikaler Subjektivität mit dem Hinweis auf die transzendente Unerkennbarkeit des »Dings an sich« zurück. Er konnte sich dies noch »leisten«, weil der Übergang zum objektiven Idealismus, der mit Hegel stattfand, noch nicht vollzogen war. Heideggers »Sein und Zeit« von 1927 sollte nun seinerseits ein vollendeter radikal-subjektivistischer Kommentar zu »Geschichte und Klassenbewußtsein« von Georg Lukács (1923) werden, scheiterte aber, weil die Begründung, die er, Heidegger, hätte liefern müssen, die gleiche gewesen wäre, wie bei Lukács: Der einzige Akteur der Weltgeschichte des Kapitalismus, der das Subjekt-Objekt-Problem als tätige

Synthese vereinigt, ist das Proletariat. Lukács war deshalb auch am besten in der Lage, den Heideggerschen Abgrund zu spezifizieren: Erstens, die »innere Endlichkeit des Menschen« verhindert nach Heidegger Objektivität. Zweitens, die daraus folgende »Geworfenheit« des Menschen in die Welt stellt diese ihm als feindlich gegenüber. Drittens, der Ausweg für das Subjekt ist nicht etwa das tätige Ergreifen der weltlichen Dinge, sondern die verinnerlichte Abschottung vom Außen, vom Großen, vom Wesentlichen.

»*Methodologie und Inhalt der Philosophie Heideggers*«, so Lukács, »drücken [...] in einer äußerst komplizierten (vor allem aber affektierten) Terminologie das Lebensgefühl des intellektuellen Philisters in einer schweren Krisenzeit aus: die Gefährdung der eigenen ›Existenz‹ so abzuwehren, daß daraus keinerlei Verpflichtung entstehe, die eigenen äußeren Lebensbedingungen zu verändern oder gar an der Veränderung der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit mitzuarbeiten. So schwer verständlich Heidegger sein mag: dies wurde aus seiner Philosophie richtig herausgelesen.«⁹⁹

»Richtig herausgelesen« wurde jene »Abgründigkeit« schließlich auch von den Theoretikern des Politischen. Sie haben den Kampf um die Totalität von Politik und Gesellschaft aufgegeben, weil sie unter den Bedingungen »postmoderner Kontingenz« (= nachmoderner Zufälligkeit in das »Dasein geworfener Existenz«) einen objektiven, emanzipatorischen Weltentwurf schlicht für unrealisierbar halten. Was ihnen einzig möglich erscheint, ist der Trippelschritt von auf Reformen hoffenden japanischen Geishas, die mit der mittelalterlichen Form ihrer eigenen Existenz unzufrieden sind, aber gleichzeitig die Progressivität der kommunistischen Perspektive verleugnen. Anders läßt sich das Folgende wohl nicht deuten: »*Das Politische – und sei es in kleinstmöglicher Dosierung – ist in der Tat überall. Doch dieses Überall, wie sofort hinzugefügt werden muss, ist ein seltsamer Ort, der niemandem je zu Gesicht kam. Die Präsenz des Politischen als ›ontologischer‹ Moment der Gründung von Gesellschaft, kann [...] nur aus der Erfahrung der Abwesenheit eines festen Grundes von Gesellschaft erschlossen werden, d.h. aus unserer Erfahrung der Unvollständigkeit des Sozialen, wie sie begrifflich vom Spiel der politischen Differenz indiziert wird. Keinem ist je ›das Politische*«

in aller Reinheit an anderer Stelle begegnet als in den Brüchen und Spalten des Sozialen, die gefüllt, ausgedehnt oder geschlossen werden von: Politik. Sofern dies dauernd geschieht, geschieht es auch im Kleinsten. Vielleicht, um eine Metapher Nietzsches aufzunehmen, der nicht nur der Philosoph des Größenwahns war, sondern auch der Philosoph der tänzerischen Leichtigkeit, kommen die großen Veränderungen auf Taubenfüßen.«¹⁰⁰ Darauf können die Autoren des Politischen lange warten. Die drei Seiten interpretatorische Korrektur zu dieser Begriffs- und Inhaltskonfusion erspare ich mir und höre hier auf.)

Ich weise nur noch darauf hin, dass bei Unterstützung einer solchen Lesart von politischer Philosophie auch Badiou's kommunistische Ontologie eher leer ist. Er möchte gesellschaftsverändernde Politik in Distanz zum Staat und ohne parteiliche Organisationsform.¹⁰¹ Das ist selbst unter den obwaltenden Umständen ein Standpunkt unterhalb eines Indikators des Machbaren.

VI. Groys' Anti-Philosophie

Im Zusammenhang mit Boris Groys muss ich als erstes eine Reminiszenz vorausschicken, die sein wohl bekanntestes Buch von 1988 über den sozialistischen Realismus der Sowjetunion betrifft.¹⁰² Ich las die Schrift erstmals 1992 als junger Student der Humboldt-Universität zu Berlin im Rahmen einer Vorlesung zur Kulturgeschichte der DDR mit begleitendem Proseminar.

Die Hauptthese von Groys, wonach der sozialistische Realismus unter Stalin eine direkte Vollendung des Anspruchs der sowjetischen Avantgarde in den 1920er Jahren gewesen sei, Kunst und Leben revolutionär zu vereinigen, leuchtete mir überhaupt nicht ein.¹⁰³ War nicht gerade das Scheitern des avantgardistischen Projekts von Malewitsch bis Majakowski der Grund dafür, dass Stalin die Lebensferne des sozialistischen Realismus ab 1934 als staatliche Kunstdoktrin installieren konnte? Gab es nicht eigentlich eine unüberbrückbare Distanz zwischen Avantgarde und sozialistischem Realismus, war der Tod der ersteren nicht Bedingung für den Aufstieg des letzteren? Wurde nicht der Wille der Avantgarde, mit Enthusiasmus die Kunst der Revolution gegen die Mittelmäßigkeit der Routine zu propagieren, eben von dieser Mittelmäßigkeit verraten und zerstört? Kurzum, die These von Groys erschien mir damals grundfalsch.

Im Nachklang der Lektüre von Groys' »kommunistischem Postskriptum« und als Vorstudie zur Diskussion über Anti-Philosophie las ich die Arbeit erneut.¹⁰⁴ Erstaunlich war für mich weniger die grundlegende Revision meines Urteils von vor beinahe zwei Jahrzehnten, sondern die eigene veränderte Interpretation des sozialistischen Realismus. Er galt mir seinerzeit, wie wohl fast allen, als das Ende der Kunst und gleichzeitig als Seismograph für die komplette Unhaltbarkeit der sowjetischen Gesellschaftsauffassung unter Stalin. Durch seine dauerhafte theoretische Gültigkeit auch nach 1953 galt er zudem als

schlecht zu widerlegende ästhetische Klammer für die Ärmlichkeit des Staatssozialismus überhaupt. Die formalen Ähnlichkeiten zur faschistischen Ästhetik taten dabei ein Übriges.¹⁰⁵ Will man aber den qualitativen Umschlag der gesellschaftlichen Situation Anfang der 1930er Jahre in der UdSSR verstehen, dann genügt diese kurz fassende Sicht auf den sozialistischen Realismus nicht mehr.

Groys identifiziert den sozialistischen Realismus nicht einfach als eine Doktrin, die rein künstlerische Fragen zu entscheiden hatte. Was hier zur Debatte stand, war die Organisation des staatssozialistischen Lebens im Umfang des gesamten Gesellschaftskörpers. Die Anforderung der Avantgarde, Kunst mit dem Leben zu verschmelzen, damit das Leben wie ein Kunstwerk der Schönheit entsprach, war mit avantgardistischen Methoden nur Forderung geblieben. Erst der sozialistische Realismus stellte sich das Ziel, das Wesen der Dinge zu formen und nicht an den Erscheinungen der Gesellschaft herumzuwerkeln.

Groys schreibt: *»Die sozrealistische Mimesis ist demnach auf das verdeckte Wesen der Dinge gerichtet, nicht auf ihre Erscheinung – insofern erinnert sie eher an den mittelalterlichen Realismus und seine Polemik gegen den Nominalismus als an den Realismus des 19. Jahrhunderts. Doch der mittelalterliche Realismus kannte kein Parteilichkeitsprinzip und verstand sich nicht als politisch richtungsweisend – selbst wenn von der Politik des Widerstands gegen teuflische Versuchungen die Rede war –; er orientierte sich an dem, was ist, am wahren Wesen der Dinge. Der Sozialistische Realismus hingegen orientiert sich an etwas, das noch nicht ist, aber geschaffen werden soll, und insofern ist er der Erbe der Avantgarde, für die das Politische und das Ästhetische ebenfalls zusammenfallen.«*

Zwei Seiten weiter heißt es: *»Die populäre Definition der Methode des Sozialistischen Realismus als ›Darstellung des Lebens in seiner revolutionären Entwicklung‹, die ›national in der Form und sozialistisch im Inhalt‹ sei und jenen Realismus des Traums meint, hinter dessen volkstümlich-nationaler Form sich der neue sozialistische Inhalt verbirgt, ist die grandiose Version einer von der Partei zu erbauenden Welt, eines durch den Willen des wahren*

Schöpfers und großen Künstlers – Stalins – zu schaffenden Gesamtkunstwerks. Realistisch zu sein, bedeutet für den Künstler in dieser Situation, die eigene Erschießung für als politisches Verbrechen gewertete Differenzen zwischen seinem persönlichen Traum und dem von Stalin zu vermeiden.»¹⁰⁶

Die gesamte Dialektik des Stalinschen Staatssozialismus bündelte sich in diesem Vorsatz der Gesellschaftslenkung – mit der realistischen Gefahr für Leib und Leben, aber auch mit der realistischen Stoßrichtung, die empirischen Tatsachen der gewaltigen und gewaltsamen Umwälzung der sozialen Konstitution in der Sowjetunion eben *nicht sogleich* zu ästhetisieren. Daraus erklärt sich einerseits das Fehlen von Kunst in der Stalinzeit nach einem modernen Verständnis aufgrund der extrem angespannten historischen Umstände vor, im und unmittelbar nach dem II. Weltkrieg.¹⁰⁷

Andererseits enthält die empirische Abstinenz des sozialistischen Realismus vom Gewaltzusammenhang der Tageskämpfe gleich eine doppelte philosophische Dimension. Sie wird einmal zur ästhetisch-politischen Vorausschau darauf, was Ernst Bloch als »Gewissen des Morgen« und »Parteilichkeit für die Zukunft« bezeichnete. Dauert die empirische Abstinenz als Vertröstung ohne nennenswerte sicht- und fühlbare Verbesserung der sozialen Lage zu lange, schlägt sie ins Gegenteil des Nihilismus um. Würde sie jedoch fruchtbar am Bewusstsein der Notwendigkeit, für die Emanzipation etwas zu tun, das Alte abzustreifen, die Entwicklung tätig zu begreifen, dann wäre sie klassisch im Sinne des Fortschritts der Menschheit. In dieser Hinsicht ist der Gedanke, der hinter dem sozialistischen Realismus steht, alles andere als lebensfern. Er ist zudem ebenfalls Bestandteil dessen, was Žižek mit der Rettung des Humanismus der Menschheit durch Stalin meinte. Žižek erblickt in der Einrichtung des sozialistischen Realismus als kultureller Konterrevolution gegen die Avantgarde nichts weniger als die politische Zurückdrehung der Anwendungen, das Leben in seiner Gesamtheit der Technokratie zu unterstellen und nach Parametern der »Biomechanik« zu organisieren.

Die Überlegungen (vor allem Trotzki's), die sowjetischen Individuen (einschließlich ihrer Emotionen) in binäre Codes

einzuteilen, um deren Effizienz zu erhöhen, war bereits auf dem Höhepunkt der ersten Realisierungsabsicht Mitte der 1920er Jahre in der Sowjetunion durchaus terroristisch – und ist es heute in Gestalt der angestrebten kapitalistischen Enteignung natürlichen Erbgutes mit Hilfe einer neurobiologischen Wissenshybris nicht minder. Was Stalin einfach erkannt hatte, war die Überlegenheit der Argumentation einer ethisch motivierten »überzeitlichen« klassischen Kunst gegenüber den schrillen Propagandatönen der Avantgarde, als sich die gesellschaftliche Basis in der konkreten Gegenwart von damals in einer hoffnungslos antiästhetischen Situation befand.¹⁰⁸

Als nächstes ist darauf zu verweisen, dass es u.a. genau diese antiästhetische Situation war, die in der UdSSR unter Stalin dazu führte, den ersten Schritt zur Realisation der Utopie des Kommunismus zu wagen. In »Das kommunistische Postskriptum« hat Groys in knapper Form versucht, die staatsphilosophische Idee des Sowjetsystems in ihrer ganzen Tragweite ernst zu nehmen. Diese Untersuchung ist trotz ihrer Umwege als ein seltener Glücksfall für die systematische Restitution des dialektischen Materialismus zu betrachten, weil sie sein zentrales Gesetz, das Denken von der Einheit und dem Widerstreit der Gegensätze, wieder in den Mittelpunkt der Philosophie gerückt hat, das überdies in der Sowjetunion schon in groben Zügen an der Macht war.¹⁰⁹

Auf alle Aspekte der daraus folgenden philosophischen Konsequenzen für die Zukunft kann an dieser Stelle leider nicht eingegangen werden. Ich muss mich auf zwei Bereiche beschränken, die den paradoxen Übergang zur Prognostizierung eines antiphilosophischen Denkens beschreiben: die Evidenz der notwendigen Verwirklichung von Philosophie und die politischen Eingriffsmöglichkeiten derselben.

Auch wenn Groys theoretisch etwas unscharf die sowjetische Gesellschaft bereits als kommunistische beschreibt, so bleibt doch festzuhalten, dass im Staatssozialismus der UdSSR die politische Vernunft auf Basis der dialektischen Vernunft ihrer objektiven Verwirklichung näher war als in irgendeiner anderen bisherigen Gesellschaft. Er formuliert das so: »*Historisch ist die Sowjetunion in der Realisierung des kommunistischen Projekts so*

weit gegangen wie keine andere Gesellschaft zuvor. Während der 30er Jahre war jede Art des privaten Eigentums endgültig abgeschafft. Dadurch hat die politische Führung die Möglichkeit bekommen, Entscheidungen zu treffen, die von partikularen ökonomischen Interessen unabhängig waren. Nicht dass diese Interessen unterdrückt worden wären – es gab sie einfach nicht mehr. Jeder Bürger der Sowjetunion arbeitete als Angestellter für den sowjetischen Staat, lebte in einer Wohnung, die dem Staat gehörte, kaufte in den staatlichen Geschäften und fuhr mit Hilfe des staatlichen Transports durch Staatsgebiet.¹¹⁰ Welche ökonomischen Interessen konnte dieser Bürger haben? Nur das Interesse, dass es dem Staat besser geht, damit der Bürger von diesem Staat – egal ob legal oder illegal, durch Arbeit oder Korruption – besser profitieren könne. In der Sowjetunion herrschte somit die fundamentale Identität zwischen privatem und öffentlichem Interesse. Der einzige äußere Zwang war militärischer Art: Die Sowjetunion musste sich vor ihren äußeren Feinden schützen. Allerdings wurde schon in den 60er Jahren das Militärpotential des Landes so groß, daß ein kriegerischer Angriff von außen als höchst unwahrscheinlich eingestuft werden konnte. Die sowjetische Führung stand seitdem in keinem ›objektiven‹ Konflikt, sie hatte keine innere Opposition, und sie wurde auch keinen äußeren Zwängen unterworfen, die ihre Verwaltungsmacht im Lande begrenzen konnten. Somit konnte sie es sich erlauben, bei ihren praktischen Entscheidungen sich allein von ihrer eigenen politischen Vernunft, von ihren eigenen inneren Überzeugungen leiten zu lassen. Ihre politische Vernunft, da sie die dialektische Vernunft war, hat die sowjetische Führung freilich dazu gebracht, den Kommunismus (richtig: Staatssozialismus – D. K.) aus eigener freier Entscheidung abzuschaffen.«¹¹¹

Zur Abschaffungstheze komme ich gleich.

Hier ist entscheidend festzustellen, dass es sich beim sowjetischen System um einen revolutionären Vorgriff in der Veränderung der dominierenden Ordnungsgewalt gehandelt hat: Die Partikularinteressen der Ökonomie wurden dem staatlichen Gesamtinteresse der Politik, verstanden als Verwaltung von Sachen, und zwar einen jeden interessierende Sachen (Erziehung, Bildung, Gesundheit, Kultur) unterworfen. Man kann die revolutionäre Perspektive daran erkennen, wie im Vergleich

zum Kapitalismus die Alphabetisierungsrate aussah, welche Priorität die Kindererziehung hatte und wie viele staatliche Subventionen in Kunst und Kultur flossen, um die Privathaushalte der einzelnen Staatsbürger von der Entgeltentrichtung an den kulturellen Sektor zu befreien.

Dieser erste Entwurf einer *durchpolitisierten Gesellschaft* verzichtete bewusst auf ein bürgerliches politisches Modell, das gekennzeichnet ist von der Streitkultur und der Kompromissfindung auf der parapolitischen Ebene der Meinungsbildung. Wo im Rahmen der Kapitalherrschaft primär dauernd über die Kosten nicht ökonomisch verwendbarer Güter gestritten wird, ist diese Frage im Kommunismus von vornherein entschieden und muss nicht mehr verhandelt werden: Güter, die alle angehen, sind auch allen zur Verfügung zu stellen – koste es, was es wolle. Das geht natürlich zu Lasten der Effizienz, aber es ist inkalkuliert.

Insofern kann auch nicht gesagt werden, dass der Staatssozialismus ökonomisch gescheitert ist, denn die Leitungsinstanz der Gesellschaft war nicht der Markt, sondern die Politik, zudem interpretiert als Herrschaft der Philosophie, die jedes Individuum von Staats wegen verpflichtete, in Kategorien des Widerspruchs zu denken.¹¹² Eine wesentliche Erfahrung des staatssozialistischen Lebens war, die Missstände des eigenen Systems »natürlich« zu kennen, sie mitzudenken und selbst dazu beizutragen, Abhilfe zu schaffen – die Dialektik des Staatssozialismus bestand in der Zusammenführung der gegensätzlichen Slogans »Arbeite mit! Plane mit! Regiere mit!« und »Privat geht vor Katastrophe!«. Die Regierungen setzten zurecht voraus, dass beide Pole, der offizielle und der inoffizielle, in der staatssozialistischen Gesellschaft gleichermaßen präsent waren und sie daher auch gleichermaßen ihre Existenzberechtigung hatten.

Eine Gesellschaft, die auf dem Wege ist, wahrhaft politisch und zugleich philosophisch-praktisch zu sein, hat nur einen tatsächlichen Gegner: den Kontext ihrer eigenen Bedingungen. Wie weit sich auch die Werte, Einstellungen und Lebensweisen durch den Staatssozialismus verändern ließen, die äußeren Umstände ihrer Realität, der Realität des Kapitalismus, ließen sich nicht verändern. Das Denken in Widersprüchen beinhaltet

bekanntlich die identische Berücksichtigung von Projekt und Kontext, d. h. eine synthetische Vorwärtsentwicklung ist nur möglich, wenn der projektierte Gegenstand selbst zwingend negiert werden kann.

Da der Kontext des Staatssozialismus der Kapitalismus war, konnte das Resultat der Verschärfung innerer Strukturdefizite nur lauten, aus freien Stücken den Kapitalismus zeitweise wieder einzuführen.¹¹³ Dafür gab es drei Gründe.

Die vorläufige Erschöpfung der staatssozialistischen Ressourcen ließ erstens eine forcierte Produktivkraftentwicklung erforderlich werden, die sämtliche Voraussetzungen für die Verwirklichung der Philosophie materiell erneuert. Solche Überlegungen wurden bereits in den 1970er Jahren in Parteigremien und verschiedenen akademischen Instituten der staatssozialistischen Länder erörtert und ab Mitte der 1980er Jahre dann in die Tat umgesetzt. Zweitens sollte damit bewiesen werden, dass es sich bei der Abschaffung des Staatssozialismus um eine genuin politische Maßnahme handelte, die gleichfalls ihren Kontext offenlegt. Groys: *»Die Privatisierung erweist sich letztlich als ein genauso künstliches politisches Konstrukt, wie es die Verstaatlichung davor war. Der gleiche Staat, der einmal verstaatlichte, um den Kommunismus aufzubauen, privatisiert jetzt, um den Kapitalismus aufzubauen. In beiden Fällen ist das private Eigentum gleichermaßen der staatlichen Räson untergeordnet – und manifestiert sich dadurch als Artefakt, als Produkt der bewusst planenden Staatskunst.«* Und weiter: *»Somit ist die postkommunistische Lage (die Zeit nach dem Staatssozialismus – D. K.) dadurch ausgezeichnet, dass sie das Artifizielle des Kapitalismus offenbart, indem sie die Entstehung des Kapitalismus als rein politisches Projekt der gesellschaftlichen Umgestaltung und nicht als Ergebnis eines ›natürlichen‹ Prozesses der ökonomischen Entwicklung präsentiert.«*¹¹⁴

Drittens schließlich bedeutet die Selbstabschaffung des Staatssozialismus nicht mehr und nicht weniger als die Etablierung der kommunistischen Perspektive/Hypothese zur historisch gewordenen Formation. Was zu Zeiten von Marx noch das wissenschaftliche Ziel der Emanzipation war, abstrakt analysiert aus den Widersprüchen des Kapitals, wird durch die Exi-

stenz (hier trifft dieser Begriff einmal zu) des Staatssozialismus zu einem konkret realisierten Faktor der Weltgeschichte, und nicht mehr zur bloßen Utopie, relativ unabhängig von der Erscheinungsform. Der lebensbedrohliche Skandal für das Kapital ist in der Tat der Nachweis der höchst aktuellen Realisierungsmöglichkeit des Kommunismus. Er hat seine »irdische Inkarnation« in der Vorvariante des Staatssozialismus erlebt und vollendet. Damit ist die erste Phase abgeschlossen und auf höherer gesellschaftlicher Stufe »zu seiner Wiederholung freigestellt«. ¹¹⁵ Der Kapitalismus kann alles vereinnahmen, außer – den Kommunismus.

Betrachtet man die letzte Veröffentlichung zur Anti-Philosophie, so könnte man den Eindruck gewinnen, dass Groys formallogisch einfach zur Tagesordnung der bürgerlichen Philosophie zurückgekehrt ist, die auch in seinen kunst- und medienphilosophischen Arbeiten dominiert. Als Sammlung von Aufsätzen konzipiert, bündelt das Buch auf den ersten Blick die immanente philologische Deutungsleistung des Autors, die philosophiegeschichtlich bedeutsam sein mag, sich nunmehr aber zum Zukunftsanspruch des philosophischen Denkens selbst widersprüchlich verhält. ¹¹⁶ Die behandelten Philosophen sind bis auf einen (Walter Benjamin) nicht marxistisch inspiriert, hauptsächlich radikale Subjektivisten (Sören Kierkegaard, die unvermeidlichen Heidegger und Jacques Derrida) oder Vertreter einer unorthodoxen Spontanphilosophie, die dem Systemcharakter der Philosophie als Fachdisziplin gleichgültig gegenüberstehen (z. B. Theodor Lessing, Alexandre Kojève und Michail M. Bachtin).

Die Umrahmung, die diesen heterogenen Philosophenkreis zusammenhält, bildet der Begriff des Befehls. Mit Marx (obwohl der im Weiteren gar nicht mehr auftaucht) und Kierkegaard soll die Wende der Philosophie zur Anti-Philosophie eingeläutet worden sein, wonach das zentrale Medium der Liebe zur Weisheit nicht länger die Kritik, sondern der Befehl wäre.

Bei Groys heißt es also: »*Es wird befohlen, die Welt zu verändern, statt sie zu erklären. Es wird befohlen, zum Tier zu werden, statt nachzudenken. Es wird befohlen, alle philosophischen Fragen zu verbieten und über das zu schweigen, was nicht gesagt werden*

kann. Es wird befohlen, den eigenen Körper in einen Körper ohne Organe zu verwandeln und rhizomatisch, statt logisch zu denken etc. Alle diese Befehle wurden erteilt, um die Philosophie als ultimative Quelle der konsumistischen, kritischen Einstellung abzuschaffen und dadurch die Wahrheit aus ihrer Warenförmigkeit zu befreien. [...] Die Grundvoraussetzung der befehlgebenden (Anti-) Philosophie besteht nämlich darin, dass sich die Wahrheit erst zeigt, wenn der Befehl erfüllt wird: Erst muss die Welt verändert werden, dann zeigt sie sich in ihrer Wahrheit.«¹¹⁷

Im Vergleich zum Vorherigen fällt es sehr schwer, den Gedankengang zu verstehen. Der Zweifel Wittgensteins über die Grenze der Sprache ist mit der postmodernen Rhizomatik verbunden, die Stumpfheit vorphilosophischen Wissens (Stichwort: Tier) steht im Zusammenhang mit der Warenkritik, Wahrheit zeigt sich erst nach der Veränderung der Welt usw. So albern diese Konstruktion auch ist – sie speist sich doch aus einer zutreffenden Beobachtung: Die Methode der Kritik ist im Zeitalter des Spätimperialismus völlig aus der Mode. Egal, was in der einen oder anderen Version in welchem Medium auch immer zur Diskussion gestellt wird, es scheint allein um Handlungsanweisungen zu gehen. Man befolgt, gleich der Ratgeberliteratur, das Empfohlene, oder man befolgt es eben nicht. Das heißt auch, dass ein irgendwie anzulegender Maßstab für Wahrheit, philosophisch oder nicht, kaum noch aufzufinden ist. »Wenn der Text als solcher«, so Groys, »nicht mehr als Ort verstanden wird, an dem die Wahrheit erscheint, um sich dem kritischen Leser darzubieten, sondern nur als Summe von Anweisungen für einen Leser, der aufgerufen wird zu handeln statt zu denken, dann wird allein die Art und Weise relevant, auf welche der Leser diese Anweisungen in seiner Lebensführung umsetzt. Diese kann man aber nicht kritisieren, denn das Leben selbst beginnt hier als oberster Richter zu fungieren.«¹¹⁸

Der Lösungsvorschlag, den Groys hier anbietet, ist nicht schlüssig und unbefriedigend: eine »phänomenologische Reduktion«, die vom empirischen Ich abstrahiert, um zur Öffnung des Horizonts der Weltbetrachtung zu gelangen.¹¹⁹

Wir haben gesehen, dass der dialektische Materialismus das Denken als Einheit und Widerstreit der Gegensätze definiert.

Wir haben überdies gesehen, dass Denken und Handeln für die Emanzipation ebenfalls eine Einheit bilden. Unter diesen Vorzeichen ist die von Groys hier favorisierte Opposition von tätiger Handlung und Weltbetrachtung reichlich schief. Sie widerspricht natürlich auch den eigenen Reflexionen zur Macht der Philosophie im Kommunismus. Was Groys will, ist offenbar wenigstens die Rückführung des kritisch wahrnehmenden Rezipienten in die philosophische Diskussion.

Das Unternehmen ist zweifellos ehrenwert, aber selbst von seinem Standpunkt aus entweder überholt oder vergeblich. Überholt ist es, wenn wir die kommunistische Hypothese als praxisgebundene Symbiose von Sein und Bewusstsein betrachten, die der politischen Vernunft zum Durchbruch verhelfen soll. Man benötigt dann keine rein subjektiven Fragestellungen mehr, die von der Position Idealismus/Theologie/Seinsgeschichtlichkeit auf die Vergeblichkeit des emanzipatorischen Weltprojekts herabblicken.

Philosophiegeschichtliche Kenntnisnahme und die Bitte um das Aufstellen von Trennwänden, damit die Allee der Vernunft für den freien Blick verammelt bleibt, sollten demnach eigentlich streng zu unterscheiden sein. Vergeblich ist es, wenn damit gemeint wäre, im Spätimperialismus auf die Wiederherstellung der idealtypischen Denkkonstellation zu hoffen, die dem Stellenwert einer früheren philosophischen Kritik entsprechen würde. Wir haben es dabei im Verhältnis Ratgeber-Philosophie mit demselben Problem zu tun wie im Verhältnis Dekonstruktivismus-Vernunft: Die systematische Zerstörung der geordneten Gedanken im eigenen Medium macht es unmöglich, zum status quo ante zurückzukehren. Entweder man schafft es *politisch*, den philosophischen Weltbegriff mit Sinn wiederzubeleben, oder man muss akzeptieren, dass der philosophische Diskurs eine leitende Vernunft nicht länger duldet.

Zur Veranschaulichung dieser zweiten These von der Ausreibung der Vernunft aus der Philosophie bietet Groys viele erhellende Beispiele, die weit besser als über den Begriff des Befehls verallgemeinert werden können. Natürlich sind auch Befehlsgeber darunter, aber sie sind allesamt destruktiv, allen voran Derrida und Nietzsche.¹²⁰

Vielleicht kennzeichnet der Umgang mit der Vernunft in der Philosophie Kierkegaards am deutlichsten, wie sich die moderne Spaltung zwischen objektiver und subjektiver Herangehensweise an Welt, Sein und Bewusstsein darstellt, die hier in direkter Konfrontation zu Hegel ihren Anfang nahm und die bis heute anhält. Kierkegaard führte in seinen Betrachtungen die Figur des »existenziellen Sprungs« ein, die seitdem die gesamte irrationalistische Philosophie prägt. Diese Figur geht davon aus, dass es zwischen der Wahrnehmung einer These und ihrer objektiven Substanz einen kurzen Augenblick des Innehaltens gibt, der den eigenen Gedanken von der Evidenz des philosophischen Außendruckes befreit.¹²¹ Anders gesagt, für Kierkegaard kann die realistische Objektivität umgangen werden, wenn sich das Individuum vom Akt der Zustimmung zur Objektivität durch Innerlichkeit lossagt.

Diese Konstruktion muss in ihrer vollen Konsequenz durchdacht werden. Denn wenn es sich so verhielte, wäre die Erkennbarkeit der Totalität in der Tat suspendiert. Mit Recht fragt Groy, wozu der »existenzielle Sprung« überhaupt nötig ist, wenn die frühere Philosophie auch ohne diese Figur ganz gut gelebt hat.¹²²

Der Kampf gilt unzweifelhaft der Vernunft. Philosophie war seit der Antike von einem Misstrauen gegenüber Mythen, Autoritäten und Traditionen durchdrungen. Die Aufklärung versetzte daraufhin sämtlichen Ableitungen des Denkens auf über- bzw. außerweltliche Instanzen der Erkenntnis den Todesstoß. So war das Christentum in Kierkegaards Philosophie als Reaktion auf die Aufklärung bereits eher Feigenblatt als Ordnungsgröße, trotz allen Weihrauchs zwischen den Zeilen.¹²³

Mit Hilfe der nicht zu befragenden Innerlichkeit, die letzten Endes auf eine »seelische Erfüllung« der Erkenntnis hinausläuft, wird aber nun eine neue Autorität eingeführt, die, anders als der neuzeitliche Gott, einer objektiven Entwicklung folgen kann, ohne sich ihrer wissenschaftlichen Begründbarkeit aussetzen zu müssen. Galt die Evidenz der Vernunft als höchste Freiheit des Denkens, so erscheint bei Kierkegaard der radikale Zweifel an der Evidenz der Vernunft als eigene höchste Freiheit gleichsam höheren Rechts. Es ist ein generalisierter

Anschlag auf Rationalismus und Objektivität schlechthin. Der Kommentar von Groys dazu lautet: »Der Leser der Hegelschen Philosophie sollte mit voller Evidenz einsehen, dass alles, was ihn von außen bedrängt, eine objektivierte Form der inneren, logischen, vernünftigen Notwendigkeit ist, der sich der Leser – will er ein guter Philosoph sein – nicht widersetzen darf.«¹²⁴

Innerlichkeit muss jedoch weder logisch noch vernünftig sein, denn sie hat per definitionem eine »variable« Struktur, die von heute auf morgen den Standpunkt wechseln kann, wenn es der eigenen Existenz beliebt. Auf der Strecke bleibt dabei notgedrungen der Wille und die Möglichkeit, die objektive Realität als das zu begreifen, was sie ist: einziger Anschlusspunkt und Triebfeder letztgültiger Erkenntnis, den Menschen als gesellschaftliches Wesen in den vernünftigen Stand der Beherrschung seiner elementaren Geschicke zu setzen.

Es ist nicht schwer zu sehen, dass der »existenzielle Sprung« Kierkegaards der Ur-Sprung der »existenziellen Abgründigkeit« jeglicher Subjektphilosophie ist. Und dabei geht es noch nicht einmal darum, dass eine vorhandene Verinnerlichung des Denkvorgangs gezeugnet werden soll. Es geht aber darum, ob Innerlichkeit verabsolutiert wird oder nicht.

Ich möchte an dieser Stelle daran erinnern, dass Hegel das systematische Denken von Weltzusammenhängen als übergreifendes Organisationsprinzip des Seins bestimmt hat und es kein von der materiellen Realität entbundenes Bewusstsein gibt.

Auf die Subjektphilosophie gemünzt heißt das: »Denn alle Intelligibilität muß nun auf die stolze Behauptung einer autonomen Subjektivität verzichten.«¹²⁵ Wo Philosophie in ihr Gegenteil umschlägt, ist sie also von einer Verwirklichung weiter entfernt denn je und natürlich auch aller politischen Eingriffsmöglichkeiten beraubt. Wenn uns Groys das sagen wollte, dann hat er es richtig gesagt.

Trotzdem klafft zwischen dem Groys der Kommunismuskommunikation und dem der Anti-Philosophie eine kaum zu überbrückende Lücke. Sie ist offenkundig der akademischen Raison geschuldet, wonach Philosophie, den Konjunkturen folgend, als Themenladen fungiert. Insoweit muss abgewartet werden, wie Groys sich fürderhin entscheidet.

VII. Budens Übergangs»gesellschaft«

Auch dieser Abschnitt beginnt mit einer Erinnerung. In den Jahren 1986 bis 1989 wurde in der DDR das Drama »Die Übergangsgesellschaft« von Volker Braun heftig diskutiert. Kernfrage dabei war, ob der real existierende Staatssozialismus in den Farben der DDR allein als bloßer Übergang, feststehender Fixpunkt einer Verbesserung der Emanzipation oder als agonaler Verrat am Sozialismus zu bezeichnen ist. Das Stück selbst, eine delirierende Orgie des Zusammenbrechens aller Werte, irgendwo angesiedelt zwischen Tschechows »Drei Schwestern« und Nietzsches »Ecce homo«, positionierte sich eindeutig: Die DDR, in ihrer damaligen Fassung, sei Unsinn.¹²⁶

Nicht umsonst hielt deshalb Peter Hacks das Ganze für ausgemachtes Dissidentengewäch: »*Es ist ein entsetzliches Stück; das beste von der Scheiße, also das schlimmste.*«¹²⁷

Im Kontext der sich öffnenden Gesprächsatmosphäre in der DDR konnte man Brauns dramatischen Versuch aber auch anders werten: Wir, d. h. die an Marx, Engels und Lenin geschulten Abiturienten der Geburtsjahre 1968 bis 1970, bereit, das Schlechte an der DDR zu beseitigen und das Gute zu erhalten, erkannten in dem Stück eine Denkanregung dafür, dass der Kampf um die Emanzipation nie ruhen darf und jede Art von Bequemlichkeit staatlicherseits verhindert werden musste. Sollte die DDR in der Tat eine Übergangsgesellschaft sein, so wollten wir dafür sorgen, dass aus dem Übergang ein neues Fundament der Höherentwicklung erwachsen kann. Das vorläufige Ende ist bekannt.

Inzwischen ist das Thema der Übergangsgesellschaft in ganz anderen Zusammenhängen wieder relevant geworden. Zu formulieren wird sein, wie der Übergang zu einer Gesellschaft ohne Kapitalismus mit möglichst geringem Schaden sich bewerkstel-

ligen lässt und welche Vorboten heute von welchen Bedingungen dieses Übergangs zeugen. In dieser Hinsicht ist Boris Budens Studie zur »postkommunistischen« Lage als Zeitdiagnose von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Bevor ich aber in die inhaltliche Auseinandersetzung einsteigen kann, komme ich nicht umhin, noch einige grundsätzliche Bemerkungen zur Terminologie zu machen. Bei Buden wimmelt es von »Postismen«, die beim Generalbegriff »Postkommunismus« – einer doppelt falschen Konstruktion (da es bisher keinen Kommunismus gegeben hat, kann es auch keinen Nach-Kommunismus geben) – beginnen und in der Absurdität enden, Karl Marx sei aufgrund seines Desinteresses an der Religionskritik *»schon damals ein Postatheist gewesen«*.¹²⁸

Um es klar zu sagen: Sämtliche Verkleidungen der Begrifflichkeit mit der Vorsilbe »Post« vermeiden die Anstrengung des Begriffs, indem sie die gegenwärtige Ratlosigkeit mehr schlecht als recht hinter einer unzurechnungsfähigen Wissenschaftlichkeit verstecken. Anstatt im Koordinatensystem der politischen Philosophie, die nun wahrlich nicht arm an Logismen ist, nach realitätsnahen Begriffskörpern zu suchen, die unserer geistigen Situation durchaus zu entsprechen vermögen, wird eine Post-Phraseologie nach der anderen aus dem Boden gestampft, um sich nur so weit aus dem Fenster zu lehnen, dass der herrschende Diskurs nicht beschädigt wird.

Wo der konkrete Begriff fehlt, fehlt meist auch die rationale Orientierung. Im eigentlichen Sinne zielt das Präfix »Post« rein etymologisch allein auf den zeitlichen Bezug. Eine in der Regel quantitative Änderung der Empirie verführt bei Beibehaltung des vorhandenen Wortstocks zur regulativen Transformation des Begriffs. Gemeint ist zwar ein qualitativer Umschlag, aber faktisch wäre dann in diesem Fall die Präfixierung nicht mehr notwendig. Kurz gesagt: Post-Zusätze entstehen in Ermangelung der terminologischen Erfassung wirklich neuer Tatbestände, wenn sie denn vorhanden sind – ansonsten genügen nämlich ältere Begriffe, und im Abschleifen inhaltlicher Konsistenz.

Inzwischen ist der »Postismus« tatsächlich soweit, die zeitliche Ebene zu vernachlässigen und die Post-Struktur nur mehr

als semiotisches Spiel zu betreiben. Ein besonders krass blühendes Beispiel dafür liefert uns ein *Theoretiker des Politischen*, wenn er schreibt: Die »*Konzeptionalisierung kontingenter Fundamente (contingent foundations)*, von Butler als probate Alternative vorgeschlagen, könnte am treffendsten wohl als Strategie der Schwächung des ontologischen Status von Fundamenten beschrieben werden. Von Antifundamentalismus unterscheidet sich ein solcher Postfundamentalismus darin, dass nicht die Abwesenheit aller Gründe behauptet wird, sondern die Abwesenheit eines ultimativen Grundes, denn erst unter dieser Voraussetzung werden Gründe im Plural möglich.«¹²⁹ Ins Deutsche übersetzt heißt das: Die absolute Zufälligkeit menschlichen Daseins lässt sich nicht auf eine alleinige Ursache zurückführen, es gibt mehrere Ursachen, und weil es mehrere gibt, soll man auch von Gründen sprechen.

Philosophisch ist folgendes gemeint: Im Kapitalismus gibt es keine determinierende Ordnungsgewalt, die das gesamte gesellschaftliche Leben prägend durchdringt. Aus der pluralen seinsgeschichtlichen Perspektive erscheint der Antagonismus zwischen den Klassen als Konflikt von unerkennbarer Umwelt und individueller Existenz. Unter diesem Blickwinkel sind alle sozialen Verhältnisse, von der Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft bis zum defizitären Einsatz von Schiedsrichterinnen beim Männerfußball, gleichwertig. Es gibt Gründe, aber reichlich unentschieden ist, welche Gründe für jeden Einzelnen in seinem kontingenten Umfeld von Belang sind und welche nicht.

Was ist daran nun »postfundamentalistisch«? Zunächst die ablehnende »Überwindung« von »*fundamentalen, d. h. revisionsresistenten Prinzipien, Gesetzen oder objektiven Realitäten [...], die jedem sozialen oder politischen Zugriff entzogen sind*«¹³⁰. Die Behauptung vom fehlenden sozialen oder politischen Zugriff ist zwar unbewiesen, ebenso, dass die objektive Realität (seit wann gibt es mehrere?) von revisionsresistenten Prinzipien beherrscht wird (man wird im Kommunismus gemerkt haben, dass der Kapitalismus einer letztgültigen Revision unterzogen worden ist, an der Wirkungsmächtigkeit einer objektiven Realität hat sich dann allerdings nichts geändert), aber das erscheint müßig. Wichtig ist hier, dass die Leugnung der Objektivität, die übrigens selbst nicht minder »fundamentalistisch« ist, die

Dominanz der existentialontologischen Linie in der politischen Fachphilosophie von Heidegger über Foucault bis Agamben, angereichert mit Theodizeen und dekonstruktivistischen Heilslehren, auf das Eindrucksvollste bestätigt. Über andere philosophische Zugänge wird in diesen Kreisen gar nicht mehr geredet.¹³¹

Zur Erläuterung ist dann noch eine Fußnote angefügt: *»Es sollte klargestellt werden, dass das Präfix ›post‹ in Postfundamentalismus nicht auf den historisch letzten Moment in einer temporalen Sequenz referiert, sondern zur Markierung einer Differenz zu sowohl Fundamentalismus als auch Antifundamentalismus und zur Problematisierung ihres dichotomischen Verhältnisses dient. Für eine Diskussion von ›Postismen‹ vgl. Derrida 1997.«*¹³²

Auch diese sprachlich höchst gewagte Bemerkung bedarf der Übersetzung. Wenn ich mich nicht irre, soll gesagt sein, dass die Vorsilbe ein formalistisches Unterscheidungsmerkmal ist, welches Letztbegründungen und keinerlei Begründungen von den elaborierten Selbstbegründungen trennt. Es handelt sich offensichtlich um ein freies Umherschweifen in einem akademischen Paralleluniversum. Ansonsten gilt anscheinend die Arbeit mit dem Post-Präfix doch wieder als Hinweis auf die historische Abgeschlossenheit von gesellschaftlichen Prozessen (»historisch letzter Moment«), d. h. »normalerweise« ist »Postismus« nicht nur zeitlich bezogen, sondern auch geschichtsdeterministisch wirksam.

Der logische begriffliche Widerspruch, der zwischen der restriktiven Ablehnung von »letzten Gründen« und der »Offenheit« politischer sowie sozialer Entscheidungen liegt, löst sich sogleich auf, wenn wir die gesellschaftliche Praxis hinzuziehen: Dass dem Kapitalismus in der politischen Form des Spätimperialismus das Ende *seiner* Geschichte bevorsteht, ist insofern zwangsläufig von seinen Agenten begrifflich zurückzuweisen, weil die hegemoniale Ideologie aus der Aufrechterhaltung der eigenen Ordnung eine Tugend zu machen bestrebt ist, die an der Tradition klebt (Bewahrung des Wortstocks), quantitative Veränderungen bestätigt (Präfixverwendung), die Tendenz zum qualitativen Umschlag negiert und diese Negation selbst als Ende der Entwicklung setzt.¹³³

Zurück zu Buden. Angesichts der ideologiefüllten Fragwürdigkeit des instrumentellen Post-Komplexes müssen wir bei Bedarf die Begrifflichkeit der zeitdiagnostischen Beobachtungen über die bürgerliche Restitution in den vormals staatssozialistischen Gesellschaften selbst verändern. Der »Postkommunismus« ist somit eher als Rückkehr zur Bürgerlichkeit mit all ihren Verwerfungen zu verstehen, anstatt mühselig zu behaupten und zu legitimieren, dass der Marsch in die formale Demokratie ein Fortschritt ist, der auf einen (inexistenten) Kommunismus folgt. Buden fällt auf die These der sog. »Transformationsforschung« auch nicht herein, wonach die Schwierigkeiten der osteuropäischen Länder mit ihren eigenen Ordnungen eine alsbald überwundene Übergangsphase zur vollendeten Demokratie darstellen. Seine Hauptthese ist im Gegenteil die, dass die unreflektierte nationalistische Gier, der ungezügelter Antikommunismus, die Gottesfürchtigkeit und der soziale Gesamtabstieg im Osten Europas vielmehr Vorboten sind für die Tendenz zu einer allgemeinen Gesellschaftslosigkeit. Aus diesem Grund spricht Buden auch von Zonen, die, gleich dem berühmten Bild aus Andrej Tarkowskij's Film »Stalker« (UdSSR 1979), nach dem Versinken der industriellen Moderne ein Natur belassenes Nichts, Seelen ohne Sinn und den Ersatz früherer Staatlichkeit durch Bandenwesen hervorrufen, die das vorwegnehmen, was dem Westen noch bevorsteht: der Verlust des gesellschaftlichen Fundaments.¹³⁴

An dieser Stelle ist angezeigt, darauf zu verweisen, dass es der alte Scheideweg »Sozialismus oder Barbarei« ist, an dem wir erneut und in höherem Maße stehen.¹³⁵ Buden glaubt dabei implizit an die Unabwendbarkeit des Status der Gesellschaftslosigkeit, sofern es nicht gelingt, eine Alternative jenseits der Kapitalherrschaft zu entwickeln. Wie diese aussehen könnte, lässt er vorerst offen, um sie am Ende, worauf zurückzukommen sein wird, lediglich anzudeuten. Die bis dahin erstellte Zustandsbeschreibung der spätimperialistischen Komplettierung des Feldes der globalen Kapitalordnung teilt sich in die beiden Elemente der gesellschaftslosen Klassenspaltung und der Rethelogisierung des Denkens. Unter Umständen ist hierfür das Bild aus »Stalker« zu ergänzen. In der Allegorie aus einem anderen

sowjetischen Film, nämlich »Agonie« von Elem Klimow (1974, uraufgeführt 1982) über die letzten Tage der zaristischen Selbstherrschaft, wird der Zersetzungsprozess der Aristokratie im traditionellen Russland zutreffend als die stärkste Legitimation für die Revolution beschrieben. Mit der Premiere des Films Anfang der 1980er Jahre drückte der Film gleichzeitig symbolisch das Unbehagen an der Realität des Staatssozialismus aus, ohne dass aber damit der zentrale Gehalt des filmischen Inhalts vollends dahinter verschwand.

Inzwischen gilt wieder umso mehr der überblendete Gleichklang, dass der Zustand des Kapitals sich gleichermaßen in Agonie befindet wie das Zarentum vor 1917 (und eben nicht wie in der staatssozialistischen Endphase). Brauns »Übergangsgesellschaft« hatte den Staatssozialismus mit den bürgerlichen Werten aus dem Kontext seiner Bedingungen konfrontiert und daraus den Zerfall der sozialistischen Idee abgeleitet. Klimows »Agonie« behält hingegen das Potenzial des vernunftgeleiteten Fortschritts im Auge, indem er alle Gebrechen fehlgeschlagener sozialer Kohäsion auf oligarchische Ignoranz zurückführt, weshalb hier mit Macht auf eine progressive politische Lösung verwiesen wird.

Während Brauns damalige ästhetische Äußerung gegenwärtig kaum noch spielbar erscheint, erfüllt Klimows Film eine Funktion übergreifender Dialektik, die am Ziel des kommunistischen Ideals festhält und deshalb weiterhin ansehbar ist. (Man bedenke in »Agonie« die Zeichnung des Wanderpredigers und Zarengünstlings Grigori Rasputin, dessen irrationalistische Heilsversprechen deutlich als widersinnig erkennbar sind, während die fahlen Figuren der »Übergangsgesellschaft« höchstens noch in einem bürgerlichen Fortsetzungsroman wiederaufleben würden. Buden bringt zwei sehr aufschlussreiche Beispiele, wie die heutigen Rasputins mit dem gleichen irrationalistischen Stumpfsinn die Gottgegebenheit der sozialen Desintegration im früheren Jugoslawien rechtfertigen.¹³⁶)

Alles in allem ist es höchst erstaunlich, mit welcher rasanten Geschwindigkeit sich das Vertrauen in die Demokratie aufgelöst hat und wie plötzlich – nach nur beinahe einer Generation – die politische Überwindung des Kapitalismus wieder auf die Tagesordnung zurückgekehrt ist.

Eine negative Bestätigung dieser Notwendigkeit zeigt sich zweifellos in der Auflösung des gesellschaftlichen Grundes in Osteuropa. Die gesellschaftslose Klassenspaltung ist jedoch, auch wenn Buden Myriaden Umwege verfolgt, schlicht Barbarei. Wie anders als barbarisch ist zu bewerten, dass sich gerade die Position der schwächsten Mitglieder der Gesellschaft so rapide verschlechtert hat, wie es zu Zeiten des Staatssozialismus undenkbar war. Der Klassenkonflikt als solcher erfährt seine radikale Zuspitzung durch die systematische Zerstörung der Staatlichkeit und die Schaffung von Zonen des Ausschlusses.¹³⁷ Entscheidend wird sein, ob es sich dabei um einen irreversiblen Prozess handelt oder nicht. Hier ist einmal mehr von essentieller Bedeutung, wie der »Sturz des Kommunismus« ideologisch präsentiert wird.

Buden durchquert das ideologische Dickicht der Nachwirkungen des staatssozialistischen Erbes eher ahnungsvoll als konkret – und trifft damit höchstwahrscheinlich den archimedischen Punkt der geistigen Gesamtsituation. Über den Staatssozialismus wird offiziell in den schrillsten Tönen der Verachtung berichtet (vor allem in Polen, Ungarn und im Baltikum), inoffiziell kursieren aber Gespenster, Unheimlichkeiten und Gefühle darüber, dass die Restitution der Kapitalherrschaft zu einer anderen Erinnerung zwingt. Insbesondere führt dieses raunende Unvernehmen erneut zurück zur These von der Selbstab-schaffung des Staatssozialismus. Das kommt bei Buden meist in Nebenbemerkungen zum Vorschein: So arbeiteten die *»kommunistischen Apparatschiks [...] schon eifrig an dessen Untergang«*.¹³⁸ Dieses Untergangsszenario wird nachträglich unterfüttert mit einer inflationären Entleerung des Revolutionsbegriffes, *»damit niemand auf die Idee kommt, etwa eine antikapitalistische Revolution auch für demokratisch zu halten«*.¹³⁹

Im Kalten Krieg hatte es der Aufwand ideologischer Diver-sion nicht vermocht, das System zu beseitigen. *»Zum Kampf gegen die kommunistische Drohung hatte man alle politischen, ideologischen und militärischen Kräfte aufgeboden, große Staats-männer und Generäle, Philosophen und Wissenschaftler, Propa-gandisten und Spione, ohne das totalitäre Monster je wirklich ein-geschüchtert zu haben.«*¹⁴⁰

Und schließlich ist festzuhalten, dass die symptomatische Ideenlosigkeit der Wende, also nicht zu wissen, was man will, sondern nur zu artikulieren, was man nicht will, die ungefilterte objektive Funktion haben musste, prokapitalistisch zu sein. »Was jene Oppositionellen eigentlich im Sinne hatten, war weder die Gesellschaft des Realsozialismus noch die des westlichen liberal-demokratischen Kapitalismus, sondern etwas Neues, das man damals in der vagen Vorstellung von einem ›dritten Wege‹ zusammengefasst hat.«¹⁴¹

Das volle Augenmerk sollte hier auf dem Wort »vage« liegen, denn in der Tat schienen diese Überlegungen darauf zu zielen, die Effizienz des Kapitalismus und die soziale Sicherheit des Staatssozialismus zugleich geliefert zu bekommen. Ein oberflächliches Nachschlagen bei Lenin hätte allerdings schnell an den Tag gebracht, dass die ideologische Unklarheit des »dritten Weges« unter den Bedingungen des Übergangs vom Kapitalismus in eine ausbeutungsfreie Gesellschaft zwangsläufig eine Zuarbeit für das Kapital ist. Man kann über dritte, vierte und fünfte Wege erst dann reden (und zwar frei), wenn die objektiven Grundlagen der emanzipatorischen Gesellschaft wenigstens im Gerüst bereits entstanden und unwiderruflich gefestigt sind. Solange jedoch das Kapital mit seinen Themen und Verhaltensweisen die geistige Agenda beeinflusst und die politischen Verfechter des Sozialismus (bzw. auch ihre Machthaber) in diesem Kontext mitspielen, solange bleibt der von der Emanzipation ablenkende Leitfaden gesellschaftlichen Handelns in der Hand des Kapitals auch derjenige der Gesamtgesellschaft. Daran ändert selbst die beste Führungsqualität einer kommunistischen Partei wenig.

Die kommunistische Hypothese entfaltet ihre Stärke ja ausschließlich dort, wo ihr universalistischer Anspruch zur Geltung kommt. Das heißt, für jeden Kommunisten ist klar, dass politisches Engagement bedeutet, eine bessere Welt zu schaffen, »erst danach die Prosperität seiner lokalen Gemeinschaft oder das Interesse seiner partikularen – ethnischen, religiösen oder gender – Identität« im Auge zu behalten.¹⁴² Das mit Abstand wirkungsvollste Ergebnis spätimperialistischer Hegemonie besteht gerade darin, diesen universalistischen Anspruch zumindest temporär zerstört zu haben.

Die gesellschaftslose Klassenspaltung ist der unmittelbare Effekt des Verlusts der kommunistischen Perspektive, die ihrerseits der gesellschaftlichen Entwicklung ein umfassendes Ziel gegeben hatte (und natürlich weiterhin gibt). In unserer Situation der spätimperialistischen Aufrechterhaltung eigener Ordnung ist in Osteuropa der Schaden, der beim Übergang zur Gesellschaft ohne Kapitalismus eigentlich klein zu halten war, größtmöglich geworden.

Der gleiche Perspektivenverlust reicht im Prinzip als Erklärung für die Rethologisierung des Denkens aus. Buden hatte zu Recht bemerkt, dass mit der Wiederkehr Gottes als sozialer Kraft das Projekt der Aufklärung selbst bedroht ist.¹⁴³ Wo das Ziel der Emanzipation in die Reiche von Traum und Utopie verbannt wird, bricht nahezu zwangsläufig der himmlische Trost aus, was im Übrigen bei genauem Hinsehen ein denkbar schlechtes Licht auf die Heiligsprechung kapitalistisch verformter Lebensumstände wirft. Buden meint aber mehr noch, dass auch die Säkularisierung heute versagen muss, weil der Gesellschaft ihr Zentrum abhanden gekommen ist.¹⁴⁴ Man kann die Theologie nicht mehr in abseitige Sphären abschieben, weil sie als kulturelle Differenz aus jeder Ecke der Gesellschaft spricht. »Statt mit der Religion als einem gesellschaftlichen Phänomen«, so Buden, »wird die kritische Vernunft jetzt mit der Gesellschaft selbst als einem religiösen Phänomen konfrontiert.«¹⁴⁵

Für diese richtige Beobachtung ist jedoch die schlichte Begründung falsch, dass daran der fehlende Ort einer gesellschaftlichen Fundierung schuld sei. Das hierarchisierte, ausbeutende und destruktive Zentrum der Gesellschaft, das zudem höchst weltlich bleibt, ist sehr wohl noch vorhanden. Es befindet sich nur nicht dort, wo der menschliche Abrieb hinterlassen wird (hier treiben dann Budens theophanische Beispiele, der Mönch Arsenije und der Hieromönch Jovan, ihr Unwesen). Vielmehr besetzt die theologische Gesellschaftsauffassung all diejenigen sozialen Poren, aus denen die kommunistische Hypothese vertrieben worden ist: die Hinterhöfe, Favelas und niedergerissenen Fabrikhallen der Moderne.

Wenn es überhaupt ein zutreffendes Bild für die Rethologisierung des Denkens gibt, dann ist es die Figur des Neuro-

theologen.¹⁴⁶ Sie verbindet die Technikgläubigkeit mit dem technisierten Glauben. Auf unserer hohen Stufe der technologischen Entwicklung schließen sich die Gehirnforschung (ohne Bewusstsein) und die Ablage des Denkens in das Jenseits (ebenfalls ohne Bewusstsein) zusammen, um mit Hilfe vielfacher pseudowissenschaftlicher Kriterien nachzuweisen, dass sich der vertriebene Gott letztendlich als biologisches Metageschöpf erweist. Da es zur Steuerung der mittleren und unteren Ebenen der vorhandenen Gesellschaft keiner gut ausgebildeten, kultivierten und selbst denkenden Individuen mehr bedarf, genügt es, wenn in den Konzernpalästen reguliert, im Staat ausgeführt und von der Gesellschaft hingenommen wird. Denken als schwer zu überprüfender Fluss der Neuronen und Glauben als gar nicht zu überprüfende Substanz des Lebens stellen die spätimperialistische geistige Einheit dar, die vorhandene Widersprüche nivelliert und auf die negativen Folgen der gesellschaftlichen Konfliktlagen mit übersinnlichem Gleichmut reagiert. Nicht umsonst ist die weltliche Macht der Theologie der ideologische Staatsapparat par excellence im heutigen Kapitalismus, als Rahmen für die *politische Produktion* von multikulturalistischer Identitätspolitik, konservativer Verbissenheit und der Privatisierung von allem Bestehenden.¹⁴⁷

Man muss aber einen deutlichen Schritt weiter als Buden gehen. Gerade weil die Rethologisierung des Denkens zu einem Phänomen der gesamten Gesellschaft geworden ist, verlangt es umso mehr nach der Säkularisierung als Gegenkraft. Sie versagt momentan deshalb, da sie bestrebt ist, einzelne Punkte des theologischen Kosmos anzugreifen, nicht jedoch diesen selbst. Wenn nach Marx die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik ist, dann muss für die Zukunft einfach festgehalten werden, dass jede Kritik der Zustände nur dann Erfolg verspricht, wenn sie die Gesellschaft, die diese Blüten des Jammertales erzeugt, frontal attackiert. Die Rethologisierung des Denkens als phantastische Kompensation sich zuspitzender Widersprüche ist wirksam auszuhebeln allein durch den Entzug ihrer materiellen Grundlagen. Es kann gewettet werden: Je besser und gerechter sich eine Gesellschaft organisiert, desto weniger wird sie darauf angewiesen sein, Nebelwolken als Energies-

pender zu betrachten. Die retheologisierte Giftfracht unseres Zeitalters ist der Ausdruck des Unbegriffenen, dass der Stand des Geistes den Aufgaben der Zeit nicht entspricht.

Bleiben zwei Probleme: Ist die gesellschaftslose Klassenspaltung irreversibel? Und wie könnte die Alternative zur Kapitalherrschaft aussehen?

Buden tendiert im ersten Fall zur Bejahung der Irreversibilität und schaltet damit gleichzeitig eine Alternative dazu faktisch aus. Er meint, dass die systematische Vernichtung staatlicher Strukturen und die Entstehung ausschließender Zonen die Gesellschaft soweit verändern, dass von ihr nicht mehr viel übrig bleibt. Sowohl die klassischen Herrschaftsformen als auch überlieferte Gegenstrategien lösen sich auf. An ihre Stelle treten die Abflachung und Ausdünnung solidarischen Verhaltens, Rücksichtslosigkeit und Gleichgültigkeit sowie die politische Entkoppelung der sozial Schwächsten (was allerdings alles weiterhin kapitalistische Herrschaftsformen sind). Das ist Barbarei – und sichtlich keine Alternative. »Alternativlos« ist also nicht diese oder jene politische Entscheidung zur Aufrechterhaltung der spätimperialistischen Ordnung, sondern die radikale Überwindung der bestehenden Gesellschaft zu Gunsten der kommunistischen Perspektive.

Diese Hintertür lässt auch Buden erstaunlicherweise offen, wenn er mit einer Robinsonade sein Buch beendet. Ein in ein Männermagazin umgewandeltes ehemaliges Wochenjournal für die sozialistische Jugend sucht eine Titelgeschichte. Es soll sich um einen jungen Bankmanager handeln, der mit dem Flugzeug auf einer einsamen Insel abgestürzt ist und nun ums Überleben kämpfen muss – ein kapitalistischer Pawel Kortschagin.¹⁴⁸ Wie weiland im Staatssozialismus ist die junge Texterin der Fabel dazu angehalten, die Empfehlungen des (gewendeten) Chefredakteurs einzuarbeiten. Unser Held kämpft nämlich nicht mit selbstgebautem Pfeil und Bogen gegen die Natur, sondern mit Hilfe elektronischer Geräte.

Zu diesem Zwecke (und zum Zwecke der Reklame) müssen diese als Markenartikel in der Story genannt werden. Sodann wird Robinson von einem Freitag begleitet (zufällig ein Kollege aus seiner Bank), der sogar noch einen Laptop mit WLAN-

Anschluss gerettet hat, was ihn in die Lage versetzt, Hilfe zu holen und gleichzeitig Geschäfte zu tätigen. Durch Zufall erfährt er von einer globalen Finanzkrise, die all sein Vermögen in der Heimat ruiniert. Was tun?

»... machen wir aus der Insel eine Halbinsel und lassen wir die breiten Massen der Steuerzahler hin«, so der Chefredakteur. Gesagt – geschrieben – veröffentlicht – verkauft. Durch die Unterstützung der breiten Masse der Steuerzahler wird die vormals wilde Halbinsel ein Paradies des kapitalistischen Wohlstands mit parlamentarischer Demokratie, Volkssouveränität, ungehemmter (freier) Meinungsbildung, Rechtsstaat und funktionierender Zivilgesellschaft. Robinson ist Geschäftsführer, Präsident und erster Menschenfreund. Er hat es geschafft, (fast) ganz allein. Die Schriftführerin ist sehr glücklich und wird im Konzernhaus an eine lukrativere Position weiter vermittelt. Nur der Chefredakteur grummelt. Was passiert eigentlich, wenn einmal etwas schief gehen sollte? Was ist, wenn der ganze glanzvolle fetischistische Gütertrug sich nicht im Mindesten mit dem gesellschaftlich Sinnvollen messen lassen kann, wofür man eigentlich leben sollte? Dann wird, wie eine alte Bekannte aus staatssozialistischen Zeiten dem Chefredakteur zuraunt, eine Umschulung fällig, entweder zum Hausmeister *»oder lieber gleich zum Kommunisten«*.¹⁴⁹

Budens Übergangs«gesellschaft« stellt somit in vielerlei Hinsicht die Weichen für die Reise in die Zukunft. Damit der zonale Verfall, den er identifiziert und prognostiziert hat, nicht tatsächlich eine dauerhafte Einrichtung des sozialen Zusammenlebens wird, ist es notwendig, die Grundfesten des Staates wieder an der menschlichen Emanzipation auszurichten.

VIII. Fazit

»Indikatoren des Machbaren« sind philosophische Ansätze, die ein Bewusstsein, ein Gefühl oder eine Ahnung davon haben, dass die Kapitalherrschaft grundsätzlich und in ihrer gegenwärtigen politischen Form des Spätimperialismus in keiner Weise der letzte Status der Weltgeschichte ist. Sie versuchen auf verschiedenen Wegen den Widersprüchen und Defiziten der gesellschaftlichen Lage auf die Spur zu kommen und Lösungen anzubieten. Diese Lösungen erscheinen selbst als widersprüchlich: Sie sind ins Verhältnis zu setzen zum Standard des dialektischen Materialismus und überdies den materiellen Bedingungen ihrer Entstehung und ihrer wahrscheinlichen Folgen unterworfen. Sie sind dahingehend »machbar«, als sie aufzeigen, was in der Philosophie heute an emanzipatorischen Ideen möglich ist und welche politisch-praktischen Konsequenzen gezogen werden können oder auch nicht.

Alle hier behandelten Autoren erkennen die fatale Situation, in der sich der Kapitalismus befindet. Sie alle wünschen sich eine emanzipatorische Gesellschaft. Und alle bestehen auf der unverrückbaren Ordnungsgröße der Vernunft als Maßstab für die Philosophie bzw. für das kritische Denken schlechthin. Was sie fast einheitlich einschränkt, ist die Tatsache, dass sie den letzten Schritt nicht gehen, den Übergang zur Systematik des dialektischen Materialismus nicht vollziehen können oder wollen. Sei es, dass sie überwältigt sind von der Größe der existierenden Probleme und metaphorische Konstruktionen als literarische Auswege bemühen, sei es, dass sie den vorhandenen Stoff vollständig bewältigen wollen und in die prägnanten diskursiven Fallen (Dekonstruktivismus, christliche Symbolik etc.) tappen, die von der Gedankenwelt des sozialen Lebens reichhaltig bereitgestellt werden.

Insofern bleibt der dialektische Materialismus wirklich vor der Tür der Philosophie stehen. Nur: Irgendwann müssen die

letzten Fragen der Philosophie beantwortet werden. Irgendwann ist die letztgültige politische Entscheidung zu treffen, ob das Kapital mit seinen Partikulargewalten die Oberhand behalten soll oder ob es gelingt, den Fortschritt einer menschlichen Höherentwicklung als Allgemeininteresse praktisch wirksam werden zu lassen. In der Phase, *»in die wir jetzt eintreten, werden die Funktionen der Philosophie für die Ausarbeitung einer praxis-orientierten wissenschaftlichen Weltanschauung entwickelt werden müssen. Das 21. Jahrhundert steht vor der Aufgabe, den Reflexionsmodus zu bestimmen, in dem die Dialektik des Aufbaus einer neuen Gesellschaft ihrer selbst bewußt wird.«*¹⁵⁰

Diese Arbeit ist allerdings von Anderen zu leisten.¹⁵¹ Wenn überhaupt, dann müsste sich hier als nächstes eine ausführliche Darstellung der Staatsproblematik anschließen. Ausgehend vom späten Hegel, wären Lenins »Staat und Revolution« (1918), Erich Mühsams Schrift »Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat« (1932) und die »Staatstheorie« von Nicos Poulantzas (1977) daraufhin zu untersuchen, ob sie uns im Verbund mit aktuellen empirischen Daten zum Staat helfen können, diejenigen staatlichen Strukturen freizulegen, die unabdingbare Voraussetzungen für den Eintritt in die Geschichte der menschlichen Gesellschaft sind.

Anhang: Die Stellung des dialektischen Materialismus zur übrigen Gegenwartsphilosophie

Die akademische Philosophie

a) Stellung zur Ontologie

Die Ontologie war ihrer geschichtlichen Funktion nach dazu berufen, Pamphlete gegen die moderne bürgerliche Gesellschaft zu schreiben. Sie entsprach in allen Wenden des 20. Jahrhunderts ihrem verhassten Emporkömmling. Auf dem Gebiete ihrer Philosophie waren die alten Redensarten der Restaurationszeit üblich geworden. Um Sympathie zu erregen, musste die Ontologie scheinbar ihre Interessen aus dem Auge verlieren und nur im Interesse der exploitierten Arbeiterklasse ihren Anklageakt gegen die Bourgeoisie formulieren. Sie bereitete so die Genugtuung vor, Schmählieder auf ihren Herrscher singen und mehr oder minder unheilschwangere Prophezeiungen ihm ins Ohr raunen zu dürfen.

Auf diese Art entstand die Ontologie, halb Klagelied, halb Pasquill, halb Rückhall der Vergangenheit, halb Dräuen der Zukunft, mitunter die Bourgeoisie ins Herz treffend durch bitteres, geistreich zerreißendes Urteil, stets komisch wirkend durch gänzliche Unfähigkeit, den Gang der modernen Geschichte zu begreifen. Die Emanzipation schwenkten sie als Fahne in der Hand, um die Geistigen hinter sich her zu versammeln. Sooft sie ihnen aber folgten, erblickten sie auf ihrem Hintern die alten Wappen des Kapitals. Ein Großteil der französischen Philosophie, die Pragmatiker und die deutschen Philister gaben dies Schauspiel zum Besten.

Wenn die Ontologen beweisen, dass ihre Weise der Ausbeutung anders gestaltet war als die bürgerliche Ausbeutung, so vergessen sie nur, dass sie unter gänzlich verschiedenen und schon immer überlebten Umständen und Bedingungen ausbeuteten. Wenn sie nachweisen, dass unter ihrer Herrschaft nicht das moderne Proletariat existiert hat, so vergessen sie nur, dass eben die moderne Bourgeoisie ein notwendiger Sprössling ihrer Gesellschaftsordnung war. Übrigens verheimlichen sie den reaktionären Charakter ihrer Kritik so wenig, dass ihre Hauptanklage gegen die Bourgeoisie eben darin besteht, unter ihrem Regime entwickle sich eine Schicht, welche die ganze Gesellschaftsordnung in die Luft sprengen werde. Sie werfen der Bourgeoisie mehr vor, dass sie eine revolutionäre Situation, als dass sie überhaupt ein Proletariat erzeugt.

In der politischen Praxis nehmen sie daher an allen Gewaltmaßnahmen gegen die Arbeiterklasse teil, und im gewöhnlichen Leben bequemen sie sich, allen ihren aufgeblähten Redensarten zum Trotz die goldenen Äpfel aufzulesen und Treue, Liebe, Ehre mit dem Geschäft in Textilien, Fastfood und Neo-Getränken zu vertauschen. Wie der Pfaffe immer Hand in Hand ging mit dem Ontologen, so der pfäffische Sozialismus mit dem ontologischen bzw. ontischen. Nichts leichter, als dem christlichen Asketismus einen emanzipatorischen Anstrich zu geben.¹⁵² Hat das Christentum nicht auch gegen das Privateigentum, gegen die Ehe, gegen den Staat geeifert? Hat es nicht die Wohltätigkeit und das Almosen, das Zölibat und die Fleischesertötung, das Zellenleben und die Kirche an ihrer Stelle gepredigt? Der christliche Sozialismus ist nur das Weihwasser, womit der Pfaffe den Ärger des Ontologen einsegnet.

b) Stellung zur Phänomenologie

In den Ländern, wo sich die moderne Zivilisation entwickelt hat, hat sich eine Kleinbürgerschicht gebildet, die zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie schwebt und als ergänzender Teil der bürgerlichen Gesellschaft stets von Neuem sich bildet, deren Mitglieder aber beständig durch die Konkurrenz ins Proletariat hinabgeschleudert werden, ja selbst mit der Entwicklung der industriellen Automation einen Zeitpunkt herannahen

sehen, wo sie als selbständiger Teil der modernen Gesellschaft gänzlich verschwinden, und im Handel, in der Technologie, in der Industrie, in der Landwirtschaft durch Arbeitsaufseher und Domestiken ersetzt werden.

In Ländern wie in Deutschland, wo das Spießertum weit mehr als die Hälfte der Bevölkerung ausmacht, war es natürlich, dass Schriftsteller, die für das Proletariat gegen die Bourgeoisie auftraten, an ihre Kritik des Bourgeoisregimes den kleinbürgerlichen und kleinbäuerlichen Maßstab anlegten und die Partei der Arbeiter vom Standpunkt des Kleinbürgertums ergriffen. Es bildete sich so die Phänomenologie. Sloterdijk ist das Haupt dieser Literatur, nicht nur für Deutschland, sondern auch für England, Frankreich und die USA.

Die Phänomenologie zergliederte höchst scharfsinnig die Widersprüche in den modernen Produktionsverhältnissen. Sie enthüllte die gleisnerischen Beschönigungen der Ökonomen. Sie wies unwiderleglich die zerstörenden Wirkungen der Technik und der Teilung der Arbeit nach, die Konzentration der Kapitalien und des Grundbesitzes, die Überproduktion, die Krisen, den notwendigen Untergang der kleinen Bürger und Bauern, das Elend des Proletariats, die Anarchie in der Produktion, die schreienden Missverhältnisse in der Verteilung des Reichtums, den industriellen Vernichtungskrieg der Nationen untereinander, die Auflösung der alten Sitten, der alten Familienverhältnisse, der alten Nationalitäten.

Seinem positiven Gehalte nach will jedoch die Phänomenologie entweder die alten Produktions- und Verkehrsmittel erhalten und mit ihnen die alten Eigentumsverhältnisse und die alte Gesellschaft, oder sie will die modernen Produktions- und Verkehrsmittel in den Rahmen der Tradition, die von ihnen gesprengt wurde, gesprengt werden musste, gewaltsam wieder einsperren. In beiden Fällen ist sie reaktionär und utopistisch zugleich. Isolierte Erklärung und Vereinzeln, das sind ihre letzten Worte. In ihrer weiteren Entwicklung hat sich diese Richtung in einen feigen Katzenjammer verlaufen.

c) Stellung zum Dekonstruktivismus

Der Dekonstruktivismus Frankreichs, der unter dem Druck

einer herrschenden Bourgeoisie entstand und der literarische Ausdruck des Kampfes für diese Herrschaft ist, wurde eingeführt zu einer Zeit, wo die Bourgeoisie soeben ihren Kampf um die eigene Fortschrittsperspektive aufgab.

Deutsche Philosophen, Halbphilosophen und Schöngelster bemächtigten sich gierig dieser Philosophie. Als müßige Spekulation über die Verwirklichung des menschlichen Wesens mußte sie erscheinen. So hatten für die meisten Philosophen des 20. Jahrhunderts die Forderungen jeder wirklichen Revolution nur den Sinn, Forderungen der »praktischen Vernunft« im Allgemeinen zu sein, und die Willensäußerungen der Revolution bedeuteten in ihren Augen die Gesetze des reinen Willens, des Willens, wie er sein muss, des wahrhaft menschlichen Willens. Die ausschließliche Arbeit der Dekonstruktivisten bestand darin, sämtliche philosophische Ideen mit ihrem alten schlechten Gewissen in Einklang zu setzen oder vielmehr von ihrem philosophischen Standpunkte aus den Ordnungscharakter der Philosophie kaputtzumachen.

Diese Zerstörung geschah in derselben Weise, wodurch man sich überhaupt eine fremde Sache aneignet, durch die Übersetzung. Es ist bekannt, wie die Mönche Manuskripte, worauf die klassischen Werke der alten Heidenzeit verzeichnet waren, mit abgeschmackten katholischen Heiligengeschichten überschrieben. Die Dekonstruktivisten gingen umgekehrt mit der profanen Philosophie um. Sie schrieben ihren philosophischen Unsinn hinter das Original. Zum Beispiel hinter die Kritik der Geldverhältnisse schrieben sie »Axiomatik des epistemologischen Diskurses«, hinter die Kritik des Bourgeoisstaates schrieben sie »Aufhebung der Herrschaft des totalitären Theoriegebäudes« usw. Die Unterschiebung dieser philosophischen Redensarten unter jene Entwicklungen taufte sie »Grammatologie«, »Anti-Ödipus«, »Marx' Gespenster«, »Rhizom«, »metamorphologische Begründung der Emanzipation« usw.

Die Philosophie wurde so förmlich entmannt. Und da sie in der Hand des Dekonstruktivisten aufhörte, den Kampf einer Klasse gegen die andere auszudrücken, so war der Dekonstruktivist sich bewusst, die »allgemeine Einseitigkeit« überwunden, statt wahrer Bedürfnisse das Bedürfnis der Wahrheit, und statt

der Interessen des Proletariats die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt vertreten zu haben, des Menschen, der keiner Klasse, der überhaupt nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunsthimmel der Phantasie angehört. Der Dekonstruktivismus, der seine unbeholfenen Schulübungen so ernst und feierlich nahm und so marktschreierisch ausposaunte, verlor indes nach und nach seine pedantische Unschuld.

Dem Dekonstruktivismus war erwünschte Gelegenheit geboten, die überlieferten Anatheme gegen den Kommunismus, gegen den Staat, gegen Freiheit und Gleichheit zu schleudern und den Geistigen vorzupredigen, wie sie bei dieser kommunistischen Perspektive nichts zu gewinnen, vielmehr alles zu verlieren haben. Der Dekonstruktivismus vergaß rechtzeitig, dass die Kritik, deren geistloses Echo er war, die moderne bürgerliche Gesellschaft mit den entsprechenden materiellen Lebensbedingungen und der angemessenen politischen Konstitution voraussetzt. Er diente den absoluten Regierungen mit ihrem Gefolge von Pfaffen, Schulmeistern, Krautjunkern und Bürokraten als erwünschte Vogelscheuche gegen die drohend aufstrebende Emanzipation. Er bildete die süßliche Ergänzung zu den bitteren Peitschenhieben und Gewehrkugeln, womit dieselben Regierungen sämtliche Arbeiteraufstände beantworteten.

Wurde der Dekonstruktivismus dergestalt eine Waffe in der Hand der Regierungen, so vertrat er auch unmittelbar ein reaktionäres Interesse, das Interesse der geistigen Aristokratie. Ihre Erhaltung ist die Erhaltung der bestehenden Zustände. Von der praktischen und politischen Herrschaft des Kommunismus fürchtet sie den sicheren Untergang, einerseits infolge der Expropriation des Kapitals, andererseits durch das Aufkommen eines emanzipatorischen Bewusstseins. Das Gewand, gewirkt aus spekulativem Spinnweb, überstückt mit schöngeistigen Redebäumen, durchtränkt von liebeschwülem Gemütstau, dieses überschwengliche Gewand, worin die Dekonstruktivisten ihre paar knöchernen »ewigen Wahrheiten« einhüllten, vermehrte nur den Absatz ihrer Ware beim aristokratischen Publikum. Seinerseits erkannte der Dekonstruktivismus immer mehr seinen Beruf, der hochtrabende Vertreter dieser Aristokratie zu sein.

Er proklamierte die Nation als die normale Nation und den Spießbürger als den Normalmenschen. Er gab jeder Niedertracht desselben einen verborgenen, höheren, dekonstruktivistischen Sinn, worin sie ihr Gegenteil bedeutete. Er zog die letzte Konsequenz, indem er direkt gegen die »rohdestruktive« Richtung des Kommunismus auftrat und seine unparteiische Erhabenheit über alle Klassenkämpfe verkündete. Ohne Ausnahmen gehört alles, was überall von diesen Schriften zirkuliert, in den Bereich entnervender Literatur.

Der Reformismus

Ein Großteil der nichtakademischen Philosophie wünscht den sozialen Missständen abzuhelpen, um den Bestand der bürgerlichen Gesellschaft zu sichern. Es gehören hierher: Ökonomen, Philanthropen, Humanitäre, Verbesserer der Lage der arbeitenden Klassen, Wohltätigkeitsorganisierer, Abschaffer der Tierquälerei, Mäßigkeitsvereinsstifter, Winkelreformer der buntscheckigsten Art. Und auch zu ganzen Systemen ist dieser Bourgeoisozialismus ausgearbeitet worden.

Als Beispiel sei der Begriff »radikale Reformpolitik« angeführt.

Die sozialistischen Bourgeois wollen die Lebensbedingungen der modernen Gesellschaft ohne die notwendig daraus hervorgehenden Kämpfe und Gefahren. Sie wollen die bestehende Gesellschaft mit Abzug der sie revolutionierenden und sie auflösenden Elemente. Sie wollen die Bourgeoisie ohne das Proletariat. Die Bourgeoisie stellt sich die Welt, worin sie herrscht, natürlich als die beste Welt vor. Der Bourgeoisozialismus arbeitet diese tröstliche Vorstellung zu einem halben oder ganzen System aus. Wenn er das Proletariat auffordert, seine Systeme zu verwirklichen, und in das neue Babylon einzugehen, so verlangt er im Grunde nur, dass es in der jetzigen Gesellschaft stehen bleibe, aber seine gehässigen Vorstellungen von derselben abstreife.

Eine zweite, weniger systematische, nur mehr praktische Form des Sozialismus suchte der Arbeiterklasse jede revolutionäre Bewegung zu verleiden, durch den Nachweis, wie nicht

diese oder jene politische Veränderung, sondern nur eine Veränderung der materiellen Lebensverhältnisse, der ökonomischen Verhältnisse ihr von Nutzen sein könne. Unter Veränderung der materiellen Lebensverhältnisse versteht dieser Sozialismus aber keineswegs Abschaffung der bürgerlichen Produktionsverhältnisse, die nur auf revolutionärem Wege möglich ist, sondern administrative Verbesserungen, die auf dem Boden dieser Produktionsverhältnisse vor sich gehen, also an dem Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit nichts ändern, sondern im besten Fall der Bourgeoisie die Kosten ihrer Herrschaft vermindern und ihren Staatshaushalt vereinfachen.

Seinen entsprechenden Ausdruck erreicht der Bourgeoisozialismus erst da, wo er zur bloßen rednerischen Figur wird.

Freier Welthandel! Im Interesse der arbeitenden Klasse; Protektionismus und Schutzzölle! Im Interesse der arbeitenden Klasse; Kreditwesen und Zasterpfändung! Im Interesse der arbeitenden Klasse; Donnerbalken und Acryltoiletten! Im Interesse der arbeitenden Klasse; Arbeitsdienst und Zellengefängnisse! Im Interesse der arbeitenden Klasse: das sind schließlich die letzten, die einzigen ernst gemeinten Worte des Bourgeoisozialismus.

Der Sozialismus der Bourgeoisie besteht eben in der Behauptung, dass die Bourgeois Bourgeois sind – im Interesse der arbeitenden Klasse.

Utopische Entwürfe

Hier wird nicht von der Literatur geredet, die in allen großen modernen Revolutionen die Forderungen des Proletariats aussprach (Schriften Blochs etc.).

Die ersten Versuche des Proletariats, in einer Zeit allgemeiner Aufregung, in der Periode der Auflösung der kapitalistischen Gesellschaft direkt sein eigenes Klasseninteresse durchzusetzen, scheiterten notwendig an der unentwickelten Gestalt des Proletariats selbst, wie an dem mangelnden Bewusstsein über die materiellen Bedingungen seiner Befreiung, die als Produkt der bürgerlichen Epoche herangereift sind. Die revolutionäre Literatur, welche diese Bewegungen des Proletariats begleitete, ist

dem Inhalt nach notwendig reaktionär. Sie lehrt einen allgemeinen Asketismus (Adelung der Armen) und eine rohe Gleichmacherei. Die eigentlich utopischen Systeme tauchen auf in jeder unentwickelten Periode des Kampfes zwischen Proletariat und Bourgeoisie.

Die Erfinder dieser Systeme sehen zwar den Gegensatz der Klassen, wie die Wirksamkeit der auflösenden Elemente in der herrschenden Gesellschaft selbst. Aber sie erblicken auf der Seite des Proletariats keine geschichtliche Selbsttätigkeit, keine ihm eigentümliche politische Bewegung. Da die Entwicklung des Klassengegengesatzes gleichen Schritt hält mit der Entwicklung der automatisierten Industrie, finden sie ebenso wenig die materiellen Bedingungen zur Befreiung des Proletariats vor und suchen nach einer sozialen Wissenschaft, nach sozialen Gesetzen, um diese Bedingungen zu schaffen (Empirismus, Multitude usw.).

An die Stelle der gesellschaftlichen Tätigkeit muss ihre persönlich erfinderische Tätigkeit treten, an die Stelle der geschichtlichen Bedingungen der Befreiung phantastische, an die Stelle der allmählich vor sich gehenden Organisation des Proletariats zur Klasse eine eigens ausgeheckte Organisation der Gesellschaft. Die kommende Weltgeschichte löst sich für sie auf in die Propaganda und die praktische Ausführung ihrer Gesellschaftspläne. Sie sind sich zwar bewusst, in ihren Plänen hauptsächlich das Interesse der arbeitenden Klasse als der leidendsten Klasse zu vertreten. Nur unter diesem Gesichtspunkt der leidendsten Klasse existiert das Proletariat für sie.

Die unterentwickelte Form des Klassenkampfes wie ihre eigene Lebenslage bringen es aber mit sich, dass sie weit über jenen Klassengegensatz erhaben zu sein glauben. Sie wollen die Lebenslage aller Gesellschaftsmitglieder, auch der bestgestellten, verbessern. Sie appellieren daher fortwährend an die ganze Gesellschaft ohne Unterschied, ja vorzugsweise an die herrschende Klasse. Man braucht ihr System ja nur zu verstehen, um es als den bestmöglichen Plan der bestmöglichen Gesellschaft anzuerkennen. Sie verwerfen daher alle politische, namentlich alle revolutionäre Aktion, sie wollen ihr Ziel auf friedlichem Wege erreichen und versuchen, durch kleine, natür-

lich fehlschlagende Experimente, durch die Macht des Beispiels dem neuen gesellschaftlichen Evangelium Bahn zu brechen. Die phantastische Schilderung der zukünftigen Gesellschaft entspringt in einer Zeit, wo das Proletariat durchaus unentwickelt geblieben ist, also selbst zum Teil weiterhin noch phantastisch seine eigene Stellung auffasst, seinem ahnungsvollen Drängen nach einer allgemeinen Umgestaltung der Gesellschaft.

Die utopischen Entwürfe bestehen aber auch aus kritischen Elementen. Sie greifen alle Grundlagen der bestehenden Gesellschaft an. Sie haben daher höchst wertvolles Material zur Aufklärung der Arbeiter geliefert. Ihre positiven Sätze über die zukünftige Gesellschaft, zum Beispiel Aufhebung des Gegensatzes zwischen Stadt und Land, der Familie, des Privaterwerbs, der Lohnarbeit, die Verkündigung der gesellschaftlichen Harmonie, die Verwandlung des Staates in eine bloße Verwaltung der Produktion – alle diese ihre Sätze drücken bloß das Wegfallen des Klassengegengesatzes aus, der sich entwickelt und den sie nur noch in seiner gestaltlosen Unbestimmtheit kennen. Diese Sätze selbst haben daher noch einen rein utopistischen Sinn.

Die Bedeutung des kritisch-utopistischen Sozialismus und Kommunismus steht im umgekehrten Verhältnis zur geschichtlichen Entwicklung. In demselben Maße, worin der Klassenkampf sich entwickelt und gestaltet, verliert diese phantastische Erhebung über denselben, diese phantastische Bekämpfung desselben allen praktischen Wert, alle theoretische Berechtigung. Sie suchen daher konsequent den Klassenkampf wieder abzustumpfen und die Gegensätze zu vermitteln. Sie träumen noch immer die versuchsweise Verwirklichung ihrer gesellschaftlichen Utopien, Stiftung einzelner Phalanstere, Gründung von Home-Kolonien, Errichtung eines kleinen Frei- oder Neulands – Duodez-Ausgabe des neuen Babylon –, und zum Aufbau aller dieser spanischen Schlösser müssen sie an die Philanthropie der bürgerlichen Herzen und Geldsäcke appellieren. Allmählich fallen sie in die Kategorie der oben geschilderten reaktionären oder konservativen Philosophen und unterscheiden sich nur noch von ihnen durch mehr systematische Pedanterie, durch den fanatischen Aberglauben an die Wunderwirkungen ihrer sozialen Wissenschaft. Sie treten daher mit Erbitterung aller politi-

schen Bewegung der Arbeiter entgegen, die nur aus blindem Unglauben an das neue Evangelium hervorgehen konnte.

Der dialektische Materialismus aber steht als einziges philosophisches System allen diesen vernebelten Entäußerungen der gesellschaftlichen Verhältnisse *praktisch und politisch* entgegen. Er analysiert nicht nur die Gegebenheiten, er negiert nicht nur das Unhaltbare, sondern verweist durch die Substanz des Fortschritts menschlicher Verbesserung auf die Zukunft, die einzig kommunistisch gedacht und realisiert werden kann. Heute verwundert es eher, kein Kommunist zu sein.¹⁵³

(20. April – 2. Juli 2010)

Anmerkungen

- 1 Vgl. Detlef Kannapin: Im Garten der Beliebigkeit. Krise und Zerfall der spätimperialistischen Philosophie, in: UTOPIE kreativ. Diskussion sozialistischer Alternativen. H. 213/214 (Juli/August 2008), S. 708-731.
- 2 Vgl. Kannapin: Im Garten der Beliebigkeit..., a.a.O., S. 729/730. Mir ist allerdings klar, dass die Kritikpunkte drei und vier äußerst schwierige Übertragungsprobleme darstellen, denn der Wunsch, einen richtigen Gedanken auch in einer richtigen gesellschaftlichen Praxis aufleuchten zu sehen, umtreibt die Philosophie seit Menschengedenken. Vgl. dazu ausführlich Jacques Rancière: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie (1995), Frankfurt/M. 2002, besonders S. 14-32 und S. 102-104. Ich beabsichtigte lediglich zu illustrieren, dass aufgrund der sozialen Stellung der genannten Philosophen nicht klar ist, ob sie politisch eingreifen *wollen* oder ob sie nur ihre individuelle Position in der akademischen Landschaft behaupten möchten.
- 3 Vgl. Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Erster Band (1954), Frankfurt/M. (1959) 1985, S. 5 und S. 166.
- 4 Vgl. Giorgio Agamben: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III) (1998), Frankfurt/M. 2003; Ders.: Ausnahmezustand (Homo sacer II.1) (2003), Frankfurt/M. 2004.
- 5 Vgl. Giorgio Agamben: Signatura rerum. Zur Methode (2008), Frankfurt/M. 2009, S. 37/38 (Hervorhebungen von Agamben – D.K.).
- 6 Vgl. Slavoj Žižek: Parallaxe, Frankfurt/M. 2006, S. 10-12.
- 7 Vgl. Henri Lefebvre: Der dialektische Materialismus (1940), Frankfurt/M. 1966, S. 136/137.
- 8 Vgl. Mihailo Marković: Dialektik der Praxis (1967), Frankfurt/M. 1968, S. 7.
- 9 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes (1807). Werke 3, Frankfurt/M. (1970) 1986, S. 178-323.
- 10 Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes..., a.a.O., S. 179.
- 11 Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes..., a.a.O., S. 181 (Hervorhebung von Hegel – D.K.).
- 12 Vgl. Dieter Kraft: Wie Wissen wird. Der entkettete Knecht. Philosophische Perspektiven auf Brecht und Hacks und Hegel (Teil I), in: junge Welt vom 26. November 2009, S. 10/11.
- 13 Vgl. Guy Debord: Die Gesellschaft des Spektakels (1967/1988), Berlin 1996, S. 205.
- 14 Vgl. Peter Hacks: Georg Nostradamus oder Professor Fülberths Vorhersage (2000), in: Ders.: Die Maßgaben der Kunst I. Hacks Werke, 13. Band, Berlin 2003, S. 540-553, hier S. 552.
- 15 Zitiert nach Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (1951), München 1986, S. 218.
- 16 Aus ihrem Tagebuch von 1917: »*Negativer Imperialismus, fürchterlicher als*

der positive. Erst Raub, dann Wegwerfen. Letzteres läßt das Gelände verödet zurück.« Der heutige Entdecker dieser Zeilen folgert: »*Wie viele Sklaven werden geraubt, auf Schiffe verbracht, auf Versteigerungen verkauft? Und wie viele verderben, werden ins Meer geworfen? Wie viele Sklavenschiffe werden abandonniert (preisgegeben – D.K.), wenn Entdeckung droht? Verrottet, verlassen von den Sklavenhaltern, im Rumpf die gefesselten Insassen, eingelaufen in sumpfige Buchten? Nichts ist schlimmer als ein Imperialist, der verzichtet.*« Das ist der späte! Vgl. Alexander Kluge: Die Lücke, die der Teufel läßt. Im Umfeld des neuen Jahrhunderts (2003), Frankfurt/M. 2005, S. 558.

- 17 Vgl. Peter Hacks: Ascher gegen Jahn. Ein Freiheitskrieg (1991), in: Ders.: Die Maßgaben der Kunst II. Hacks Werke, 14. Band, Berlin 2003, S. 321-448, hier S. 338.
- 18 Vgl. Hacks: Georg Nostradamus..., a.a.O., S. 550/551. Im Übrigen wurde die Abschaffung des Staatssozialismus nach einem ausgeklügelten Plan vollzogen, der dem zur Übernahme vorgesehenen System auch noch das Vorschlagsrecht einräumte, wie es zu übernehmen sei. Gemeint ist die friedliche Einigung von Ost und West in einem Konferenzprozess zur kollektiven Sicherheit in Europa, der natürlich genau in dem Moment obsolet wurde, als das Übernahmeziel erreicht war. Das kann hier nicht vertieft werden. Zum Übernahmeplan vgl. Zbigniew K. Brzezinski: Alternative zur Teilung. Neue Möglichkeiten für eine gesamteuropäische Politik (1965), Köln-Berlin 1966, besonders S. 15, S. 72/73 und S. 154/155.
- 19 Vgl. Georg Seefßen & Markus Metz: Krieg der Bilder – Bilder des Krieges. Abhandlung über die Katastrophe und die mediale Wirklichkeit, Berlin 2002, S. 158.
- 20 Vgl. Boris Buden: Zone des Übergangs. Vom Ende des Postkommunismus, Frankfurt/M. 2009, S. 108-110.
- 21 Vgl. Herbert Marcuse: Konterrevolution und Revolte, Frankfurt/M. 1973, S. 34.
- 22 Vgl. Hacks: Ascher gegen Jahn..., a.a.O., S. 347.
- 23 Anders gefragt: Reicht der Stand der Produktivkräfte bereits aus, um den Kapitalformen lediglich nur das wegzuschlagen, was sie kapitalistisch verstümmelt? Oder ist es vielmehr zwingend erforderlich, die antagonistischen Klassen allesamt in den Dienst des Staates zu stellen, woraufhin die Idee eines Partikularinteresses, denn genau das ist die Verwertung von Wert, aus Mangel an Anreizen in sich zusammenfallen muss? Vgl. dazu Slavoj Žižek: Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin, Frankfurt/M. 2002, S. 127-131,
- 24 Vgl. Dietmar Dath: Maschinenwinter. Wissen, Technik, Sozialismus. Eine Streitschrift, Frankfurt/M. 2008.
- 25 Der Angesprochene nahm die Einladung schließlich doch nicht an.
- 26 Vgl. hier an der Spitze und weiterhin immun gegen jede Kritik ihren

- unauslöschlich falschen Weder-Kapitalismus-noch-Fortschritt-Ansatz verteidigend Michael Hardt/Antonio Negri: *Common Wealth. Das Ende des Eigentums* (2009), Frankfurt/M./New York 2010, besonders S. 11/12 und S. 275-285.
- 27 Vgl. Dath: *Maschinenwinter...*, a.a.O., S. 91-93.
- 28 Vgl. Dath: *Maschinenwinter...*, a.a.O., S. 40-54 und S. 130/131.
- 29 Denn: *»Mit Marx gewinnt der moralische und politische Impuls der gesellschaftsverändernden Bewegung ein theoretisches Fundament, das unabhängig von Emotionen eine gesellschaftliche, historische Gesetzmäßigkeit formuliert.«* Vgl. Hans Heinz Holz: *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie. Band 1: Die Algebra der Revolution. Von Hegel zu Marx*, Berlin 2010, S. 23.
- 30 Vgl. Dietmar Dath: *Rosa Luxemburg*, Berlin 2010, z.B. S. 98 und S. 113.
- 31 Vgl. Dath: *Rosa Luxemburg...*, a.a.O., S. 83.
- 32 Vgl. Dath: *Rosa Luxemburg...*, a.a.O., S. 126.
- 33 Vgl. Dath: *Rosa Luxemburg...*, a.a.O., S. 99-105.
- 34 Vgl. Alexander Kluge im Gespräch mit Dietmar Dath: *Kann das Kapital »Ich« sagen?*, in: Alexander Kluge: *Nachrichten aus der ideologischen Antike. Marx – Eisenstein – Das Kapital. 3 DVD. DVD I: Marx und Eisenstein im gleichen Haus, Kapitel 18 (45 Minuten)*, Frankfurt/M./Berlin 2008.
- 35 Vgl. Terry Eagleton: *Einführung in die Literaturtheorie* (1983), Stuttgart/Weimar 1994; Ders.: *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie* (1990), Stuttgart/Weimar 1994; Ders.: *Ideologie. Eine Einführung* (1991), Stuttgart/Weimar 1993; Ders.: *Was ist Kultur? Eine Einführung* (2000), München 2001.
- 36 Vgl. Terry Eagleton: *Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay* (1996), Stuttgart/Weimar 1997; Ders.: *After Theory* (2003), London 2004. Die letztgenannte Veröffentlichung ist nicht ins Deutsche übersetzt und wird es wohl auch nicht mehr. Zur zum Teil höchst merkwürdigen Übersetzungspraxis im deutschen Verlagsbetrieb folgt später noch ein spektakuläres Beispiel.
- 37 Vgl. Eagleton: *Die Illusionen der Postmoderne...*, a.a.O., S. 5 (Hervorhebung von Eagleton – D.K.).
- 38 Vgl. Eagleton: *Die Illusionen der Postmoderne...*, a.a.O., S. 171.
- 39 Vgl. Eagleton: *After Theory...*, a.a.O., S. 103-139.
- 40 Vgl. Terry Eagleton: *Der Sinn des Lebens* (2007), Berlin 2008, S. 5 (Widmung), S. 9-12 und mit dem unvermeidlichen Rekurs auf die Lösungsformel *»42«* für alle Weltprobleme, *»aber in Wirklichkeit könnte man genauso gut ‚Brokkoli‘ sagen«*, auf S. 63/64.
- 41 Vgl. Eagleton: *Der Sinn des Lebens...*, a.a.O., S. 34 und S. 46-49.
- 42 Vgl. Eagleton: *Der Sinn des Lebens...*, a.a.O., S. 111.
- 43 Manchmal ist bereits am formalen Aufbau einer Studie zu erkennen,

- welche inhaltlichen Grundannahmen favorisiert werden. Im »Sinn des Lebens« taucht Wittgenstein an prominenten Stellen am Anfang (S. 13), in der Mitte (S. 75) und am Ende (S. 134/135 und S. 144) auf, so dass schon hieran seine herausragende Bedeutung für Eagleton zu erkennen ist.
- 44 Vgl. Ludwig Wittgenstein: Logisch-philosophische Abhandlung, Tractatus logico-philosophicus (1918/1922), Satz 6.44. Werkausgabe Band 1, Frankfurt/M. 1984, S. 84.
- 45 Vgl. Eagleton: Der Sinn des Lebens..., a.a.O., S. 13-15.
- 46 Vgl. Eagleton: Der Sinn des Lebens..., a.a.O., S. 135/136.
- 47 Paraphrase nach Peter Hacks, wo sie im Zusammenhang mit dramatischer Kunstproduktion notiert ist: »*Der innere Gensdarm ist ein ebenso unentbehrlicher Mitwirkender an klassischer Kunst wie der innere Philosoph, der innere Sittenprediger, der innere Kunstrichter, der innere Zuschauer oder Leser. Sie rauben dem Schriftsteller die Freiheit zu äußern, was er nicht verantworten kann. Er muß, was sie vorbringen, unbedingt gehört haben, bevor er auf sie pfeift.*« Vgl. Peter Hacks: Lyrik bis Mitterwurzer (1978), in: Ders.: Die Maßgaben der Kunst I. Hacks Werke, 13. Band, Berlin 2003, S. 127-299, hier Fußnote im Vorwort S. 132.
- 48 Zitiert nach Eagleton: Der Sinn des Lebens..., a.a.O., S. 75 (Hervorhebung bei Eagleton – D.K.).
- 49 Vgl. Wittgenstein: Logisch-philosophische Abhandlung..., a.a.O., Satz 6.521, S. 85.
- 50 »(...) denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.« Vgl. Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie (1859), in: MEW Band 13, Berlin 1974, S. 3-160, hier S. 9.
- 51 Vgl. Eagleton: Der Sinn des Lebens..., a.a.O., S. 136.
- 52 Vgl. Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie 2, Frankfurt/M. 1964, S. 170/171.
- 53 Vgl. Eagleton: Der Sinn des Lebens..., a.a.O., S. 144/145.
- 54 So z.B. in den Sätzen 2.221 – 2.225 über die Wirklichkeitsbedeutung von Bildern. Vgl. Wittgenstein: Logisch-philosophische Abhandlung ..., a.a.O., S. 16/17.
- 55 Zitiert nach Rex Butler: Slavoj Žižek zur Einführung (2005), Hamburg 2006, S. 30.
- 56 Vgl. Slavoj Žižek: The Sublime Object of Ideology, London/New York 1989, S. 4-6 (notion of post-Marxism) und Ders.: First as Tragedy, Then as Farce, London/New York 2009, S. 125 (zweites Zitat).
- 57 Vgl. Slavoj Žižek: Die Tücke des Subjekts (1999), Frankfurt/M. 2001, S. 272-282. Sein Modell folgt hier in groben Zügen, die Ausgangslage und Konstellationen betreffend, Jacques Rancière: Das Unvernehmen..., a.a.O., S. 99-102 und S. 125-131.

- 58 Vgl. Zizek: Die Revolution steht bevor..., a.a.O., S. 9-16. Zu den ver-räterischen Paradoxien der »üblichen« spätimperialistischen Interpre-tationen zählt nicht nur die gebetsmühlenartige Bezeichnung der Wende von 1989/90 als Revolution, sondern auch die Betonung ihres jeweiligen zweiten Teils mit der Wiedereinführung des parlamentarischen Systems als »wahren Kern« des ganzen Unterfangens. Mit dieser Betonung wird schlicht das Ziel der Erhebung umdefiniert – ein mittlerweile dominie-rendes Kennzeichen der herrschenden Ideologie. Die »authentische Demokratie« läge demnach nicht in der Etablierung politischer Funk-tionsformen außerhalb des Parlaments, sondern gerade in der Stillstel-lung der politischen Utopie mit Hilfe des »bewährten« Parlamentaris-mus. Daraus lassen sich zwei leninistische Lehren auf einmal ziehen: Ist erstens der Zeitpunkt verpasst, die ganze Macht zu erringen, wird sich die Restauration nicht zweimal bitten lassen, die eingefahrenen Muster wiederherzustellen. Es gibt hier meist nur ganz kurze Zeiträume, und der zwischen Februar und Oktober 1917 in Russland war noch relativ lang. Für die Umbrüche von 1989 wären beispielsweise folgende Zeitabschnitte maßgeblich gewesen: In der DDR die Zeit zwischen dem 4. und 9. November 1989, in der ČSSR die drei Tage vor Weihnachten 1989 und in Rumänien die kurze Phase während des Schnellprozesses gegen die Ceausescus. Kann zweitens nicht garantiert werden, dass die Führungsschicht der Revolution auch in geistiger Hinsicht zum emanzi-patorischen Vorreiter wird, muss der revolutionäre Akt notgedrungen auf einer Art »Samtkissen des Herkömmlichen« in sich zusammenfallen. Da kann die revolutionäre Stimmung noch so blendend sein. Wenn die Akteure nicht wissen, was sie mit der Macht anfangen sollen oder ihnen zu anstrengend ist, sie für die umfassende Veränderung des Gemeinwe-sens einzusetzen, werden die alten Ideen immer die Oberhand behalten.
- 59 Vgl. Zizek: Die Revolution steht bevor..., a.a.O., S. 132/133 (Hervor-hebungen von Zizek – D.K.).
- 60 Vgl. Slavoj Zizek: In Defense of Lost Causes, London/New York 2008, S. 1 und S. 7.
- 61 Ich behaupte nach wie vor, dass eine Heidegger-Diskussion für die Suche nach emanzipatorischen Auswegen unfruchtbar ist. Zizek hält unbeirrt daran fest, dass Heideggers philosophische Ablehnung des Liberalismus der richtige Schritt in die falsche Richtung (Faschismus) war. Vgl. Zizek: In Defense..., a.a.O., S. 95-153. Dagegen sollte das gesamte Instrumentarium der Heideggerschen Philosophie weiterhin einer Radikalkritik aus Sicht der klassischen Vernunft unterzogen wer-den, wofür Adorno im Prinzip bereits das komplette Arsenal bereit-gestellt hat. Vgl. Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt/M. 1964.
- 62 Vgl. Zizek: In Defense..., a.a.O., S. 157 und auch ders.: First as Trage-dy..., a.a.O., S. 125.

- 63 Vgl. Zizek: In *Defense...*, a.a.O., S. 157-210.
- 64 Vgl. Zizek: In *Defense...*, a.a.O., S. 207 (hier im Sinne Robespierres).
- 65 Vgl. dazu auch Slavoj Zizek: *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, London/New York 2001, S. 139.
- 66 Vgl. Zizek: In *Defense...*, a.a.O., S. 211-263.
- 67 Vgl. Zizek: In *Defense...*, a.a.O., S. 214-219.
- 68 Vgl. Zizek: In *Defense...*, a.a.O., S. 461.
- 69 Vgl. Zizek: In *Defense...*, a.a.O., S. 337-380. Und nun das angekündigte spektakuläre Beispiel deutscher Übersetzungspraxis: Teile dieses Buches sind unter dem irreführenden Titel »Auf verlorenem Posten« ins Deutsche übersetzt worden. Vgl. Slavoj Zizek: *Auf verlorenem Posten*, Frankfurt/M. 2009. Auch der Rest ist irreführend. So wurde die Struktur des Originals zerstört und die ursprüngliche Dreiteilung so verändert, dass ganze Abschnitte sich in anderen Kontexten wiederfinden. Das komplette Kapitel zur Geschichte des revolutionären Terrors, zum Stalinismus und zum Populismus wurde ersatzlos gestrichen. Dafür steht hier die Einleitung aus »First as Tragedy, Then as Farce« als verlängerte »Vorrede« (S. 9-24) am Anfang, was vermuten lässt, dass auch an eine Übersetzung der Nachfolgeschrift nicht gedacht wird. Ebenso wenig wurde seinerzeit Zizeks Totalitarismus-Buch von 2001 ins Deutsche übertragen. Die dem deutschen Publikum vorenthaltenen Gedanken betreffen fast ausschließlich die historische Rolle des Stalinismus und seine Lehren aus der Geschichte für unsere Gegenwart.
- 70 Vgl. Zizek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 1.
- 71 Vgl. Zizek: *Die Revolution steht bevor...*, a.a.O., S. 158.
- 72 Vgl. Zizek: *Auf verlorenem Posten (Vorrede)...*, a.a.O., S. 20-23.
- 73 Vgl. Zizek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 19.
- 74 Vgl. Zizek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 28.
- 75 Vgl. Debord: *Die Gesellschaft des Spektakels...*, a.a.O., S. 181.
- 76 Zitiert nach Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954, S. 7 (Hervorhebungen bei Lukács – D.K.).
- 77 Vgl. Zizek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 9 (Titel des ersten Kapitels).
- 78 Vgl. Zizek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 87. Es ist demnach an der Zeit, den dialektischen Materialismus völlig neu (wiederholend) zu erfinden. Vgl. Alain Badiou: *Ist Politik denkbar? (1985) morale provisoire #1*, Berlin 2010, S. 67-72. Zizek stimmt uneingeschränkt zu und erkennt im Wahrheitspostulat den Keim jener Neuerfindung, die Badiou vorweggenommen hat. Vgl. Zizek: In *Defense...*, a.a.O., S. 382/383. Das Problem, das sich hier gravierend stellt, ist die Analogie zur Position Gottes vor der Aufklärung. Die kommunistische Hypothese soll nämlich als materialistische Identität von Wahrheit und Meinung in ein und derselben Instanz gelten, was idealistisch gleichermaßen von Gott vor dessen »Tod« galt. Vgl. Zizek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 149. Das unauflös-

bare Dilemma liegt nicht so sehr in der Behauptung vom Kommunismus als paralleler Autorität quasiweltlicher Religion, obwohl auch dies reichlich heikel ist, sondern in der faktischen Rücknahme der widersprüchlichen Fundierung des dialektischen Materialismus im Ensemble der Wirklichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse. Marx und Lenin haben ganz bewusst und vorausschauend auf jede eschatologische Anwendung in ihren Analysen und Prognosen verzichtet, um klarzumachen, dass es sich bei der Formulierung einer realen Alternative zum Kapital um eine praktische Lebensnotwendigkeit handelt. Es zeigt sich bei Žižek und bei Badiou, dass die Rethologisierung des Denkens ihre Kreise selbst dort zieht, wo intentional auf die Überwindung der Kapitalherrschaft gezielt wird.

- 79 Wenn es einen wirklichen ideologischen Unterschied zwischen Ost und West während der Blockkonfrontation des Kalten Krieges gegeben hat, dann war es der, wie der Begriff Sozialismus definiert wurde. Im Staatssozialismus war Sozialismus ohne grundlegende Änderung der Eigentumsverhältnisse undenkbar und nur das galt als sozialistisch, was die Grundlagen der Kapitalherrschaft antastete. Im Kapitalismus meinte Sozialismus bereits die sozialstaatliche Verteilungsgerechtigkeit, ohne dass dabei die Geschäftsgebaren des Kapitals in existenzieller Weise bedroht waren. Nun ist eine sozialstaatliche Absicherung im Kapitalismus immer noch besser als dort selbst gar keine, aber sämtliche Verfechter der Rückkehr zu dieser Idee der innerkapitalistischen Transformation müssen sich darüber im Klaren sein, dass sie damit nicht einen der grundlegenden Widersprüche des Kapitalismus beseitigen. Vgl. zum westlichen Sozialismusverständnis auch Norman Birnbaum: Nach dem Fortschritt. Vorletzte Anmerkungen zum Sozialismus (2001), München 2003, besonders S. 141-249.
- 80 Vgl. Žižek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 96.
- 81 Vgl. Žižek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 148.
- 82 Vgl. Žižek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 97.
- 83 Vgl. Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Berlin 1953, S. 582-600.
- 84 Vgl. Žižek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 145/146 (dort auch die theoretischen Stichwortgeber).
- 85 *»Das Kapital wendet die Maschine vielmehr nur an, soweit sie den Arbeiter befähigt einen größeren Teil seiner Zeit für das Kapital zu arbeiten, zu einem größeren Teil seiner Zeit als ihm nicht angehöriger sich zu verhalten, länger für einen Andren zu arbeiten.«* Vgl. Marx: *Grundrisse...*, a.a.O., S. 589. In die heutige Zeit übersetzt: Was der Wissensarbeiter an manueller Tätigkeit wegorganisiert bekommt, muss ein anderer Arbeiter für ihn verrichten. Er, der Wissensarbeiter, muss selbst mehr arbeiten, als er für die Vollendung des Produkts an Arbeitszeit aufzuwenden bräuchte und wird dafür zudem inadäquat entlohnt. Was der andere Arbeiter leisten

- muss, vor allem wo, unter welchen Bedingungen und für welches Geld, will der Wissensarbeiter meist nicht wissen.
- 86 Vgl. Hardt/Negri: *Common Wealth...*, a.a.O., S. 296-305.
- 87 Vgl. Zizek: *Die Revolution steht bevor...*, a.a.O., S. 100 (dort im Zusammenhang mit der Endlosschleife »alternativloser« Faszination gegenüber der Wirkungsweise des globalen Kapitals).
- 88 Vgl. Zizek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 146.
- 89 Vgl. Zizek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 104-110.
- 90 Mit dieser Hoffnung schließt das Buch. Vgl. Zizek: *First as Tragedy...*, a.a.O., S. 156/157. Die von Zizek hier angeführte Analogie zum Christentum im Wissen um die »ewig wahre« Wahrheit in Gott, selbst bei zwischenzeitlicher Negation oder Exkommunikation, verdeutlicht zum wiederholten Male seine Anfälligkeit für retheologisierte Bezugnahmen, die der Sache nicht dienlich sind.
- 91 Vgl. Badiou: *Ist Politik denkbar?...*, a.a.O., S. 23 (Hervorhebung von Badiou – D.K.).
- 92 Vgl. Zizek: *Die Tücke des Subjekts...*, a.a.O., S. 36 (Hervorhebung von Zizek – D.K.).
- 93 Bei Badiou heißt es dementsprechend: *»Ich liebe die großen Metaphern, die von der Religion herrühren: Geheimnis, Gnade, Heil, verklärter Leib, Wandlung... Jedenfalls schloss man aus dieser Neigung, dass meine Philosophie ein verschleierte Christentum sei. Das Buch über den heiligen Paulus, das ich 1997 bei PUF veröffentlicht habe, trug nicht zur Aufklärung der Dinge bei. Im Großen und Ganzen bin ich lieber ein revolutionärer Atheist, der sich hinter religiöser Sprache versteckt, als ein westlicher ‚Demokrat‘, der in der Verkleidung eines laizistischen Feministen Musliminnen und Muslime (...) verfolgt.«* Vgl. Alain Badiou: *Zweites Manifest für die Philosophie* (2009), Wien/Berlin 2010, S. 120.
- 94 Vgl. Frank Ruda/Jan Völker: Was heißt es, ein Marxist in der Philosophie zu sein?, in: Badiou: *Ist Politik denkbar?...*, a.a.O., S. 135-165, hier S. 151/152.
- 95 Badiou und Zizek erscheinen bestimmten (konservativen) Kreisen gleichermaßen als »reckless«, *»was man mit ‚ohne jegliche Behutsamkeit‘ übersetzen kann.«* Vgl. Badiou: *Zweites Manifest...*, a.a.O., S. 66.
- 96 Vgl. dazu z.B. Chantal Mouffe: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion* (2005), Frankfurt/M. 2007, S. 15/16.
- 97 Einen umfassenden Überblick bietet Oliver Marchart: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben* (2007), Berlin 2010, besonders S. 32-58 und S. 289-328.
- 98 Vgl. beispielhaft Marchart: *Die politische Differenz...*, a.a.O., S. 59-84.
- 99 Vgl. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft...*, a.a.O., S. 397, S. 403 und S. 404 (Zitat).
- 100 Vgl. Marchart: *Die politische Differenz...*, a.a.O., S. 328 (erste

- Kommasetzung des dritten Satzes im Original, Hervorhebung von Marchart – D.K.).
- 101 Vgl. Badiou: *Zweites Manifest...*, a.a.O., S. 112.
 - 102 Vgl. Boris Groys: *Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion*, München/Wien 1988.
 - 103 Vgl. Groys: *Gesamtkunstwerk Stalin...*, a.a.O., S. 42-44.
 - 104 Vgl. Boris Groys: *Das kommunistische Postskriptum*, Frankfurt/M. 2006 und Ders.: *Einführung in die Anti-Philosophie*, München 2009.
 - 105 Vgl. dazu z.B. Martin Damus: *Sozialistischer Realismus und Kunst im Nationalsozialismus*, Frankfurt/M. 1981, besonders die (allerdings dürftige) theoretische Ableitung S. 10-13.
 - 106 Vgl. Groys: *Gesamtkunstwerk Stalin...*, a.a.O., S. 58 (erstes Zitat, Hervorhebung von mir – D.K.) und S. 60 (zweites Zitat).
 - 107 So umschreibt es auch Peter Hacks: *»Wenn man aus historisch notwendigen Gründen Maßnahmen brutalen Charakters durchführen muß, kann man nie zulassen, daß in der Kunst eine Gegenwartserörterung stattfindet und Geschichten über die Folgen dieser unumgänglichen Maßnahmen geschrieben werden.«* Zitiert nach André Müller sen.: *Gespräche mit Hacks 1963-2003*, Berlin 2008, S. 335.
 - 108 Vgl. Zizek: *In Defense...*, a.a.O., S. 211-213. Aber selbst unter diesen Bedingungen des »verschärfsten Klassenkampfes« wurde noch reflektiert, welches kulturelle Erbe am besten geeignet sei, die von der Schwere des Alltags belastete sowjetische Bevölkerung auf dem Weg in die nicht weit entfernt geglaubte kommunistische Zukunft zu begleiten. Es ist kein Zufall, dass die deutschen Klassiker Goethe und Schiller verehrt wurden, Romantiker wie Novalis oder Unentschiedene wie Hölderlin aber nicht. Der Maßstab war nicht eine formalisierte Übereinstimmung mit sowjetischen Helden oder die politische Einstellung der Künstler, sondern die »überzeitliche«, metaphysische Gültigkeit ihres ethischen Werkanspruches. Vgl. Groys: *Gesamtkunstwerk Stalin...*, a.a.O., S. 54/55.
 - 109 Vgl. Groys: *Das kommunistische Postskriptum...*, a.a.O., S. 35.
 - 110 Und nicht nur dort: *»Das Angenehme am Sozialismus ist, daß wir den Staat nah erleben. Der sozialistische Mensch erwacht in seiner staatlichen Wohnung, schaltet das staatliche Licht ein, frühstückt einige staatliche Semmeln und fährt mit der staatlichen Bahn zu seiner staatlichen Arbeit, während die sozialistischen Kinder sich in den staatlichen Kindergarten oder die staatliche Schule begeben. Anschließend erholen sich alle vor dem staatlichen Fernsehen; selbst die Zierfische und die Kaninchen werden in staatlichem Zusammenhang gezüchtet. Es ist angesichts dieses Verstaatlichungsgrades sinnlos, in einem neuzeitlichen Gemeinwesen dem Widerspruch zwischen Staat und Gesellschaft länger nachzuspüren. Er hat sich wirklich erledigt.«* Vgl. Hacks: *Ascher gegen Jahn...*, a.a.O., S. 425/426.
 - 111 Vgl. Groys: *Das kommunistische Postskriptum...*, a.a.O., S. 9/10.

- 112 Vgl. Groys: Das kommunistische Postskriptum..., a.a.O., S. 10 und S. 58-60.
- 113 Vgl. Groys: Das kommunistische Postskriptum..., a.a.O., S. 80.
- 114 Vgl. Groys: Das kommunistische Postskriptum..., a.a.O., S. 94 (beide Zitate, Hervorhebung von mir – D.K.).
- 115 Vgl. Groys: Das kommunistische Postskriptum..., a.a.O., S. 96.
- 116 Vgl. dazu aber Groys: Das kommunistische Postskriptum..., a.a.O., S. 56.
- 117 Vgl. Groys: Einführung in die Anti-Philosophie..., a.a.O., S. 12/13.
- 118 Vgl. Groys: Einführung in die Anti-Philosophie..., a.a.O., S. 15.
- 119 Vgl. Groys: Einführung in die Anti-Philosophie..., a.a.O., S. 15/16.
- 120 Der bereits 1987 verfasste Artikel über Derrida beschreibt ihn als Prophet seiner eigenen Erfindungen, der sofort die »Entlarvung« all jener betrieben hat, die seiner Theorie nicht folgen wollten. Nietzsche taucht bei Groys erstaunlicherweise nur als Rohstoffquelle für eine kleine Gruppe antistalinistischer sowjetischer Schriftsteller der 1930er Jahre auf, die versuchten, den Kontext des Christentums aus Nietzsches Philosophie in der eigenen oppositionellen Haltung positiv zu verankern. Vgl. Groys: Einführung in die Anti-Philosophie..., a.a.O., S. 102 und S. 203-208. Der Befehlston selbst stammt aber explizit von Nietzsche: »*Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen „so soll es sein!“*« Zitiert nach Eagleton: Der Sinn des Lebens ..., a.a.O., S. 108/109 (Hervorhebung bei Eagleton – D.K.). Hier muss definitiv widersprochen werden. Die wirklichen Philosophen streben nach der Wahrheit und kommen in ihren besten Momenten aus der neukantianischen Falle der Diskrepanz zwischen Sein und Sollen heraus.
- 121 Vgl. Groys: Einführung in die Anti-Philosophie..., a.a.O., S. 18.
- 122 Vgl. Groys: Einführung in die Anti-Philosophie..., a.a.O., S. 19.
- 123 Vgl. Lukács: Die Zerstörung der Vernunft..., a.a.O., S. 210-212.
- 124 Vgl. Groys: Einführung in die Anti-Philosophie..., a.a.O., S. 21.
- 125 Vgl. Kraft: Wie Wissen wird..., a.a.O., S. 11 (vgl. Fn.12).
- 126 Vgl. Volker Braun: Die Übergangsgesellschaft (1982), in: Ders.: Gesammelte Stücke. Zweiter Band, Frankfurt/M. 1989, S. 103-132.
- 127 Vgl. Müller sen.: Gespräche mit Hacks..., a.a.O., S. 334.
- 128 Sogar mit der Formulierung: »würden wir heute zutreffend sagen«. Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 108 (im Vorlauf zu der bereits zitierten Passage über die Retheologisierung des Denkens). Wer sind »wir« und was heißt hier »zutreffend«?
- 129 Vgl. Marchart: Die politische Differenz..., a.a.O., S. 62 (Hervorhebungen von Marchart – D.K.).
- 130 Vgl. Marchart: Die politische Differenz..., a.a.O., S. 15.
- 131 Die ideologische Anrufung folgt dieser Behauptung nur zwei Seiten weiter auch gleich auf dem Fuße: Gewiss ist nur die Ungewissheit (ergo: Orientierungslosigkeit) der Gesellschaft, so »dass jeder Gründungsversuch

- in letzter Instanz zum Scheitern verurteilt ist.*« Vgl. Marchart: Die politische Differenz..., a.a.O., S. 17.
- 132 Vgl. Marchart: Die politische Differenz..., a.a.O., S. 62.
- 133 Im Imperialismus ist »Spät« natürlich auch eine Präfixverwendung. Sie zeigt an: Es gibt noch Kapitalismus. Die politische Form des Kapitalismus ist der Imperialismus im Leninschen Sinne als höchstes und letztes Stadium des Kapitalismus. »Spät« ist die zeitliche und teleologische Dimension, wonach dem Imperialismus Dauer, Existenz, Inhalt und Begründung zunehmend abhanden kommen. Noch kurz zum Kronzeugen »Derrida 1997«: Das ist die deutsche Druckfassung eines von ihm 1986 gehaltenen Vortrags zum Stand der Theoriebildung aus Sicht des Dekonstruktivismus. Trotz des gegenteiligen Eindrucks hat Derrida zum »Postismus« nicht viel zu sagen. Witzige Vortragstitel und akademische Camouflage sind dessen Gehalt. Dafür bietet dieser kurze Text eine schulmäßige Zusammenfassung der Grundprinzipien des Dekonstruktivismus (Widerstand gegen Theorie, Zerstörung der Objektivität und der materiellen Fundierung des Selbstbewusstseins, Ablehnung theoretischer Schließung, Verweigerung von Kohärenz und Konsistenz, Ausschließung des Systemcharakters der Philosophie), so dass er sich hervorragend als Lehrbeispiel des Irrationalismus eignet. Vgl. Jacques Derrida: Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen, Parasitismen und andere kleine Seismen (1986), Berlin 1997, besonders S. 15-25 (zum »Postismus«) und S. 46 bis 54 (Grundprinzipien des Dekonstruktivismus). Die hohle bürgerliche Logismenspirale wurde übrigens bereits 1914 mit Hilfe der Erfindung des »Neoismus« durch den US-amerikanischen Satiriker Franklin P. Adams entlarvt. Zur Geschichte der daraus folgenden Antikunstrichtung seit den 1980er Jahren vgl. interessanterweise Oliver Marchart: Neoismus. Avantgarde und Selbsthistorisierung, Klagenfurt/Wien 1997.
- 134 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 12-14.
- 135 *»Sozialismus oder Barbarei war die Wahl, vor die uns einst die modernen Gründer des Sozialismus stellten – sie ahnten nicht, daß die Menschheit letztlich für die Barbarei optieren würde. Die Schaffung minimaler Voraussetzungen für eine friedliche Koexistenz innerhalb einer jeden Gesellschaft und zwischen den Gesellschaften untereinander erfordert außergewöhnliche Anstrengungen, die durchaus fehlschlagen können.*« Vgl. Birnbaum: Nach dem Fortschritt..., a.a.O., S. 21.
- 136 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 111-127.
- 137 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 89 und S. 95-99.
- 138 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 25/26.
- 139 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 32.
- 140 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 34.
- 141 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 53.

- 142 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 62 (Hervorhebung von Buden – D.K.).
- 143 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 110.
- 144 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 151.
- 145 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 152.
- 146 Ursprünglich ist Neurotheologie der Versuch des Nachweises einer Veränderung von Gehirnprozessen bei intensiven religiösen Erfahrungen. Vgl. Zizek: Parallaxe..., a.a.O., S. 164.
- 147 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 157.
- 148 Hauptfigur im exemplarischen Jugendroman des sozialistischen Realismus über die Kraft des revolutionären Pathos, obligatorische Schullektüre im Staatssozialismus. Vgl. Nikolai Ostrowski: Wie der Stahl gehärtet wurde. Roman (1932-34), Berlin 1947.
- 149 Vgl. Buden: Zone des Übergangs..., a.a.O., S. 201-211 (Zitate S. 210/211).
- 150 Vgl. Holz: Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie. Band 1..., a.a.O., S. 8.
- 151 Wofür sicher die weitergehende Auseinandersetzung mit dem Verlauf der philosophischen Theorieentwicklung bedeutend ist. Vgl. dazu z.B. Fredric Jameson: Valences of the Dialectic, London/New York 2009 und zum wiederholten Male Slavoj Zizek: Living in the End Times, London/New York 2010.
- 152 *»Wer durch die Gestalt seiner Arbeit zum lokalen Verharren gezwungen ist, macht gern aus der Not eine Tugend und sucht sich und andere davon zu überzeugen, seine Gebundenheit sei eine in höheren Ordnungen.«* Vgl. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit..., a.a.O., S. 49.
- 153 *»ich staune jedes mal neu, wenn ich bemerke, daß jemand kein kommunist ist, der kommunismus liegt so auf der hand! aber vielleicht haben die anderen keine hand?«* Vgl. Ronald M. Schernikau: Die Tage in L. darüber, daß die ddr und die brd sich niemals verständigen können, geschweige mittels ihrer literatur (1989), Hamburg 2001, S. 28.

9,90 Euro



Dr. phil. Detlef Kannapin, Jahrgang 1969, stört nicht nur die Geistlosigkeit unserer Tage. Er bekämpft sie mit seinen Waffen, denn wenn sich Gesellschaft entwickeln soll, braucht sie programmatische Vorgaben. Ganz im Sinne Ernst Blochs, der aufgab: »Philosophie wird Gewissen des Morgen, Parteilichkeit für die Zukunft, Wissen der Hoffnung haben, oder sie wird kein Wissen mehr haben.«
Nach Ansicht Kannapins wird die Philosophie ihrer Aufgabe heute nicht mehr gerecht. Er stützt sich dabei auf Untersuchungen von Positionen im linken Mainstream, etwa bei Badiou, Buden, Dath, Eagleton, Groys und Zizek. In seiner Streitschrift macht er deutlich, dass der dialektische Materialismus noch immer das beste Instrument zum Erkennen der Welt ist, sofern man kein ideologisches Brett vorm Kopf trägt.

Beiträge zur Kritik der bürgerlichen Ideologie und des Revisionismus