

Henny Hübner

Vom metaphysischen Schweigen über die Dialektik und den Anmaßungen der neueren Kritischen Theorie: Subjekttheoretische Positionen zwischen Bewusstseinsphilosophie und Antirealismus.

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein scholastische Frage.

Karl Marx, 2. Feuerbach-These

Mit dem historischen Materialismus zusammen sieht die Kritische Theorie den Positivismus an den geschichtlichen und gesellschaftlichen Antagonismen scheitern. Doch dabei vereinnahmt sie die Methode der Kritik für sich. D. h., **nur** Kritische Theorie ist Wissenschaft. So ist nur von einer Methode die Rede – eine Reduktion, welche auf eine idealistische Grundlegung schließen lässt. Tatsächlich wird auch hier, wie im Positivismus, die Objektivität diskreditiert. Die zwecksetzende Tätigkeit des Menschen, die Arbeit ist jedoch nicht mit der Verwertungslogik des Kapitals gleichsetzbar. Der mit dem Materialismus gemeinsame Vorwurf bezieht sich auf die Atomisierung der Fakten durch den Positivismus sowie auf die Feststellung seiner negativen Einflussnahme auf die Naturwissenschaften. Doch wie im Positivismus wird auch hier auf den Dualismus von Philosophie und Naturwissenschaften abgezielt, beide werden gegeneinander ausgespielt. Dagegen werden der objektive Idealismus und der Diamat diskreditiert und mit dem Positivismus gleichgesetzt. Die Kritische Theorie will zwar ihren soziologischen Beitrag leisten, gesellschaftliche Widersprüche aufzudecken, sowie die dazu gehörigen apologetischen Ismen. Doch schon an ihrem älteren Paradigma zeigt sich, dass die „Basis“ gegenüber der „Kritik“ in den Hintergrund treten soll. Damit gerät sie zum gesellschaftlichen Subjekt, sie nimmt sogar personale Züge an. Die Berufung auf den Deutschen Idealismus, die Behauptung seiner Kontinuität bleibt ein fragwürdiges Unterfangen. Schließlich will die Kritische Theorie zwar über eine immanente Kritik der gesellschaftlichen Widersprüche weit hinausgehen – so in Hinblick auf ihre hybride und negative Methode bei Adorno. Doch die konkreten gesellschaftlichen Widersprüche sind nirgends Gegenstand der Analyse. Hiermit wollte man von der Parteipolitik der KPD Abstand nehmen – Horkheimer erkannte den Klassenantagonismus nicht an, er leugnete ihn – wie bis heute so viele aus der Frankfurter „Einheitsschule“ –, die die Rückkehr vom gesellschaftlichen Subjekt zu einem idealistischen schon mit ihrer Beschränkung auf eine Erkenntnistheorie vollziehen.

Jürgen Habermas

Habermas tritt mit dem Anspruch einer Rekonstruktion der Kritischen Theorie als Theorie der Kommunikation auf. Doch Kommunikation findet ohnehin überall statt. Meines Erachtens schlägt er einen Paradigmenwechsel vor, der keiner ist. Auch wenn die Kommunikation in westlichen Zivilgesellschaften einen wesentlichen Anteil an den Demokratisierungsprozessen hat – ganz im Sinne von Gramscis Hegemoniemodellen bleibt Habermas der Vertheoretisierung der Praxis verpflichtet. Die entsprechenden kollektivistischen Experimente, die sich auf ihn beriefen, sind gescheitert, weil *das Wir* abstrakt blieb. Man muss der Frankfurter Schule stets mit der 2. Feuerbachthese entgegenen.

Meines Erachtens schafft Habermas mit seinem linguistic turn lediglich ein Moratorium der Bewusstseinsphilosophie. Es macht jedoch keinen Unterschied, ob man die Sprache oder die Logik mystifiziert, die Wendung in den subjektiven Idealismus durch ein plurales kommunikatives Subjekt stellt keinen Paradigmenwechsel dar.

Nach Habermas Auffassung hat sich nun das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie nicht nur aus der politischen Resignation heraus, nach dem Zweiten Weltkrieg erschöpft, sondern es ist auch theoretisch nicht mehr gewinnbringend. Mit der Anspielung auf Heideggers „*Eingedenken der Natur*“ bzw. auf „*das Andenken des Seins*“ wird dabei nicht nur der objektive Idealismus diskreditiert, sondern es wird eine Linie vom Anspruch auf die Objektivität zum Faschismus gezogen.¹ Als sogenannter interdisziplinärer Materialismus war die Kritische Theorie ohnehin nur ein frühes Stadium der spezifischen Sozialphilosophie der Frankfurter Schule, zu der sich deren Begründer nach dem 2. Weltkrieg nicht mehr bekennen können. Mit diesen einleitenden Feststellungen erhebt Habermas Anspruch auf einen Paradigmenwechsel, auf die Transformation der Bewusstseinsphilosophie zu einer Kommunikationstheorie. Demnach ging der bisherige Fortschritt der instrumentellen Vernunft – der Fortschritt der Naturwissenschaften zulasten der theoretischen Erkenntnis. Komplementär zum Positivismus wird, wie schon gesagt, auch hier ein Dualismus von Philosophie und Einzelwissenschaften ins Werk gesetzt. Die emphatische kritische Distanznahme führt dabei auf die weitgehende Verabschiedung der Sozialwissenschaften hin. Doch die damit verbundene Positivismuskritik hat meines Erachtens mehr mit dem Positivismus gemein, als der Kritischen Theorie lieb wäre.

Habermas sieht in der Problematisierung der Subjektivität und ihres Autonomieanspruchs einen Wesenszug der Moderne und will nun die bewusstseinstheoretischen wie damit verbundenen objektiv-idealistischen Beschränkungen der Kritischen Theorie überwinden. Doch auch mit der Hinwendung zu subjektiv-idealistischen Positionen teilt die Kritische Theorie, wie schon gesagt, eine gemeinsame Vorgehensweise mit dem von ihr so vehement abgelehnten Positivismus. Alle Aufklärer, Hegel Feuerbach und Marx, Darwin, Nietzsche und Freud, werden trotz unterschiedlichster Ansätze nur als Beispiele instrumenteller Vernunft zitiert – die Erstgenannten werden – Totschlagargument – der Versöhnungsmetaphysik bezichtigt.² Habermas führt dazu D. Henrich an, der sich auf Hegel berufend in seinen Kritizismus versteigt. Nur amoklaufende Metaphysik kann das Aufzeigen rationaler gesellschaftlicher Verhältnisse als Versöhnungsmetaphysik stigmatisieren. Henrichs Kritik ist oberflächlich und lässt die genannten Autoren nur als Labels des desavouierten objektiven Idealismus und Materialismus, nicht diese selbst zu Wort kommen. Schließlich, wie soll eine Geschichte von Klassenkämpfen mit einer Versöhnungsmetaphysik verträglich sein? In ihrer Nachlese brechen auch Horkheimer und Adorno mit jeder geschichtsphilosophischen Tradition – komplementär zum Positivismus rechnen sie mit der „bisherigen Philosophie“ ab – Anmaßungen der kritischen Theorie. Schnell zeigt sich: Der Autonomiegedanke bleibt widersprüchlich, so wird die Reproduktion, die das Subjekt verobjektiviert, nicht als Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse näher bestimmt. Wie sollen sich ferner Autonomieanspruch und Selbsterhaltung wahrhaft unterscheiden können, steckt doch das Eine meines Erachtens im Anderen, oder ist Ersteres nur die ideologische Form davon. Dahinter stehen doch gesellschaftliche Widersprüche, der Klassenantagonismus, der hier nicht zur Sprache kommt. Habermas muss die objektiven Bedingungen der Subjektkonstitution zugestehen. Vergegenständlichung, Arbeit, die Umformung der äußeren wie der eigenen Natur in der geschichtlichen und gesellschaftlichen Praxis hat schon Hegel von der Entfremdung unterschieden, der die Entstehung des Bewusstseins individual- und gattungsgeschichtlich beschreibt. Für die Kritische Theorie ist es jedoch charakteristisch – wenn überhaupt –, eine direkte Linie von Kant zu Marx zu ziehen. Zur Praxis werden dabei folgende Analogien gezogen: Die klassische Mechanik, das Leben – im Sinne der Aufrechterhaltung eines gleichgewichtsfernen Zustands durch Stoffwechselprozesse – werden mit der Reproduktion der gesellschaftlichen Bedingungen durch die einzelnen Individuen gleichgesetzt. Alle Lebewesen sind jedoch selbstzweckhaft, auch sind die Teleonomie der Natur und die menschliche Teleologie

¹Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a. Main 1981, S. 516.

² Ebenda, S. 520.

nicht dasselbe – wie Marx am Beispiel der Biene und wie sie ihre Bruthöhle baut gezeigt hat. Was soll schließlich der Metabolismus von Lebewesen mit der instrumentellen Vernunft gemein haben? Die komplexe Interaktion mit der bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit, die konstitutiven Momente für die Praxis und das Widerspiegelungsgeschehen lässt die Kritische Theorie auf einen despektierlichen Begriff zusammenschnurren: menschliche wie äußere Natur erhalten ein negatives Vorzeichen. Doch die repressive Vergesellschaftung lässt sich nicht bekämpfen, indem man gegen den Allgemeinbegriff, die Vernunft Amok läuft, der Natur den eigenen Pessimismus einschreibt und sie dabei zum Sündenbock macht. Dabei wird „Versöhnungsmetaphysik“ – das Streben nach vernünftigen, durchsichtigen Werkeltagsbeziehungen, wie es Marx ausdrückt, als vormoderne Haltung ausgewiesen. Ein Proletariat scheint es für die Kritische Theorie nicht zu geben – auch dass niemand Mitleid oder einen abgetragenen Wintermantel will – *Germinal* –. aber jeder ein Interesse an Gerechtigkeit hat und daran ist nichts Metaphysisches. Die Reproduktion des individuellen wie gesellschaftlichen Lebens ist ein notwendiger Prozess – Arbeit die notwendige Existenzbedingung des Menschen –, wie es Marx formuliert – die Kritische Theorie dürfte sich nicht gegen die Selbsterhaltung, und damit auch gegen ihre eigenen Voraussetzungen wenden, sondern gegen die Art und Weise der Vergesellschaftung, gegen die Produktion und Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums. Das scheint ihr überholt, vormodern, doch außer einem Moratorium an Bewusstseinsphilosophie stellt auch Habermas nichts Neues bereit. Stattdessen wird die Natur naturwüchsig, die Entfremdung – mit Verdinglichung gleichgesetzt – wird durch sie ins Werk gesetzt. So schreiben schon Horkheimer und Adorno der Natur ursächlich die Brutalisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu und damit werden diese ihr unauflöslich gleichgesetzt. Keineswegs ist die Kritische Theorie – der die Kritik zum Selbstzweck gerät – emanzipatorisch angelegt, sie führt vielmehr in einen strengen Determinismus. Ferner teilt sie die Auflösung und Verteufelung der Einheit des Objektiven mit den großen monotheistischen Religionen, an deren Naturfeindschaft hier unmittelbar angeknüpft wird. So bleibt der Begriff der instrumentellen Vernunft eine willkürliche Verkürzung, die vom konkreten Wesen des Menschen und seinen kognitiven Fähigkeiten absieht. Von der Natur als negativem Allgemeinbegriff wollen sich somit Horkheimer und Adorno lösen, sie gilt ihnen immer schon als verobjektiviert. Andererseits räumt Habermas auch ein, dass der Begriff der instrumentellen Vernunft ein blinder Fleck für die Kritische Theorie bleibt, dass ihre Kritik den damit verbundenen Rahmen der Bewusstseinsphilosophie nicht verlässt.³ Horkheimer und Adorno ziehen die Mimesis als alternative Haltung der Subjekte zueinander und zur Natur heran, als Einwirken, ohne sich wechselseitig zu zerstören. Doch Mimesis kann meines Erachtens nicht das einfache Gegenteil von Begrifflichkeit und Rationalität sein, die übrigens kein Teufelszeug sind, sondern auf die wir als Menschen zum Überleben angewiesen sind, zumal sie fortwährend aus der geschichtlichen und gesellschaftlichen Praxis hervorgehen. Auch bleibt die Mimesis kein nur passives Wirklichkeitsverhältnis. Sie hat keine nur heuristische Funktion, hier handelt es sich meines Erachtens um eine Haltung, die sich der bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit gegenüber öffnet und ihr übergreifendes Wesen anerkennt. Habermas identifiziert die Mimesis mit der kommunikativen Rationalität, mit dem von ihm angestrebten Paradigmenwechsel innerhalb der Kritischen Theorie. Dieser Vorgang ist zwar „freundlicher“, weil er vom selbstbezüglichen Subjekt der klassischen Bewusstseinsphilosophie Abstand nimmt, naheliegend scheint jedoch, dass es sich nur um dessen plurale Erweiterung handelt, analog zur Problematik des Positivismus, der aus den Aporien seines Wahrheitskriteriums, der Bestimmung des Verhältnisses von Wahrheit und Richtigkeit nicht herausfindet und hierzu ein Gesamtsubjekt einführt. Sehr psychologisierend, von den gesellschaftlichen Bedingungen abhebend, begründet Habermas sodann seinen Begriff einer interpersonellen Freiheit, wie sie auf Intersubjektivität beruhen soll.⁴ Dabei dient ihm das Paradigma des kommunikativen Handelns

³ Ebenda, S. 522.

⁴ Ebenda, S. 524 f.

der Konsensfindung und einer damit verbundenen Durcharbeitung einer gewandelten Intersubjektivität. Kommunikation wird als prozessuales Handeln verstanden, das auf eine Einigung hinführt. Dennoch lassen sich die ökonomischen und gesellschaftlichen Sachzwänge nicht per Dekret abschaffen, auch wenn das kommunikative Handeln nicht mehr nur instrumentell auf die eigenen Zwecksetzungen hin angelegt ist. Schließlich bleibt zwar das Subjekt der instrumentellen Vernunft einsam – doch das Subjekt der Bewusstseinsphilosophie, wenn auch einer erweiterten, ist ebenso solipsistischer Natur. Nachdem der Allgemeinbegriff durch alle Paradigmenwechsel der Kritischen Theorie hindurch zugewiese zum Verschwinden gebracht wird, kann man die Frage, worauf sich die Bewusstseinsbeziehung, gar nicht mehr stellen – konsequenterweise müssen sie verschwinden und dem Solipsismus und Agnostizismus – wie komplementär dazu im Positivismus – Platz machen. Die Grundfrage der Philosophie lässt sich nun mal nicht umgehen, indem man der Bewusstseinsphilosophie, die hier wie dort in den subjektiven Idealismus gewendet wird, stets weitere Moratorien einräumt.

Schließlich gesteht Habermas zu, dass das Subjekt ohne ein Wissen von den Gegenständen nicht handlungsfähig ist. Somit wird hier auf Umwegen eingeräumt, dass Handeln und Erkennen zusammengehören; die Selbsterhaltung bildet die praktische Seite, das Überprüfungs-kriterium der Bewusstseinsentität. Habermas erkennt an, dass sich das Subjekt sowohl auf die Objekte, wie auf sich selbst zurückbeziehen muss. Aus dieser Auffassung der Bewusstseinsentität heraus ist eine Entwertung der Vernunft als bloß instrumentelle sowie eine damit verbundene Stigmatisierung des Allgemeinbegriffs nicht mehr möglich. Generell ist der Begriff einer instrumentellen Vernunft zu reduktionistisch, schon insofern er auf ein mechanisches Wirklichkeitsverständnis beschränkt bleibt. Henrichs Autonomiebegriff umgeht ihn, indem er an der Autonomie des menschlichen Bewusstseins den Aspekt ausmacht, der konstitutiv für das „Beisich-Sein“, für ein unentfremdetes Bewusstsein ist. Weder bei Henrich noch bei Habermas werden jedoch „Verdinglichung“ im Sinne von menschlicher zwecksetzender Tätigkeit und Entfremdung unterschieden. So bleibt auch für Henrich die Natur das negative Äußere, in der Natur bleiben die gesellschaftlichen naturwüchsigen resp. versachlichten Beziehungen eingeschrieben.⁵ Für die Kritische Theorie ist nur die Befreiung von der Gegenständlichkeit möglich, nicht das produktive Zusammenwirken der Bewusstseinsformen. Mit anderen Worten, es müsste erklärt werden, wie sich das Subjekt gleichzeitig auf Gegenstände wie auf sich bezieht – im Sinne der Grundfrage der Philosophie – und sich dabei konstituiert. Vom idealistischen Standpunkt kann jedoch immer nur die unmittelbare Einheit beider gefordert werden – mit den daraus folgenden nicht nur erkenntnistheoretischen Aporien und ihrem antagonistischen Ineinander-Umschlagen. Die Grundfrage der Philosophie ist nur lösbar, wenn man den diskreten Charakter der menschlichen Erkenntnis anerkennt, was die Anerkennung der Bewusstseinsunabhängigkeit der Materie einschließt. Es gibt kein voraussetzungsloses, von seiner Individual- wie Gattungsgeschichte abgeschnittenes Ich. Es gibt aber ein diskretes Ich, das in den Bezugsrahmen seiner menschlichen Erkenntnisfähigkeit zurückgestellt mit der Bewusstseinsunabhängigkeit der Materie zugleich das Kontinuum anerkannt hat und erst hier wird der dialektische Widerspruch objektiv. So ist Henrichs Vorschlag eines „ichlosen“ Vorbewusstseins nicht hinnehmbar, so wie überhaupt die Diskussion um die Bewusstseinsphilosophie nur in Zirkelschlüsse führen kann. Woher soll man von einem „ichlosen“ Bewusstsein wissen, das sind doch sophistische Fragen. „Ich“ lernt ein zweijähriges Kind sagen, worauf sich fortan seine Unterscheidungsfähigkeit von der Umwelt und sein Erinnerungsvermögen begründen. Henrich versucht zwar die solipsistischen Konsequenzen einer Rückwendung und Verabsolutierung des Subjekts – seine aktuell modische wie unaufhörliche Selbstthematization – zu umgehen.⁶ Den solipsistischen Aporien entkommt er jedoch nicht, denn wenn man den Bezug auf die bewusstseinsunabhängige Wirklichkeit auflöst, löst man auch das Subjekt auf. Dementsprechend lässt schon Adornos

⁵ S. 526.

⁶ S. 527.

Annäherung ans Nichtidentische seine Negative Dialektik völlig inkonsistent werden. Sich an idealistischen Sophismen und Zirkelschlüssen abzarbeiten, macht aber nur Sinn, wenn man diese Debatte auch entsprechend in ihre Schranken verweisen kann. Unausweichlich wird es deshalb für Habermas, die Selbsterhaltung in den Autonomiebegriff zu integrieren. Die zwecksetzende, vergegenständlichende Tätigkeit des Subjekts – im Grunde seine Praxis, die durch die Kritische Theorie diskreditiert wird – lässt sich aus dem Subjektbegriff gar nicht heraushalten. Deshalb versuchen nun meines Erachtens Positivismus, Systemtheorie sowie analytische Philosophie das Subjekt durch verschiedene Paradigmen zu ersetzen. So wird die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Systemtheorie durch eine aufweichende Terminologie ersetzt, die ihren Gegensatz verschleiert, zugleich wird auch hier wieder ihre unmittelbare Identität vorausgesetzt. Das Subjekt strukturiert die Umwelt, es schaltet und waltet in seiner systemtheoretischen Ausweitung des Selbstbezuges. Wie wenig neu diese Überlegungen sind, zeigt sich immer wieder vor dem Hintergrund der 2. Feuerbachthese. Dass es sich bei diesen Paradigmenwechseln um keine wirklichen Alternativen handelt, zeigt sich schon an komplementären Konzeptionen, wie dem positivistischen „Gesamtsubjekt.“ Die Anreicherung der Selbsterhaltung um affirmative Aspekte eines erweiterten Subjektbegriffs bei Henrich bleibt ein fragwürdiges Projekt. Habermas hingegen setzt der Wirkungsmacht der instrumentellen Vernunft Adornos Verzweiflung an allem entgegen – die meines Erachtens eine scheinheilige Geste bleibt. Tiefere Einblicke in die Selbstkonstitution des Subjekts soll nun die Sprachanalyse geben, unerachtet dessen, dass sie aus dem logischen Empirismus und Positivismus resultiert.⁷ Die Schwierigkeiten in seinem Gesamtsubjekt sieht Habermas sehr wohl, auch dass die Sprache nur eine depersonalisierte und plurale Erscheinungsform der bisherigen Subjektkonstitution bleibt. Er verweist sogar auf die Zirkelschlüsse, in die sich der Positivismus und die sich darauf berufende Sprachanalyse begeben. Dementsprechend, so Narskis Position, stiftet der Gegensatz von Satz und Sachverhalt, Richtigkeit und Wahrheit den schlecht unendlichen Progress an subjektphilosophischen Selbstabsicherungen.⁸ Gesamtsubjekt wie Verifikationsprinzip bleiben gleichermaßen vage, wie unverträglich, statt sich zu ergänzen und weisen doch die gleichen Aporien wie die von Habermas diskreditierte Bewusstseinsphilosophie auf – dass sich das Subjekt in seinem Selbstbezug nicht erfassen kann und aus seinem Solipsismus nicht austritt.

Der Vorzug von Habermas kommunikativer Konstitution des Ich ist aber nun, dass es in den Prozess gebracht wird. Beide, Habermas wie Henrich, wenden damit den objektiven Idealismus an, von dem sie sich doch so dringlich distanzieren wollen, weil er, so Habermas Seitenhiebe, gleich eingangs seiner Ausführungen in den Faschismus führt. Eine Begründung dafür führt die Kritische Theorie nie an. Habermas will die Subjektkonstitution gegenüber ihren Verständigungsprozessen zurücknehmen. Dabei werden Subjekt und Objekt in ihrer Interaktion durch eine deskriptive Haltung des Ersteren beschränkt, das in den Kommunikationsprozessen diffundiert. Dies ermöglicht eine Öffnung und sogar Transformation der bisher starren Subjektivität und tatsächlich beruht der wesentliche Teil der zivilgesellschaftlichen Praxis auf kommunikativen Beziehungen. Habermas Überlegungen führten einmal in radikal kollektivistische Experimente mit, meines Erachtens, sehr destruktiven Impulsen. Sein Konzept einer kommunikativen Rationalität will er jedoch als Anspruch auf gesellschaftliche Teilhabe verstanden wissen. Selbsterhaltung resultiert dann aus demokratischen Synergieeffekten und unterliegt der fortwährenden Revision. Dahingestellt muss jedoch bleiben, ob die Machtverhältnisse und ökonomischen Sachzwänge auf diesem Weg demokratisiert werden können. Auch hat die „instrumentelle Vernunft“ – wenn man sie einmal mit der Verwertungslogik gleichsetzt – nicht nur Tatsachen geschaffen, sie erweist sich als alternativloses „running system“.

Axel Honneth

⁷ S. 530.

⁸ I. S. Narski: Positivismus in Gegenwart und Vergangenheit. Berlin 1967. 1. Aufl. Sie hier den 3. Teil des Werkes.

Auch bei Honneth dominiert die Kritik an der Bewusstseinsphilosophie, die Spitze gegen den objektiven Idealismus. Dennoch bildet die Herrschafts-Knechtschafts-Problematik der hegel-schen Phänomenologie den Ausgangspunkt; sie wird auch für Foucault wichtig werden. Honneth will – linkshegelianisch – an die Kritik der Vernunft im Sinne des idealistischen Allgemeinbegriffs anknüpfen und dies ist auch generell die Stoßrichtung der Kritischen Theorie. Womit jedoch die Junghegelianer ihren Durchbruch schaffen – die Säkularisierung des Vernunftbegriffs – die Herausforderung, die Dialektik materialistisch zu modifizieren –, das bleibt für die Kritische Theorie weiterhin ein Moratorium. Mehr als Horkheimer und Habermas ist nun Honneth an einer Gesellschaftstheorie gelegen, die den objektiven Idealismus nicht nur abwertend beiseite stellt, sondern seine Grundlagen zu einer kritischen Transformation einer Gesellschaftstheorie heranzieht. Dabei fällt schon eine implizit psychologische Prämisse von Hegel selbst auf, wonach sich das Ich nur intersubjektiv heranbildet. Hier erfolgt die Identitätsbildung wie in einem Entwicklungsroman durch alle drei Wirkungsbereiche der Anerkennungsverhältnisse wie Sittlichkeit, Recht und Liebe hindurch, die an ihren jeweiligen Grenzen konfliktträchtig sind. Allen modernen Sozialphilosophien hält Honneth nun vor, dass sie die dreifache von Hegel entwickelte Perspektive in den Anerkennungsverhältnissen nicht berücksichtigen.⁹ Dennoch löst er nicht nur die geschichtliche Dynamik des Kampfes bei jenem auf, sondern entrückt ihn auch in linkshegelianisch-idealistischer Weise der politisch-ökonomischen Analyse. Im Gegenzug hält er Marx die Beschränkung des komplexen Anerkennungsverhältnisses auf die Arbeit vor. Marx würde damit die Diskussion der Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnisse in ihrer Härte und Unerbittlichkeit fortsetzen. Sie hat ihren berechtigten Ursprung darin, dass Marx zu den von der Französischen Revolution gerade erst geschaffenen und noch nicht konsolidierten Rechtsverhältnissen wenig Vertrauen hatte.¹⁰ Dennoch folgt Marx damit einer Tendenz, die insbesondere heute alternativlos erscheint: Nur die Arbeit erfährt gesellschaftliche Wertschätzung. Ferner zieht sein Paradigma der Arbeit aus Honneths Sicht nicht nur eine Reduktion der komplexen intersubjektiven Beziehungen nach sich, sondern es bleibt im Umfeld utilitaristischer Interessen stehen. Haben statt Sein. Do ut des*. Damit ist aus Honneths Sicht eine immanente Versachlichung der menschlichen Beziehungen verbunden. Indem sich Marx auf die Organisation der menschlichen Arbeit beschränkt, abstrahiert er vom konkreten Menschen. Anders gesagt: Der Begriff der Arbeit wird mit intersubjektiven Ansprüchen überfrachtet. Die enge geschichtsphilosophische Basis blendet Rechtsverhältnisse und Wertschätzung – die beiden anderen Anerkennungsrelationen aus. Ganz dem gegenwärtigen Trend entsprechend folgt daraus, dass sich der Mensch – trotz seiner allseitigen Bedürfnisnatur – nur in der Arbeit verwirklichen kann.¹¹ Honneths Ausführungen zu Marx' Intersubjektivitätskonzeption wirken jedoch gelehrt und teilweise sogar gekünstelt, sie führen von Marx' Fragestellungen weg oder versuchen sie zu erweitern, jedoch ohne konkreten Bezug. Da er um jeden Preis die normativen Aspekte des marxschen Werkes aus diesem herausdestillieren will, stellt er die Frage nach einem möglichen geschichtlichen Endzustand. Ferner – welche Gestalt soll die Sittlichkeit haben, die sämtliche Anerkennungsverhältnisse umschließt. Das sehr abstrakte und normative Konzept der Sittlichkeit soll den Bedingungen der Intersubjektivität genügen, und zwar in den drei genannten Horizonten der Anerkennung. Historisierende Merkmale eines solchen Sittlichkeitskonzepts bleiben weitgehend außen vor und haben allenfalls Erklärungswert, sodass sein normativer Anspruch nicht geschmälert werden kann. D. h. auch, dass die menschliche Autonomie – und zwar im Gegensatz zu Kants Vorstellung – nicht in sich selbst gegründet ist, auf einem – idealistisch gesprochen – in sich abgeschlossenen Bewusstsein beruht, sondern Autonomie sich nur prozesshaft verwirklicht. Diesen Weg kann das Individuum

⁹ Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main 1992, S. 230 f.

¹⁰ Ebenda, S. 238.

* Ich gebe, damit du gibst.

¹¹ A. a. O.

nur gehen, wenn es von affirmativen Beziehungen auf sich selbst getragen wird, wie sie sich aus intersubjektiven Beziehungen heraus entwickeln. Über die drei Relationen von Intersubjektivität wird die Zustimmung zum eigenen Selbst gewissermaßen erst eingeholt. Honneth bezeichnet sie deshalb auch als „Schutzvorrichtungen“.¹² Dennoch sind Rechtsverhältnisse und auch die Wertegemeinschaft nicht fixierbar, sondern können sich in Relationen der Missachtung umwenden. In diesen Anerkennungsrelationen ist die historische Bedingtheit wirksam. Insgesamt wird das normative Sittlichkeitskonzept mit den drei Anerkennungsrelationen zu komplex, um in seiner Abstraktheit haltbar zu bleiben. So sind diese immer schon inhaltlich und damit auch historisch konnotiert.

Für Marx war die Frage nach Gerechtigkeit und gesellschaftlicher Solidarität bereits klar umrissen durch die Proportionalität von Produktion und Distribution des gesellschaftlichen Reichtums. Honneth macht daraus eine Frage normativer sittlicher Forderungen, die von den ökonomischen Grundlagen völlig abgehoben erscheint. So kann er nur das weitere Auseinandertreten von Autonomiebestrebungen einerseits und integrativen Tendenzen andererseits die Erscheinungsseite der gesellschaftlichen Antagonismen beklagen – Resultat einer linkshegelianischen Herangehensweise an die unmittelbaren gesellschaftlichen Verhältnisse, ihrer Substitution durch Bewusstseinsformen. Schließlich bleibt das ambitionierte Projekt der Entfaltung der Anerkennungsrelationen in der Beschreibung seines historischen Scheiterns, in der Klage über die gesellschaftlichen Antagonismen stehen, so sehr sich Honneth auch bemüht, die Bezugnahmen zwischen den drei Anerkennungsformen herzustellen. So konzediert er abschließend doch die Unvermeidlichkeit der Fortsetzung des Kampfes.

Alain Badiou

Aus Badiou's Sicht ist in Deutschland die Philosophie im Akademismus erstarrt – und das gilt auch für die Nachfolger der Frankfurter Schule, die unter dem Einfluss von analytischer Philosophie und dem amerikanischen Pragmatismus zur Entpolitisierung der Philosophie beitragen.¹³ So hat die Philosophie in Deutschland Probleme mit Badiou, weil er genau das kritisiert. In den akademischen Betrieb nicht integrierbare und experimentelle Herangehensweisen erfahren entsprechend wenig Wertschätzung, Avantgarde und politisches Engagement werden nicht gefördert. Angeblich randständige philosophische Positionen geraten gar nicht erst in die Öffentlichkeit. Dies wird auch daran deutlich, dass die deutschen Philosophen – sogar Habermas – viele französische Philosophen gar nicht als solche behandeln. Ähnlich wie Deutschland verhalten sich die USA, die in Philosophen nur Agitatoren sehen. Dementsprechend beruft sich die deutsche und die amerikanische Philosophie auf die Sprachphilosophie und deren Beschränkung auf eine Phänomenologie – Querelle des Anciens et des Modernes* –, womit sie den Universalienstreit durch die Desavouierung der klassischen Philosophie für sich entschieden zu haben glaubt. Etabliert und als wissenschaftliche Doktrin vorgetragen wird demnach die Schmälerung der Philosophie auf eine linguistische Basis. Dabei werden scholastische Gepflogenheiten imitiert, Doktrinen sollen so generalisiert und institutionell verankert werden, was umso leichter fällt durch die Beschränkung auf die Sprache. Rein formelle Kriterien entscheiden über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und verschaffen so dieser Haltung eine Legitimationsbasis. Von der nach amerikanischem Modell betriebenen Philosophie geht dabei ein ideologisch-hegemonialer Anspruch aus, der mit dem Erfordernis in Verbindung steht, Philosophie wie eine fest umrissene Disziplin zu betreiben. Dagegen wendet sich nun die französische Philosophie, und zwar sowohl formal als auch inhaltlich, indem sie sich nomadisierend verhält. Teilweise ist dies dem Umstand geschuldet, dass sie inzwischen auch in Frankreich entwurzelt ist, teilweise genießt sie in Amerika nicht das Ansehen einer selbstständigen Wissenschaft.

¹² S. 279.

¹³ Alain Badiou: Bedingungen der Unendlichkeit. Ein Gespräch mit Gernot Kamecke. Berlin: 2015, S. 11 f.

* Geistesgeschichtliche Debatte, auch bekannt als Literaturstreit, in Frankreich beim Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert.

Lange Zeit wurden in Frankreich nicht einmal philosophische Abschlüsse anerkannt. Doch schon die französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts standen eher am Rande des wissenschaftlichen Betriebs. In Frankreich entwickelte sich die Philosophie eher außerhalb der Universitäten und das hat eine gewisse Tradition. Dabei ist hier der über Frankreich hinausreichende universalistische Charakter der Französischen Revolution impulsgebend. Nur so, von ihrer politischen Inspiration her, wird die Philosophie authentisch, und genau dies: „das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewusstsein“, der Zusammenhang von Philosophie und Politik ist der Zankapfel der „Querelle des Anciens et des Modernes.“ Während sich die französischen Philosophen direkt fragen, wie sie sich als Revolutionäre positionieren sollen, suchen die deutschen Philosophen nach der universellen, geschichtlichen Versöhnung. Klar, im akademischen Rahmen kann man ja auch nichts verändern. Gegen derartige Beschränkungen will nun Badiou den Rahmen in ontologischer, phänomenologischer und ethischer Hinsicht ausspannen, was das menschliche Leben ausmacht. Ferner unterscheidet er drei menschengeschichtliche Epochen, eine prähistorisch-neolithische, eine klassische und die Moderne, ohne Präferenzen hinsichtlich des intellektuellen Entwicklungsstandes geltend zu machen. Nur dass in den Letzteren beiden erst die Philosophie entsteht, insofern sie an der Mathematik orientiert sind. Das bedeutet für Badiou auch, dass klassische und moderne Philosophie aufgrund ähnlicher Produktionsbedingungen einen Zusammenhang bilden und die postmoderne Philosophie eigentlich als Fehldiagnose der gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität anzusehen ist. Seine Position ist damit im Gegensatz zu all denjenigen Haltungen zu sehen, die mit Kant die Trennung zwischen Klassik und Moderne vollziehen – wie die analytische Philosophie und der Positivismus. Wenn schließlich für Badiou die Wahrheit a priori existiert, erkennt er offensichtlich die Bewusstseinsunabhängigkeit der Wirklichkeit, die Lösung der Grundfrage der Philosophie im Sinne des Materialismus an. Schwierigkeiten bereitet schon eher der Umstand, dass er das nicht offen ausspricht und seinen Überlegungen auch keinen explizit dialektischen Charakter beimisst. So verknüpft er dies mit dem Anspruch, dass Wahrheiten andererseits geschaffen werden.¹⁴ Dies wird nur vor dem Hintergrund verständlich, dass die Wahrheiten an die menschliche Existenz gebunden sind. Wahrheit ist somit zeit- wie gegenstandsbezogen und auch abhängig von der Sprache. Dabei greift nun Badiou einen Impuls der klassischen Philosophie und auch der Ästhetik auf, wenn die Philosophie wie auch die Ästhetik die Entfremdung wieder aufheben soll, oder emphatisch* mit Heidegger ausgedrückt, die Gestaltungsfähigkeit des eigenen Lebens wieder herstellen soll. – Das existenzialistische Eintreten für den Weg, der entsteht, in dem man ihn macht. So dient die Berufung auf die klassische Philosophie hier einem emphatischen Wahrheitsbegriff sowie der Abgrenzung gegenüber der nur relativistischen Berufung auf den Sinn durch die moderne Philosophie, die jeden Anspruch auf Authentizität fallen gelassen hat. Wenn Badiou genau diese emphatische Abgrenzung als „Querelle des Anciens et des Modernes“ ausmacht, dann ist seine Haltung implizit antipositivistisch. Wenn er schließlich die gesamte Philosophie als ontologisch behandelt, so zeigt sich darin auch ein philosophischer Fundamentalismus, mit welchem er sich in provokanter Weise von der modernen Philosophie absetzen will.¹⁵ Damit stellt sich auch in Hinblick auf Badiou die Frage, ob er über die erkenntnistheoretischen Extreme des subjektiven und des objektiven Idealismus hinausgeht. Wenn nun manche Ontologien eher im Hintergrund stehen bleiben, so wird „Ontologie“ zu einem recht dehnbaren Begriff. Für die Rahmenbedingungen des subjektiven oder objektiven Idealismus ist nur entscheidend, ob das Subjekt bzw. die Subjekt-Objekt-Relationen mehr im Vordergrund stehen, oder ob man sich direkt auf das Sein als Bezugsrahmen bezieht und daran den Wahrheitsanspruch festmacht. Mit dem Materialismus kann es freilich keinen Bezug auf das Sein geben, auch insofern dieser vermeintliche Objektbezug stets in die Verabsolutierung des Subjekts umschlägt. Ob es sich hier

¹⁴ S. 49 f.

* mit Nachdruck, eindringlich

¹⁵ S. 51 f., S. 54.

um eine Debatte über die Grundfrage handelt, wird nicht deutlich, eher schon wirkt diese Debatte „sophisticated“*, als läge es in der Hand eines einzelnen Subjekts, wie mit der Erkenntnis der Wirklichkeit umzugehen sei. Wenn die Mathematik als symbolische Logik nicht verabsolutiert wird, sondern ihren Symbolen konkrete Gegenstände der Wirklichkeit entsprechen, so wie sie sich als geschichtliche Formen von Verallgemeinerung entwickelt haben, hat sie aus materialistischer Sicht eine wissenschaftliche Funktion. Unwissenschaftlich wird sie in ihrer verselbständigten, wie z. B. positivistischen Form, wenn die symbolische Logik gegen die menschliche Erkenntnis, den Anspruch auf die Erkennbarkeit der Wirklichkeit instrumentalisiert wird. An der Grundfrage scheiden sich, wie schon gesagt die Geister, wie auch Badiou's Ausführungen zeigen.

„Wenn es die Mathematik nicht gegeben hätte, dann wären wir tatsächlich in einem sprachlichen Korrelationismus verblieben, in dem es keine andere Möglichkeit gegeben hätte, die Frage des Seins zu stellen, als in den Begriffen der Religion. Ich denke also, dass der fundamentale Gegensatz, in dem sich der Konflikt zwischen Klassik und Moderne bewegt, der besondere Gegensatz zwischen Mathematik und Religion ist.“¹⁶

Generell zielt jede Ontologie auf die Dialektik von Wesen und Erscheinung. Sie behauptet dabei zunächst, dass die Dinge sind. Doch was das Sein ist, lässt sich nicht beantworten – allenfalls die Materie ist unerschöpflich. In materialistischen Begriffen wäre Badiou's Sprache klarer. Ontologie bezeichnet demnach schon ein Korrelat, die Existenz, das subjektive Bezugssystem, den diskreten Standpunkt der menschlichen Erkenntnis, den dialektischen Charakter der Annäherung der Erkenntnis an die Wirklichkeit. Doch Badiou's Materialismus bleibt schon durch den Anspruch auf eine Ontologie sehr theoretisch. Dabei wird zwischen dem Sein, dem Existieren und dem Erscheinen, der Art sich zu zeigen, unterschieden. Die Ontologie begründet eine unabschließbare Menge an Vielheiten, die wiederum vielfältige Erscheinungsformen haben. Verschiedene Modalitäten werden so in Anschlag gebracht und Badiou spricht selbst von der Wiederentdeckung einer Kategorientheorie.¹⁷ Die Frage nach der Unendlichkeit kann heute meines Erachtens nicht mehr im Sinne einer klassischen philosophischen Kategorienlehre beantwortet werden. Diese kann jedoch den Anstoß dazu geben und meines Erachtens berücksichtigt dies Badiou auch entsprechend, wenngleich der Eindruck entsteht, dass er einen präventösen, von der Mathematik her deduzierten Eklektizismus schafft und sein System einen esoterischen Anstrich erhält. Während sich die Mengenlehre nur auf Vielheiten bezieht, vermag eine Kategorienlehre zwischen den Relationen zu differenzieren. Die Verbindung beider wirft philosophische Probleme auf und Badiou legt im Folgenden dar, wie er sein System als eine Theorie der Immanenz verstanden wissen will. Dabei orientiert er sich wiederum an den Fragen der klassischen Philosophie. Zunächst kann die beschriebene Form eines generischen Seins, einer Unendlichkeit nicht mehr mit der personalen Einheit Gottes verknüpft sein. Wenn Badiou eine unabgeschlossene Unendlichkeit meint, wäre es jedoch naheliegender, von der Unerschöpflichkeit der Materie zu sprechen. Schon der spekulativen Diskussion über die Unendlichkeit ist Gott im Weg und Hegel diskutiert in seiner Kategorienlehre die historischen und mathematischen Formen der Verarbeitung der Unendlichkeit. Nietzsche räumt deshalb mit dem Sein Gottes auf, weil, wenn nur von seiner Existenz die Rede wäre, Gott auch woanders existieren könnte. Existieren bedeutet, in einer bestimmten Welt zugänglich zu sein und hier wird meines Erachtens deutlich, dass Badiou sein System vor dem Hintergrund der Viele-Welten-Theorie entwickelt.¹⁸ Er will mit diesem Hinweis auch Zukunftsmythologien ausschließen, wonach Gott – vom Menschen generiert – wiedererstehen könnte. Da es keine Vielheit aller Vielheiten gibt,

* weltgewandt

¹⁶ S. 56.

¹⁷ S. 60.

¹⁸ S. 64.

so Badiou, kann man nicht ausschließen, dass es mehrere Welten gibt. Die Welt ist kein geschlossener Begriff, sondern eine Unendlichkeit im besten Sinne – generisches Sein, wobei der Ausdruck einen Erklärungswert hat, insofern im Sein, dem menschlichen Leben nicht so viel passiert und sich der Begriff wohl an der existenzialistischen Tradition in Frankreich orientiert, auch der Hinweis auf ein Sein im Gegensatz zum Haben ist in Hinblick auf die beschriebene „*Querelle des Anciens et des Modernes*“ wichtig. So hat die moderne Philosophie ihre Grundlagen über Bord geworfen, sie hat ihre Selbstzweckhaftigkeit verloren, in dem Sinne, dass ein menschliches oder anderes Lebewesen nicht um anderer willen existiert – allen neoliberalen, suggestiven Einflussnahmen entgegen. Dies wird auch in Badiou's Diskurs über die Ästhetik, als weiterem Wahrheitsgenerator der Philosophie, deutlich. Alle Wahrheitsgeneratoren, die Ästhetik, die Liebe, die Politik und auch die Mathematik gründen offensichtlich in dieser Eigenständigkeit – für die Ästhetik ein Kriterium ihrer Qualität und ihrer widersprüchlich dialektischen Bezogenheit auf die Wirklichkeit. Galeristen vermögen hier oft nicht zu differenzieren und lassen ein Bewusstsein dafür vermissen, dass sie einerseits Agenten des Marktes und seiner Verwertungsinteressen sind, andererseits Kunst ausstellen wollen, die eben dieses, ihr eigen tümliches Wahrheitsmehrmal besitzt. Hier geht vieles durcheinander oder Wahrnehmungen von Ästhetik werden von ideologischen Debatten über ihre Entstehungsbedingungen völlig fehlgeleitet. Dennoch sollte man die implizit solipsistischen Konsequenzen des Existenzialismus nicht außer Acht lassen, wenn eine Berufung auf das Sein erfolgt und materialistisch korrekt von der Unerschöpflichkeit der Materie sprechen. Zur Seinsvielfalt dem generischen Seinsbegriff bleibt die Affinität der Viele-Welten-Theorie bestehen, aber auch zu einem Matroska-Prinzip, einer entsprechenden Stratifizierung der Welten, wobei Ersteres ein Begriff aus der Informatik ist, Letzteres ein Begriff aus der Prädikatenlogik bleibt, während die Viele-Welten-Theorie eher Bezüge zu einem Atomismus aufweist, wonach sich Universen teilen, wenn die Bedingungen ihrer Erkenntnis inkompatibel werden. Mit den genannten Konzepten umgeht Badiou einen schlecht unendlichen Progress. Materialistisch gesprochen: Das menschliche Denken verhält sich diskret und kann sich an keiner anderen als der vorgefundenen historischen Welt orientieren. Aus normativen Gründen spricht Badiou von einer Welt; denn wir können uns die Welt, in der wir leben nicht einfach aussuchen. Damit wendet er sich auch gegen eine kulturalistische Instrumentalisierung des offenen Weltbegriffs. Denn der Kulturalismus rechtfertigt aus einem Relativismus vieler Welten gesellschaftliche und nationale Antagonismen.¹⁹ Es stellt sich jedoch die Frage, warum Badiou trotz vieler Anspielungen keine dialektische Terminologie verwendet. So kommen hinsichtlich der „Metageschichte“, als Begriff der einen historischen Welt Hegels epochengeschichtliche Einteilungen in der „Phänomenologie des Geistes“ zur Anwendung. Dabei konstituiert sich die Metageschichte an der geschichtlichen Abfolge von sich wechselseitig überwindenden Volksgeistern. Auch die Volksgeister lösen einander nicht in absoluter Weise ab, vielmehr wiederholen sich geschichtliche Entwicklungen, wenn auch nicht in derselben Form. Für Badiou's Metageschichte braucht es jedoch keinen Weltgeist, insofern es die Menschen selbst sind, welche die Bezugnahmen aufgreifen und wieder fallen lassen. Damit wird der un abgeschlossene und universelle Charakter der einen Welt bestätigt und an solchen Beispielen lässt sich der Gegensatz von Existenz und Sein darlegen. So schließt die Existenz ein Korrelat ein, ein „Existieren für“. Als Beispiel für metageschichtliche Entwicklungen – Entwicklung als ein Begriff, der hier nicht fällt – verweist Badiou auf den riesigen Abstand des Wiederauftauchens der Demokratie seit der Antike. Das Paradigma, das Ontologie und Phänomenologie bei ihm verbindet, bleibt dementsprechend die Französische Revolution. Dennoch beschreibt er den Übergang vom Sein zur Existenz allgemein, in den klassischen modalen Kategorien, als Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, um das Wesen des generischen Seins sinnfällig zu machen. Im Folgenden führt nun Badiou die Bedingungen der Erscheinung einer Wahrheit aus.²⁰ So gestaltet das Subjekt die Welt, die sein Gepräge annimmt.

¹⁹ S. 65.

²⁰ S. 73.

Die Subjektivierung zielt ins Unendliche, womit er implizit einen produktionsästhetischen Standpunkt geltend macht. Dementsprechend existiert die Vielheit als subjektivierbarer Körper. Badiou will damit sagen, dass die Wahrheit durch ein Subjekt wird. Sie taucht am Subjekt auf, das das Zentrum einer generischen Vielfalt ist. Hier bietet sich der Vergleich zum „Maggie-Thatcher-Effekt“ an, der den generischen oder vielmehr universell wechselwirkenden Charakter des Higgs-Feldes umschreibt. Auch Kunst wirkt als Katalysator, als verbindendes Moment von Subjekten. Sie sprengt den Rahmen vorhandener Vorstellungen, gesellschaftlicher Konventionen und reichert die Wirklichkeit mit Utopien an, so Jacques Rancière. Für den dialektischen Materialismus und die Systemtheorie kehren die Systeme in der Natur nie zum Ausgangspunkt zurück. Doch das Unendliche wird hier weniger im Sinne der Komplexitätssteigerung von Naturprozessen beschrieben, als im Sinne der Eröffnung eines neuen Spielraumes. Für Badiou lässt sich Wahrheit nicht auf eine Erscheinungsform oder Bestimmung festlegen. Wahrheiten werden von Menschen hervorgebracht, ganz im Sinne der Produktionsästhetik. Das bedeutet auch, dass sie mit der Schöpfung von Neuem einhergehen und der Philosophie die Aufgabe zukommt, diesen Prozess zu reflektieren. Ideologien hingegen wollen auf die Endlichkeit beschränken. Der schlecht unendliche Progress bildet den Verwertungsprozess des Kapitals ab. Den vier Wahrheitstypen (Politik, Wissenschaft, Kunst und Liebe) werden dabei Zahlen zugewiesen.²¹ Religion hingegen fingiert allenfalls Wahrheiten. Das Recht ist ein zu förmlicher und äußerlicher Begriff, um wahrheitstauglich zu sein, es beschreibt allenfalls die Erscheinungsform des Staates. Mit den vier genannten Wahrheitsgeneratoren bezieht sich Badiou ebenfalls auf die klassische Philosophie, insbesondere auf Plato als sein Vorbild. Damit stellt sich die Frage, ob er nicht eine präventöse Zahlenmystik entwickelt. Die Liebe ist jedoch als Erfahrung von Einheit und Vielheit schon eine dialektische Wahrheitserfahrung, auch insofern, als sie sich in essentieller und existentieller Weise manifestiert. Auch hier ist das Eine nicht behauptend als „geschlossene“ Einheit der Vielheit zu verstehen. Vielmehr geht das Individuum aus seiner Vereinzelung im Sinne einer generischen Erfahrung heraus, genauso wie die menschliche Lebenswirklichkeit eine generische Intersubjektivität darstellt. Wie wird nun die Wissenschaft zu einem generischen Wahrheitsprozess? Viele Forscher wirken am Entstehungsprozess der universellen Wahrheit mit. Auch stellen manche Disziplinen in den Naturwissenschaften die Grundlagen bzw. Rahmenbedingungen für andere dar. Generell tendieren alle Wissenschaften entweder zu einer Universalwissenschaft oder zu einer Beschreibung innerweltlicher Prozesse. Da sich somit die Naturwissenschaften nur auf die Erscheinungsformen der Welt beziehen, sowie unsere Welt nur eine mögliche unter vielen ist, spricht ihnen Badiou keinen universellen Anspruch zu. Im Gegensatz zur Systemtheorie, die gerade den Formwandel der Bewegung der Materie zum Anlass nimmt, den dialektischen Charakter der Annäherung der Erkenntnis an die Wirklichkeit, die Dialektik von Wesen und Erscheinung geltend zu machen, soll sich die Philosophie an der Mathematik und nicht an den Einzelwissenschaften orientieren. Denn so, wie sich die Naturwissenschaften eher deskriptiv verhalten, strebt die Mathematik nach der stärksten Verallgemeinerung und Universalität. Doch auch die Mathematik resultiert aus den Verallgemeinerungen der menschlichen Praxis und den Einzelwissenschaften, nicht etwa umgekehrt. Offensichtlich macht Badiou aber mit der Mathematik eine Superwissenschaft im Sinne Althussers geltend, die mit Rancière, der mit Letzterem offen bricht, als Bewusstsein, das sich unabgeleitet wähnt, bestimmt werden muss. Anmaßend wirkt es vor diesem Hintergrund auch, die Physik zurückzuweisen, nur weil sie vermeintlich zu sehr an die materielle Welt gebunden ist – nicht zuletzt widerspricht dies schon den Methoden der theoretischen Physik. Woher soll die Mathematik ihre Sprache beziehen, wenn nicht aus der menschlichen Erkenntnis, an die sie, ob sie will oder nicht, gebunden bleibt? Auch hier zeichnet sich die Vereinseitigung, Vertheoretisierung und Verwissenschaftlichung der menschlich-gegenständlichen Praxis zu einer Er-

²¹ S. 76.

kenntnistheorie ab, die immer am dialektischen Widerspruch, an der Frage nach der Beschreibung der Bewegung der Materie scheitern muss und in die zenonschen Aporien zurückführt. Erkenntnistheorien, die mit dem verabsolutierten Anspruch auftreten, sich außerhalb der Bedingungen der menschlichen Erkenntnis zu stellen, geraten immer zum Substitutionsfall (siehe hier 2. Feuerbachthese).

Wie verhält es sich nun mit den Wahrheitsbedingungen der Politik? Aus Badiou's Sicht verlangt die Politik ein universelles Subjekt.²² Als generische Wahrheitsbedingung muss sie sich an alle wenden, sonst ist sie keine; dies lässt an Hegel denken, wonach nur das Vernünftige wirklich ist, an seinen Universalismus, sowie an den Universalismus der Französischen Revolution. Hier wirkt Badiou's Universalismus zunächst sehr monolithisch, als ließe er keine Demokratie zu. Politik erscheint als Utopie, wobei sie sogar transzendente Züge annimmt. Doch als Träger eines solchen Wahrheitsanspruchs wird die Organisation ausgewiesen, dabei ist die Orientierung an Gramscis Hegemoniemodell durchaus inbegriffen. Die Politik ist ein generisches Feld zwischen Massenbewegung und Staat, wobei auch hier die Metapher für die Wirkungsweise des Higgsfeldes – der Maggie-Thatcher-Effekt – das generische Wesen des Politischen sinnfällig macht. Ähnlich wie bei Rancière beschreibt das Politische die Einlassung von etwas Neuem in vorgefundene gesellschaftliche Verhältnisse, deren Anreicherung durch eine Utopie – wobei Rancière dies als gemeinsamen Wesenszug von Politik und Ästhetik ausmacht. Ferner hat die Politik keinen substanziellen, in sich abgeschlossenen Träger. Das Politische im eigentlichen Sinne entsteht am Aufbrechen eines Widerspruchs zwischen den Massen und dem Staat. Der Kommunismus wird dabei zum generischen Begriff eines sich wandelnden Kräfteverhältnisses zwischen Staat und Massen, zum Begriff gegen das Überhandnehmen des Privateigentums. Aus Badiou's Sicht hat die Leninsche Organisation jedoch versagt.²³ Die Diskreditierung von Lenin entspringt einem heutigen Abgrenzungsbedürfnis gegenüber KP-Positionen, vor allem in den deutschen Gewerkschaften. Doch es ist Badiou zuzustimmen, wenn er feststellt, dass überhaupt nicht klar ist, was aus den gegenwärtigen Massenbewegungen werden soll, diese haben sich nicht zu einem politischen Körper konstituiert, sie sind, schon was den arabischen Frühling anbetrifft, zu heterogen, um als solche bezeichnet zu werden. Wenn die Politik jedoch mit einem Wahrheitsanspruch auftritt, muss sie realisierbar sein. Dabei stellt sich nun die Frage, ob der Philosoph Beobachter oder Revolutionär ist. Denn die heutige westliche Welt ist durch Entpolitisierung gekennzeichnet. Die gesellschaftliche Realität ist völlig unphilosophisch geworden. Dementsprechend setzt die postmoderne Ideologie auf Beliebigkeit.

„Die Aufgabe des Philosophen, der diese Arbeit beobachtet, besteht also darin, die Bedingungen zu analysieren, unter denen es in der Geschichte zu Realisierungen politischer Konzepte gekommen ist.“²⁴

Badiou will den Praxisbezug wahren, wenngleich der Philosoph die Aufgabe hat, das Wesen des Politischen zu formulieren. Der Vorrang der Idee vor der Praxis und die Bestimmung Letzterer durch Erstere ist jedoch ein Ansatz Althusser's, sein Anspruch auf eine universelle Wissenschaft. Das ist zwar emphatisch zu verstehen, führt jedoch bei Althusser – so Rancière's Kritik – zu einer entsprechend modernisierten idealistischen Superideologie zurück. Wie lässt sich Badiou's philosophische Idee noch retten?

Für ihn steht die Analyse der Krise des Politischen im Mittelpunkt – *Kritischer Marxismus*. Diese Suche ist auch vor dem Hintergrund des Niedergangs der Großmächte zu sehen. Dennoch – standen frühere Philosophen nicht unter ganz anderem Druck, waren sie nicht erheblich mehr gefährdet und starker Zensur ausgesetzt? Badiou sieht jedoch auch die Notwendigkeit der Neuformulierung des Wesens von Kommunismus und Demokratie, ohne dass er es in Abrede stellen

²² S. 116.

²³ S. 119.

²⁴ S. 120.

will, dass sich Marx und auch Engels einer ähnlich unübersichtlichen historischen und gesellschaftlichen Gemengelage gegenübersehen. Umso mehr wird für Badiou die Bewahrung einer Idee wichtig – das hat etwas von innerer Emigration. Die Philosophie ist dabei zum Austragungsort ideologischer und gesellschaftlicher Verwerfungen geworden. Sie muss sich retten, selbst verteidigen, weil mit ihr zusammen das Politische am Verschwinden ist. Die Berufung auf die Idee wird somit zur Berufung auf die Philosophie *ex negativo**. Schließlich wird sie zum *Remedium*** gegen einen sich alternativlos gebenden Kapitalismus. Die Idee wird somit zum Maßstab der Kritik genommen, es gilt, sich selbst treu zu bleiben und die aktuellen Bewegungen entsprechend kritisch zu begleiten – wobei er Verwerfungen nicht ausschließt. Dies gründet auch in dem mit der klassischen Philosophie eingeforderten, selbstzweckhaften oder vielmehr eigengesetzlichen Wesen der Philosophie, die, wenn sie als solche auftritt, nicht korrumpierbar sein sollte.

Das Politische sollte ferner nicht mehr in einem Staat aufgehen können, stattdessen wäre eine klassenlose Gesellschaft anzustreben, die schließlich auch im globalen Maßstab das Privateigentum beseitigt. Der Staat würde sich so selbst entbehrlich machen, auch angesichts einer Verbindung von Demokratie und Kommunismus. Schließlich würde sich die Frage nach dem politischen Subjekt auflösen, oder vielmehr im globalen Maßstab aufgehen. Marx' (und meines Erachtens auch Lenins) Prognosen hinsichtlich der Entwicklung des Kapitalismus hält Badiou für zutreffend. Abschließend betont er noch einmal die Notwendigkeit der Authentizität, der Ehrlichkeit als Philosoph im Sinne ihres selbstzweckhaften Wesens. Die Rede ist von einer Position der Treue – gemeint ist aber die Treue zu sich selbst. Existenzialistisch ausgedrückt: die Konsequenz. Für Badiou besteht sie im Bewahren und im Eintreten für das skizzierte klassische Ideal der Philosophie. Für die Postmoderne jedenfalls hat er nichts übrig und würde das Verschwinden der Philosophie bedauern. Selbiges gilt meines Erachtens für die Ästhetik.

Žižek und Lacan

Žižek und Lacan verbindet das Paradigma der Identitätskonzeption des Menschen. Ersterer will die Psychoanalyse Lacans zu einer Gesellschaftstheorie erweitern. Auch will er die Ideologien, welche in den Institutionen die Diskurse bestimmen, entsprechend kritisch filtern. Den klinischen Bereich der Psychoanalyse lässt Žižek außen vor. Damit öffnet er Lacans Psychoanalyse für ein breites Spektrum gesellschaftlicher Bereiche: Philosophie, Kunst, Soziologie etc. Beide sind jedoch schwer fassbar. Zu ihren Methoden gehört es, Probleme und Paradigmen einzukreisen. Klassische Begriffe werden neu kontextualisiert oder verlassen ihren Rahmen ganz. Gemeinsames Paradigma ist der Ödipuskomplex, wie er sich aus dem Mythos des Mordes am Urvater entwickelt, um ihm das Monopol auf Lust zu entreißen. Der Ödipuskomplex entwickelt sich am durch den Vater aufgehaltene Lustprinzip, woraus sich das Über-Ich des Kindes sowie die anderen Instanzen konstituieren. Ferner wird der universale und normative Anspruch des Über-Ichs bestimmend für die Kultur. Im Mythos hatte der Urvater das Vorrecht auf alle weiblichen Mitglieder der Sippe. Trotz der angestrebten Demokratisierung der Lust durch den Vätermord bleibt die traumatische Situation für die Neukonstitution des Ich bestimmend und prägt als entsprechend initialer Impuls das gesellschaftliche und kulturelle Leben. So schlägt sich das Bedauern über den Mord in neuerlichen Restriktionen nieder, die durch die kulturelle Tätigkeit abgearbeitet werden sollen. Dabei entwickelt sich eine Art fetischistischer Totenkult, in dem das unterworfenen Subjekt die Einschränkungen an sich selbst vollzieht und zelebriert, z. B. als Masochismus, gemeint sind sämtliche repressive Erscheinungsformen von Lust oder Unlust.²⁵ Es bleibt meines Erachtens jedoch problematisch, einen Mythos zum Ausgangspunkt der Geschichte zu machen und damit ein Herrschafts- bzw. esoterisches Wissen zu behaupten – die

* Was ein Begriff nicht ist oder was er ausschließt.

** Gegenmittel

²⁵ Dominique Finkelde: Žižeks Metapsychologie zwischen Lacan und Hegel. Wien 2009, S. 11 f., S. 65 f.

Asymmetrie von Psychologie und Laien, wobei Letztere von vorneherein als fremdbestimmt gelten. Hier wird ein geschichtlicher Determinismus installiert und der Verblendungszusammenhang wird zugleich unauflöslich oder vielmehr nur durch Experten auflösbar. Das Herrschaftswissen schließt eine inhumane und ihrerseits verobjektivierende Konsequenz ein, den Menschen, der hier nicht zu sich selbst gelangen kann und soll. Daran ist nichts Emanzipatorisches. Gerade Žižeks Übergang von der individualpsychologischen zur gesellschaftlichen Ebene lässt Fragen offen und bleibt damit an sich problematisch. So wird Psychologie zum Opium des Volks gemacht.²⁶ Man soll diese „Beweisführung auch noch glauben“, Ablenkungsmanöver von den gesellschaftlichen Ursachen sozialer für das Individuum maßgeblicher Missstände, und der einzelne Mensch soll sich deren Urheberschaft und die Verantwortung dafür selbst zuschreiben. Zugleich kommt man aus Lacans und Žižeks Psychofalle – die eigentlichen Überväter? – nicht mehr heraus: Perpetuierung des Verblendungszusammenhanges. Schließlich – was shocking scheint und eher Phänomen eines Triggervorgangs – der gesellschaftliche Fetischismus, dem sich das Individuum nicht entziehen kann – was *shamen* soll, ist *so shocking* keineswegs, schon deshalb, weil die heutige Psychologie nicht mehr auf Freud setzt. Hier wird Kritische Theorie zur Hybris. Aus Žižeks Sicht werden durch die Kulturrevolution des Vatermordes – die Rede ist von einer Traumatisierung – die eindeutig autoritären Bezüge aufgelöst, bestimmte Exzesse werden geduldet und in kommerzialisierbare, vorgefertigte Bahnen gelenkt. So entstehen die Lustimperative, der allseits anzutreffende Konsumzwang. Wer daran nicht teilnehmen kann, soll sich ausgegrenzt und sozial benachteiligt fühlen. Somit wird gerade der Zwang zum Hedonismus noch mal Ausdruck der Schuldgefühle am Vatermord bzw. der inzwischen geschichtlich transformierten und kultivierten Erscheinungsformen desselben. Verdeckt werden die dahinterstehende, fortwährende Selbstkultivierung des Über-Ichs sowie der damit verbundene Zwang zur Selbstoptimierung. Man will es noch mal genau wissen, sucht die Extreme – Ausdruck eines exaltierten, aber sich in Wirklichkeit verselbstständigenden Über-Ichs. Die Lustanreize zu schaffen und zu suchen ist nur die eine Seite der Medaille des Über-Ichs, das sich permanent zu überschreiten versucht. Nach Žižeks Auffassung gefällt es sich in seiner Deformation und in der entfremdeten bzw. sogar pervertierten Lust. Diese wird doppeldeutig und manifestiert sich als Imperativ, doch in einer derartig pauschalen Kulturkritik im Stile Adornos liegt auch eine geradezu totalitäre Kulturverachtung, als wäre das mythische kollektive Über-Ich ein Selbstläufer bis in unsere Gegenwart hinein. Durch den Vatermord hat sich somit nichts geändert, der kapitalistische Konsumterror entwickelt seine Finessen als Konsumverzicht – Bio hält Žižek für besonders dekadent und Dekadenz ist wohl der Inhalt des Vorwurfs gegen die Obszönitäten des Über-Ichs. Dabei stellt sich die Frage, ob dieses Über-Ich nicht durch den hybriden Kritizismus erst generiert wird. Da wird ein Paradigma psychologisierend in die Welt gesetzt, dessen impliziter Identifikation mit allem sich niemand entziehen kann. Schon weil es sich um eine mythisch-psychologisierende Begründung handelt, ist diese Konstruktion des Über-Ichs – und was das Obszöne an ihm sein soll – kaum nachvollziehbar. Im Über-Ich soll sich das Es, mit dem es verbunden ist, auf Umwegen für die entgangene Lust rächen. Daher die ritualisierten Formen gesellschaftlich „anerkannter“ Lust, die im Grunde nur irreführend bleiben oder Ausdruck kommerzieller Interessen und Instrumentalisierungen sind, oder dies durch entsprechende Verweigerungsstrategien verschleiern und sublimieren. Im Zwang zur Selbstoptimierung wird man zum entfremdeten, deformierten Genuss gezwungen. So wird die Verweigerung der Lust in Life-Style-Produkten sublimiert, wobei ihre Negation die Affirmation der Konsumgüter einschließt. Im Über-Ich stehen alle Ressentiments aber auch die Schuldgefühle gegen den Urvater wieder auf. Da die Tat in der Vergangenheit liegt, gibt es aus dieser Entfremdung kein Entkommen. Diese transgredierende Deformation, das exzessive bloß kein Exzess – Bio – sind Ausdruck der Selbstverabsolutierung. Dazu gehört auch der Antihedonismus inmitten einer hedonistischen Gesellschaft. In Wahrheit sucht dieses Über-Ich

²⁶ Siehe hier dazu: Albert Krölls: Kritik der Psychologie. Das moderne Opium des Volkes. Hamburg 2007.

den letzten Kick – und schlägt damit in Es um. Eine solche Gesellschaft, die alles sanktioniert, wird sich als totalitaristische manifestieren. Der Vatermörder Ödipus hat den Vater vollkommen verinnerlicht; im Vatermord erhebt die Tyrannei erneut wieder auf. Das Über-Ich dreht völlig frei, bis seine Transgressionen schließlich ins Leere laufen, so kann es auch den Grund seiner Schuldgefühle nicht mehr finden. Aus dieser Abstraktion entsteht der Zwang zur Selbstoptimierung, für den der relative, geknebelte Genuss nur noch Mittel zum Zweck, Vorwand ist. So wird die Verzichtsmoral in den spätkapitalistischen Gesellschaften durchschlagend und damit zeitigt das Über-Ich aus Lacans Sicht auch seine Affinität für den Totalitarismus. Ein Hoch auf den Hedonismus Lacans und Žižeks – ist er der einzig richtige? Interessiert es die Gesellschaft – wenn sich ein Einzelner aus welchen Gründen auch immer – zugrunde richtet? Sollte man nicht mit Goethe am rechten Maß in allem festhalten? Warum zu einer Demo gegen den Einsatz von Glyphosat fahren? Weil man dann anbei erfahren würde, dass die Irrationalität immer noch eine gesellschaftliche, in den Produktionsverhältnissen gründende ist, an der man etwas ändern kann und nicht nur eine intrinsische – shamingeffect –, gegenüber der man ohnmächtig bleibt. Was passiert im neudeutschen „Shaming“, einem engeren Begriff des Shitstorms:

“A painful emotion caused by the belief that one is, or is perceived by others to be, inferior or unworthy of affection or respect because of one's actions, thoughts, circumstances, or experiences.”²⁷

In diese Erscheinungsform eines psychologisierenden, esoterischen wie zugleich mit universellem Anspruch auftretenden Begründungszusammenhangs, zu dem nur Lacan und Žižek den psychoanalytischen Schlüssel haben, müssen dann alle einwilligen. Dieser Kritizismus ist selbst dekadent, nur die metaphysischen Instanzen, die Personalunion von Lacan und Žižek, die auf alle übrigen eifersüchtig herabblicken, bleiben handlungsfähig. Wenn Habermas u. a. in Marx Bezugnahme auf die Kategorie der Arbeit eine Reduktion des Wesens des Menschen sehen, so wird sich der verabsolutierte Verblendungszusammenhang letztlich konsequenterweise gegen die richten, die ihn in die Welt gesetzt haben. Dementsprechend stellt die Beschränkung auf das Lustprinzip, durch das weder die Geschichte, noch die menschliche Sekundärnatur beschrieben werden kann, eine viel weitgehendere Deformation dar, insofern sie die oben genannten Verobjektivierungen nach sich zieht. Doch in einer nachreligiösen Gesellschaft, in der die Autorität Gottes völlig fehlt, wird der Bezug auf das Ich völlig transzendental, weil sich das Über-Ich mit keiner gewählten Erscheinungsform seiner selbst begnügen kann. Es umgeht seine Schuldgefühle ob dem Vatermord nur in der völligen Abstraktion im völligen Verzicht auf die Lust. Die abstrakte Schuld macht auch den Kapitalismus zum *perpetuum mobile* – psychologisches Erklärungsmodell für die Verwertungsdynamik. Doch handelt es sich um mehr als um eine bloße Analogie?

Je totalitärer das Über-Ich und die Gesellschaft in diesem Sinne sind, desto desorientierter bleibt das Individuum. Der Neurotiker begnügt sich mit den Surrogaten und seinen Iterationen, anstatt die Lust direkt zu beanspruchen. Der Hysteriker, für den die Lust gegenüber dem Zwang zur Selbstoptimierung nachrangig bleibt, verliert sich als transgredierendes Über-Ich, anstatt sich zu gewinnen.²⁸

Die Lebenskrisen, für die im adoleszenten Alter Strategien erarbeitet werden sollten, nehmen zu. Als verinnerlichtes „Immer mehr ... immer weiter ... immer höher“ ist das Über-Ich auch verinnerlichter Kapitalismus. Das ständig sublimierte Lustempfinden bleibt höchst zwiespältig. So verliert sich das Begehren des Hysterikers im Unendlichen, er trudelt. Letztendlich ist es die Religion, die uns in die Irre führt.

²⁷ <http://www.thefreedictionary.com/shaming>

²⁸ Dominique Finkelde: Žižeks Metapsychologie zwischen Lacan und Hegel. Wien 2009, S. 73.

Während somit für Descartes und den Cartesianismus der beständige Selbstbezug Ausgangspunkt der Subjektkonstitution ist, wendet Lacan die Selbstpräsenz ins Negative. Dabei wird nun das Subjekt S_1 von seinem Bewusstseinsinhalt S_2 unterschieden. Das Subjekt S_1 muss feststellen, dass sein Selbst völlig unerreichbar bleibt. Es gibt keinen Erweis für den Wahrheitsgehalt des Subjektes, es kann sich nur auf den Standpunkt stellen, immer schon Replikant, S_2 , zu sein. Von S_1 gibt es keinen Übergang zu S_2 und dies wird durch ein Beispiel Freuds erläutert, wonach die Traumanalyse zeigt, dass beide Subjektformen in einem widersprüchlichen Verhältnis zueinanderstehen. In der Verneinung – wenn somit S_1 S_2 bestreitet, liegt somit auch eine Bejahung – gerade das, was bestritten wird, bekommt so eine Emphase.²⁹ Hierin sind die Widersprüchlichkeit des Subjekts und sein Mangelempfinden begründet. Was ist somit die Neurose – die Lüge zu begehren, die verleugnete Lust in der Selbstoptimierung. Das Wesen dieses Subjekts ist eigentlich nur seine Sehnsucht, die Sehnsucht nach dem Unerreichbaren – den Frauen, die der Mutter vollkommen gleichen, aber auch die damit verbundene religiöse bzw. fetischistische Grundeinstellung. Schließlich vermeint das Über-Ich, etwas zu sein, was es nicht ist.³⁰ Man kann jedoch in Žižeks und Lacans Diskreditierung des Subjektbezuges wie in Hinblick auf die Einordnung Descartes', eine sehr perfide Strategie sehen, die Erkennbarkeit der bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit zur Disposition zu stellen. So soll das Individuum im Cogito irren, aber dies ist auch Ausdruck seiner Selbstentfremdung. Das Cogito begründet nichts, es bleibt ein Irrealis – Indiz für die Verachtung der menschlichen Rationalität, für einen Voluntarismus und Nihilismus, wie er nur einem negativen Allgemeinbegriff entspringen kann. Von Marx reden und Nietzsche meinen, das ist der Tenor der Kritischen Theorie. Diskreditiert wird die dem Subjekt mit dem cogito zugleich zugeschriebene Aneignungslogik, der universalistische Anspruch des Subjekts. Dementsprechend leugnet der Poststrukturalismus die bewusstseinsunabhängige Wirklichkeit total, Descartes' Haltung ist ein absolutes No-Go, ein Selbstbetrug par excellence.

Folgt man der hybriden Rationalitätskritik weiter, so zerfällt für Žižek das Ich am Cogito mit seinem Körper, er bleibt ihm völlig fremd und dennoch will dieses Subjekt die vollständige Kontrolle über die Wirklichkeit. Denn keineswegs vermag das Ich den Inhalt seiner Wünsche zu generieren, vielmehr ist dies Täuschung, Ausdruck seiner Selbstwidersprüchlichkeit, des Selbstbetrugs, den es an sich vollzieht. Im pathologischen Kontext werden Inneres und Außenwelt völlig disparat. Dennoch hat dieser Zustand für Žižek auch eine kathartische Funktion, als wäre der Mensch ein Phönix aus der Asche, der sich nach einem Erdbeben wie ein Puzzle wieder zusammensetzen kann. Je schneller der irrationale Wirklichkeitsbezug zugrunde geht, desto eher fällt der Mensch wieder „richtig“, wie eine Katze auf die eigenen Füße – steht auf eigenen Beinen.³¹

Auch angesichts solcher Zynismen wird der Leser, wie schon gesagt manipuliert, nur die psychologisierende Deutung, welche weniger uneinsehbar als unbeweisbar bleibt, kann die Wahrheit für sich beanspruchen. So macht sich dieser absolute Verblendungszusammenhang eine inhumane Grundlage zum Ausgangspunkt – handelt es sich nicht um eine sich selbst verabsolutierende, ideologische Position? Wenn schon das cartesische Cogito Hybris ist und dem kapitalistischen Machbarkeitswahn sowie einer echten Pathologie korrespondieren soll, wie weit geht dann die kritizistische Hybris, die den Objektbezug schon lange aufgelöst hat und nur noch die Auflösung des Subjektbezuges zur Diskussion stellt? Nach wie vor stellt sich die Frage, ob das Subjekt – in dem einen wie in dem anderen Fall ist nie vom konkreten Menschen die Rede – aus sich heraus und im Alleingang einen rationalen Wirklichkeitsbezug herstellen kann. Denn dies ist weder eine erkenntnistheoretische, geschweige denn psychologische Frage; an diesem verabsolutierten Anspruch krankt die gegenwärtige Psychologie – obwohl es im Falschen nichts

²⁹ S. 83 f.

³⁰ S. 84.

³¹ S. 88.

Richtiges geben kann –, sondern die Antwort darauf kann wie in allen anderen Fällen nur mit der zweiten Feuerbachthese gegeben werden.

Überdies suggeriert die Pathologisierung der Entfremdung auch einen fragwürdigen Heroismus, wie er in produktionsästhetischen Kontexten besonders häufig ideologisch instrumentalisiert wird. Nach dem Motto: je größer der Leidensdruck, desto qualitativer das Artefakt. Die Bewegung nach vorne in die Subjektivierung, die auch damit verbundene Fortentwicklung der geschichtlichen Sekundärnatur, bleibt unmöglich, der Regress in den Wahnsinn ist hingegen willkommen – fragwürdige, zynische Hypothese, aber sie ist bekannt aus Adornos Negation des Allgemeinbegriffs, an den sich Lacans negative Subjektconstitution eng anschmiegt. Signifikant ist dafür auch wiederum der damit einhergehende Agnostizismus; die wie selbstverständlich getroffene Annahme, dass die Welt nicht erkennbar ist – eine Konsequenz, deren reaktionäres Wesen aus dem Positivismus bekannt ist. Von den erkenntnistheoretischen Bezügen des Materialismus, der Lösung der Grundfrage der Philosophie im Sinne des Vorrangs der bewusstsunabhängigen Wirklichkeit, von seinem damit verbundenen emanzipatorischen Impakt bleiben diese Positionen weit entfernt. Sie sind sogar mit beliebigen anderen Positionen der institutionellen Philosophie kompatibel.

Das Ich wird insbesondere für Lacan ein nur noch noumenaler Bezugspunkt und er stellt es in einen negativen Rahmen/negativer Allgemeinbegriff. Hier erfährt es sich nur aus seinem Mangel heraus, sein Selbstbezug ist transzendental. Das bedeutet auch, dass das Subjekt nie mit seinem Inhalt identisch wird und besonders bei Lacan auf die Erscheinungsseite beschränkt bleibt. So kann es sich in seinen Wünschen nie erreichen und allenfalls seinen Replikantenstatus feststellen. Lacan interessiert vorrangig der Antagonismus im Selbstbezug des Subjekts. Er findet seine Erklärung an Lacans Referenz: So spielen für Freud Frust und Enttäuschung eine Rolle bei der Unerreichbarkeit des Ich. In dem widersprüchlichen Bezug auf das Ding an sich liegt ein Selbstbetrug. Man will das Verneinte, gibt dies aber nicht zu und sucht sich unlautere Strategien, um es dennoch zu erlangen. „Die saure Trauben-Reaktion.“ Doch Lacans damit verbundener normativer Anspruch, die Uneinsehbarkeit des Bewusstseinsreflexes, wie er mit dem Apriorismus des Urkonflikts korrespondiert, verkehrt und verzerrt ihrerseits den dialektischen Zusammenhang von Genesis und Geltung, Logischem und Historischen. Die Hybris des Poststrukturalismus, oder wie immer man diese psychologisierenden Ansätze zusammenfassend benennen mag, liegt in der Iteration des Verblendungszusammenhangs, in der subjektphilosophischen Zentrierung und der damit verbundenen Rückkehr zum subjektiven Idealismus, von den voluntaristischen und autoritären Zügen dieser Philosophie, die keine sein will und sich nicht fassen lassen will, abgesehen.

Während die Subjektconstitution bei Žižek zwiespältig bleibt, geht sie bei Lacan ganz in Negativität über. Weil sich das Subjekt nicht damit abfinden kann, dass es für sich selbst unerreichbar und unerschöpflich ist, zieht Letzterer daraus die Konsequenz, es auf seine „Erscheinungsseite“ zu beschränken, im Sinne des Dualismus, wie er aus dem Kritizismus folgt. Dies ist als programmatischer Anspruch im Sinne des dritten Weges zu sehen – der gegenwärtigen Querulantennummer gegen die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Materialismus, und gegen alles, was die gesellschaftliche Praxis und sowie die Methoden der Einzelwissenschaften gebieten würden.

Žižek hingegen sieht in der Subjektconstitution *„die nicht anders als menschlich zu nennende Nostalgie nach einer ungebrochenen Identität, die nicht von Appellen, enigmatischen und exzessiven Botschaften Dritter unterhöhlt wurde.“*³²

³² S. 85.

Er kann mit der Sehnsucht leben, Lacan weist sie zurück. Was die Nichterkennbarkeit der Wirklichkeit angeht, entspricht dies dem performativen Widerspruch Kants. Dahinter steht das Inzesttabu, wobei sich im kategorischen Imperativ Kants ein ähnlich gelagertes Verbot ausdrückt.³³

Angesichts des damit verbundenen normativen Impakts muss man der Gleichsetzung von gesellschaftlichem Subjekt mit der individualpsychologischen Genese des einzelnen Subjekts energisch entgegen treten. Sie bleibt nicht nur aus materialistischer Sicht unhaltbar und mit unlöslichen Paradoxien überfrachtet, der Urkonflikt, wenn man schon die psychologisierende Programmatik aufgreift, wäre auch anders interpretierbar. So kann die Subjektivation geschichtlicher und affirmativer interpretiert werden. Butler bezieht sich auf das Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis, das unglückliche Bewusstsein in Hegels Phänomenologie. Damit verbunden lässt sich wieder die Parallele zur einstigen linkshegelianischen Wende ziehen: Demnach wird vom Sein, welches das Bewusstsein bestimmt, auf die Geschichte des Bewusstseins übergegangen. Der Kritizismus bleibt im performativen Widerspruch stehen – wäre dies nicht vielmehr Ausdruck der Neurose, schließlich: Die Psychologie arbeitet heutzutage nicht mehr mit Freud, das Urszenario bleibt nicht nur Mythos, sondern birgt einen Apriorismus in sich – vgl. auch Sohn-Rethels „Geld, die bare Münze des Apriori“. Die Kritische Theorie macht unterschiedliche apriorische Szenarien des Anfangs der Geschichte geltend, nur gründet der Verblendungszusammenhang damit jedes Mal im einzelnen Subjekt, das schuldig wird, nicht in der Form der Vergesellschaftung, weshalb diese vermeintliche Dialektik von Logischem und Historischem, wie schon gesagt, eine problematische Rückwendung in den subjektiven Idealismus einschließt.

So wird bei Lacan und Žižek der Einzelne aus dem Urkonflikt heraus stigmatisiert, an den Pranger gestellt, anstatt dass die Frage gestellt wird, was mit der symbolischen Ordnung gemeint ist. Ferner lassen sich die verschiedenen Begriffe wie „petit object a“, „Ding an sich“, „Leerstelle“, „Sprung ins Nichts“ (Žižek) oder der mythische Urkonflikt auch nicht ohne Weiteres gleichsetzen.

Es bleibt ein kritizistisches Phänomen, von den gesellschaftlichen Widersprüchen auf die Kritik der Rationalität überzugehen. Die objektiv-idealistische Position wird gewissermaßen übersprungen oder wird zur Funktion des Bruchs gemacht. Der Vorrang des Bruchs verleiht dem Philosophieren Žižeks seinen charakteristischen emphatischen und dynamischen Zug. Vor Kant her erfolgt der materialistische Aufriss des modernen Philosophierens, im wörtlichen, wie im übertragenen Sinne. Žižek will einen steileren Materialismus schaffen, wie er über Lenins Erkenntnistheorie und ihrer klassischen Lösung der Grundfrage der Philosophie hinausgehen soll. Dabei lässt er die inneren Entwicklungen des klassischen Idealismus – wie er in seiner Breite noch für Badiou wichtig ist, auf die Emphase, wie sie für die Kritische Theorie wichtig ist – zusammenschnurren: So bleibt für ihren negativen Allgemeinbegriff und für den dynamischen Subjektbegriff der kantische Dualismus wegweisend. Dies schließt auch noch eine opportunistische Konsequenz ein: Die Ausbeutung von Hegels absoluten Idealismus für das Subjekt, anstatt den objektiven Idealismus zu retten, indem man ihn gegen die ontologischen Konsequenzen, den Selbstabschluss des hegelschen Systems strikt abgrenzt. Hegels Kant-Kritik kommt bei Žižek, der durch die Philosophiegeschichte im Parforceritt prescht, nicht zum Zuge. Doch an Kant interessiert nur die implizite Fetischismuskritik, das Veto gegenüber dem menschlichen Erkenntnisanspruch auf die Wirklichkeit, die Beschränkung, der Relativismus, den der Kritizismus mit dem Positivismus teilt. Gegenüber einem pro und kontra hinsichtlich der Anerkennung des Allgemeinbegriffs, gegenüber seiner eindeutig positiven oder negativen Konnotation, hält sich Žižek entsprechend bedeckt, als wolle er es sich einerseits nicht mit der Orthodoxie

³³ https://de.wikipedia.org/wiki/Totem_und_Tabu

verderben, aber andererseits die revisionistischen Diskurse, wenigstens vom erkenntnistheoretischen Standpunkt, auch für sich vereinnahmen. Dabei wird immer wieder die Beschränkung auf die Phänomenologie mit dem Wahrheitsanspruch verknüpft. Žižek betreibt ein Verwirrspiel, um Erscheinung und Ding an sich, auch wenn er beteuert, den Bruch emphatisch als Brücke, als kritischen Impuls für einen modernen Seinsbegriff geltend machen zu wollen. Nur vor dem Hintergrund eines negativen Allgemeinbegriffs wird jedoch die oben beschriebene widersprüchliche Subjektkonzeption plausibel. Es bleibt abwegig und unauthentisch, heute jedoch leider gängige Praxis, Kant gegen Hegels Position auszuspielen. Dabei gibt es andere Möglichkeiten, Hegels Philosophie heuristisch zu nutzen. Ferner wird der starke Subjektbezug, wie er infolge des Kantischen Dualismus und Agnostizismus entstehen muss, von Žižek alternativlos aufgewertet. Dementsprechend erkennt er auch nur die negative Form der Freiheit an, selbst wenn die Erscheinungswelt als dynamischer Verweisungszusammenhang auf das Ding an sich angedacht ist:

„Indem Kant die Trennlinie zwischen Welt der Erscheinung und ‚Ding an sich‘ aufzeigt und damit Hegels Erkenntnis einleitet, letzteres sei Effekt des Ersteren und kein durch eine undurchlässige Grenze abgesperrter Bereich des Noumenalen, fügt er eine Kluft in die Welt ein, eine Trennung vom Absoluten, die zur positiven Bedingung der Freiheit des Menschen und zur conditio humana selbst wird.“³⁴

Kant spricht einem An-sich allenfalls die Funktion eines Regulatives, eines Bezugspunktes für die Phänomenologie zu. Für den Kritizismus ist es geradezu illegitim, eine Erkenntnis des Ganzen im Sinne der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie geltend zu machen, auch wenn dieser Relativismus den menschlich adäquaten Bezugsrahmen wieder herstellt. So findet die Unerschöpflichkeit der Materie, die Bewegung als Daseinsweise der Materie am dialektischen Widerspruch, wie er den Gegensatz von diskreter menschlicher Erkenntnis und Kontinuum einschließt, ihre Erklärung. Dagegen etabliert nun Žižek an Kants Ding an sich den negativen Allgemeinbegriff, wie er verbindendes Paradigma der Kritischen Theorie bleibt. Doch ein derartiger Relativismus, der sich auf die Erscheinungsseite der Dinge beschränkt, bleibt der mechanischen Seite der Bewegung der Materie verpflichtet. Schon die Unterscheidung zwischen S_1 und S_2 wirft die klassischen zenonischen Paradoxien auf, mit denen nicht erklärt werden kann, wie die Bewegung in die Welt kommt.

Verdreht werden auch die Beschränkungen, wie sie mit dem phänomenologischen Erkenntnisbezug einhergehen, der in Gegensatz zu einem „rein subjektiven“ gebracht wird. Die Brechung des Subjekts bleibt einfach nicht überzeugend, weil es sich um ein Herunterbrechen der Dialektik, nicht aber um die Beschreibung des Vermittlungszusammenhangs mit der Praxis im Sinne der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie handelt. So hat man es auch hier mit einer späten Erscheinungsform des dritten Weges, wie mit dem Empiriokritizismus, zu tun. Dabei wird hier explizit die Widersprüchlichkeit des Subjekts verewigt, ihre gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen werden nicht weiter hinterfragt.

Dementsprechend bleibt die Spaltung im Subjekt überflüssig, sie verewigt allenfalls den Verblendungszusammenhang, so wie der Empiriokritizismus Subjekt und Objekt jeweils redupliziert und dadurch ihre Beziehung verunklärt.

Was hat ferner die heutzutage betriebene ideologische Delegitimation der menschlichen Erkenntnis mit dem Inzesttabu zu tun? Geht es nicht nur darum, sie durch die Konfundierung mit der klassischen Psychoanalyse weiter abzuwerten, so wie diese es im Rahmen des Behaviorismus teilweise selbst betreibt? Geht es nicht nur um eine damit verbundene Zurichtung des Menschen im Sinne positivistischer Interessen, wenn man den Ursprung des Positivismus im Liberalismus sieht? Was ist das für eine neue Masche, die stets ideologisch mit Schlägen unter die

³⁴ Dominique Finkelde: Žižeks Metapsychologie zwischen Lacan und Hegel. Wien 2009, S. 120.

Gürtellinie ausholt? – Die alte amoklaufende Metaphysik im neuen psychoanalytischen Gewand, wobei damit ein besonders intrikater* Wahrheitsanspruch am Subjekt festgemacht wird. Dieses bleibt sich nämlich ausgeliefert und wird in eine passive Rolle gezwängt. Denn das Wahrheitskriterium der Subjektconstitution bleibt hier ein für alle Mal die Psychoanalyse, rational ist ausschließlich *ihre* Grundlegung der menschlichen Erkenntnis. Der Verzicht auf eine Erkennbarkeit der Wirklichkeit an sich wird dem Subjekt gewissermaßen dekretiert bei Strafe des Untergangs oder vielmehr Übergang in den Wahnsinn. Auch bei Žižek schlägt das Cogito im Realitätsbezug des Individuums hart auf. So kann die Katharsis auch jederzeit in den Wahnsinn übergehen.

Die Anmaßungen der „Neuen kritischen Theorie“ haben einen agnostischen Hintergrund, der wie schon gesagt stark normative Züge trägt. Und es sind meines Erachtens diese Anmaßungen, die dem Menschen das Glück seiner Selbstrepräsentanz verwehren, das Bei-sich-Sein im anderen seiner selbst, nicht der konkrete, einzelne Mensch selbst. Der performative Widerspruch Kants, dass die Wirklichkeit unerkennbar sei, entspricht am ehesten noch der Kanon der Verdikte der Religion. Du sollst nicht ... – inszenieren Lacan und Žižek nicht vielmehr diese Verdikte, gegen die sie ihre Rückkehr zur Brutalisierung der Bedürfnisse durchsetzen wollen? Welcher Hedonismus ist der Bessere – das Bier oder das sublimierte Surrogat, das Alkoholfreie? Esst Glyphosat nicht Bio, im Kollektiv fällt die Iteration oder vielmehr Hintertreibung des Kritizismus, der damit verbundene Zynismus nicht so auf. Der normative Charakter dieses Kritizismus wird auch am exzessiven Gebrauch pathologischer Begriffe sinnfällig, an einer Pathogenese, die sich wie gezeigt jedem rationalen Diskurs entzieht – Stichwort shaming, Stichwort den Verblendungszusammenhang verabsolutieren, anstatt darüber aufzuklären, Stichwort esoterisches- bzw. Herrschaftswissen. Nicht umsonst schließt der Widerspruch zwischen den realen und dem noumenalen Subjekt eine mechanische Bewegungsauffassung der Materie ein, Rekurs auf die Welt der Zuspätgekommenen, Rekurs auf den verdinglichten Widerspruch als Ausdruck des Stehensbleibens in der Identitätsphilosophie – so wie der Pfeil im „Es ist und Es nicht“ zum Stehen gelangt. Vor der menschlichen Erkenntnis liegt der Riegel des Apriorismus – autoritär und verabsolutiert, die Akkomodation an die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse.

So maßregelt die amoklaufende Metaphysik den konkreten Menschen im materialistischen Sinne als Psychopathen, sie will ihn regelrecht loswerden, um dem erhabenen wie regressiven Anspruch auf das „Gesetz“, die formelle Freiheit Platz zu machen. Das Gesetz, die Gemeinschaft wird im Diesseits des Dings an sich begründet, das für Kant, Žižek und Lacan eine Leerstelle bleiben muss. Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung als Subjekt ist somit die Anerkennung der Wesensverschiedenheit vom Ding an sich, im normativen Sinne. Anstatt einzustehen, dass sich die menschliche Erkenntnis diskret verhält, wird sie stets weiterhin auf das Noumenon bezogen. Hegel hat sich diesbezüglich an der Unterscheidung zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein orientiert. Es bleibt schließlich schwer nachvollziehbar, wie gerade der Mangel, die Leerstelle Orientierung über eine gesellschaftliche Ordnung geben soll. So werden in Hinblick auf die Erkenntnisbedingungen des Subjekts selbst nun die zenonschen Paradoxien sinnfällig, um die die ganze bisherige Diskussion schon implizit kreist.

Das An sich verschwindet nicht, es wird nur in einen Deus absconditus* verlegt. Sein Ebenbild ist das Individuum der negativen Freiheit, über das die verschiedenen Erscheinungsformen des Idealismus nun mal nicht hinausgehen, wie sehr sie es auch transzendieren.

„Das Absolute ist nicht als Substanz, sondern als Subjekt zu begreifen, letzteres aber nur dann, wenn ‚Subjekt‘ [... als] der Name für einen Riß im Gefüge des Seins (KO, 73) verstanden wird.“³⁵

* verwickelt, verworren; heikel; verfänglich

* Der unsichtbare Gott; meint die Unerkennbarkeit Gottes.

³⁵ S. 121.

Wie kann Lacan zugleich diskreditieren, was er durch diese Verlegung in den noumenalen Bereich an *désir** erst ins Werk setzt. Gerade der Agnostizismus, dessen reaktionäres Wesen der Positivismus entsprechend instrumentalisiert, setzt ebenso die Religion ins Werk. Wem nützt diese Verhimmelung des Verblendungszusammenhanges, der nur transzendentaler wird, dessen Auflösung gar nicht avisiert wird? Nebenbei bemerkt: Alles was sich produktiv auf die Konstitution des Subjekts, des Ichs auswirken könnte, wird verhindert, Beliebiges wird dem Inzestverbot zuschreibbar und damit erhält der Dualismus auch totalitären Charakter. Lacan als richtende Instanz, als der, der die Kastration fortwährend wiederholt. Also ist auch er der eigentliche Neurotiker, der sich von den inzestuösen Gegenständen nicht lösen will. Zumindest bleibt Lacans Haltung, wie man an seiner Installation eines dualistischen Regimes von Verboten nachvollziehen kann, höchst ambivalent.

Als Fixpunkt mag das kantische Noumenon auch eine befreiende Wirkung entfalten, so kann sich das Subjekt als Bezogenheit auf Vieles erleben.³⁶ Dennoch vermag der negative Allgemeinbegriff meines Erachtens das Subjekt nicht schöpferisch besetzen, wie soll der Mangel, die Leerstelle positiv aufladbar sein? Žižek schließt, wie schon gesagt das Noumenon nicht so radikal aus, die fortbestehende Bezogenheit darauf ist für ihn nicht so illegitim, wie für Lacan und er sieht sie auch als Katalysator.

Noch einmal stellt sich die Frage, wie weit der universalistische Anspruch in der Selbstrepräsentation des Subjekts gehen kann und es werden dazu zwei Fälle unterschieden: So bleibt im Fall des christlichen Apostels der Wahrheitsanspruch unmittelbar an die Person gebunden, im Fall des Genies wird jener selbstständig. Die beiden Fälle werden nun unterschiedlich bewertet. So kann das Christentum mit der Manifestation der Wahrheit in einer besonderen historischen Person gut leben, ja es ist sogar aus eschatologischen Gründen daran gebunden.³⁷ Für Žižek gibt es nun auch Mischformen der apostolischen und der abstrakt universellen Form der Gefolgschaft; so konsultieren moderne Leser Autoritäten wie Marx oder Freud immer auch aus einer bestimmten Perspektive oder Fragestellung heraus. Mit anderen Worten, die beanspruchten Wahrheiten haben sich selbst im Laufe der Zeit relativiert, oder der Umfang ihres universellen Anspruchs bleibt aus immanenten Gründen beschränkt. Für Žižek stellt sich nun die Frage, welche Form von Autorität solche Personen ausüben. Diese ist weder vollständig auf die Lehre einer Person, noch auf diese selbst abbildbar – sondern nur in einer kleinen Schnittmenge beider. Sie ist vergleichbar mit Lacans Leerstelle, oder dem Noumenon, insofern, als sie das sowohl über die Person als auch über die Lehre hinausweisende Moment darstellt. Es ist somit diese Paradoxie, welche die Gefolgschaft ihren Lehrern nachjagen lässt, der Reflex darauf, dass sich die Autorität entzieht. Diese wird zur Leerstelle. Lehre und Person konstituieren somit die Autorität, ohne mit ihr jeweils identisch zu sein und ohne, dass dieser Vorgang einsehbar wird. Žižek spricht vom Schritt ins Nichts. Lacan weiterhin von Begehren des „petit objet a“³⁸. Dabei wird zugestanden, dass die Sehnsucht nach der „Ganzheit des Ich“, resp. nach dem Ding an sich auch produktive Seiten hat, dass die Gefolgsleute der Apostel eben wirklich etwas auf die Beine stellen. Während die an die reine Lehre gebundene Autorität langweilig bleibt, ist die Autorität des Apostels geheimnisvoll, insofern hinter seiner Person und seiner Lehre ein unergründliches Mehr steht. Der Apostel bleibt deshalb Gegenstand des Begehrens, und Lacan fordert sogar in provokanter Weise dazu heraus. Weder Badiou, noch Žižek, noch Lacan bleiben übrigens Apostel – trau keinem Mönch –, schon eher wollen sie in der Maske von Aposteln als Verführer auftreten. Sie sind autoritär, insofern sie an sich binden, somit muss man sich erst durch ihre Lehren hindurcharbeiten, um eine kritische Distanz dazu einnehmen zu können. Die Rede ist

* Begierde

³⁶ S. 127.

³⁷ S. 147 f.

³⁸ S. 152.

letztlich von der Übertragungsbeziehung. Die Suche nach dem petit objet a ist gerade als Griff ins Leere kreativ und produktiv.

„Ihre (meines Erachtens die der Heiligen) imitatio kopiert nicht, sondern schafft wiederholend neue Wunder.“³⁹

So ist Lacan als Lehrer eher performativ als apostolisch. Wenn er schließlich Freud sehr orthodox auslegt, so ist er seinerseits Schüler des „Apostels“ Freud. Somit wird der ödipale Konflikt von Lacan und vor allem von Žižek nicht nur durchweg negativ bewertet, sondern produktiv, aus Lacans Sicht bedarf er der Steuerung durch eine geschützte Situation, die er – und er blieb deshalb umstritten – in der Praxis dennoch instrumentalisierte oder ganz aufgab.

Quentin Meillassoux

Auch Meillassoux geht darauf aus, die erkenntnistheoretischen Bedingungen des Materialismus abzuändern und den Metaphysikbegriff – selbst amoklaufende Metaphysik – gegen ihn zu instrumentalisieren. Sein „spekulativer Materialismus“ hat jedoch mehr mit dem Empirismus Humes und einer religiösen, normativen Erkenntnistheorie gemein. Häufig wird die Diskussion, die im Sinne der materialistischen Beantwortung der Grundfrage zu lösen wäre, aufgebauscht, als gälte es, jeden Umweg um den dialektischen Materialismus gegenüber diesem selbst den Vorzug zu geben – und die Debatte wird von Philosophen geführt, die sich als Marxisten bezeichnen. Meillassoux strebt für einen Wahrheitsbegriff eine völlig indeterministische Basis an, womit er – wie der Positivismus – die Kausalität leugnet, das bleibt unhaltbar, auch ohne dass man die Einzelwissenschaften bemühen muss. Dahinter steht das Missverständnis, aus einer tatsächlich überholten, metaphysischen Haltung heraus allein die deterministischen Probleme der Wirklichkeit lösen zu können, deren Lösung man den Naturwissenschaften überlassen muss. Mehr noch: Es handelt sich meines Erachtens um transzendentalphilosophische Rückzugsgefechte einer Tradition, die sich angesichts der Entwicklung der Einzelwissenschaften ihrer Existenzgrundlagen beraubt sieht. Dabei gäbe es für eine Wissenschaftsphilosophie viele lohnenswerte Themen. Meillassoux lässt auch den Bezug auf eine Sozialphilosophie hinter sich. Doch der Bezug auf einen negativen Allgemeinbegriff, das verbindende Paradigma aller kritischen Theorien, wird in ihren jüngeren Erscheinungsformen nicht nur radikalisiert, sondern – wie man auch bei Lacan und Žižek sieht – im Sinne eines *circulus vitiosus* in den Prozess gebracht. Eine losgelöste Metaphysikdiskussion hat allenfalls historischen Wert, doch sie wird heute vielfach weiterhin in völlig verselbstständiger Weise betrieben. Was als Metaphysik ausgewiesen wird, der Erkenntnisanspruch des menschlichen Denkens ist jedenfalls keine. So stellt sich die Frage, ob man es hier mit einer weiteren Form mehr oder weniger amoklaufender Metaphysik zu tun hat – der tatsächlichen Metaphysik als meines Erachtens aktueller Modephilosophie. Das Vorhaben Meillassoux' jedenfalls wirkt anmaßend schon aus der Wahl seiner Terminologie und aus dem präventösen Ansinnen heraus, in alles Antinomien hineinlesen zu wollen. Die Frage nach dem Absoluten zu stellen und sie zu leugnen, bleibt ohne Bezug auf das Wissen um die Funktionen des menschlichen Gehirns, ohne die Diskussion um die Kausalität in der Physik ein meines Erachtens selbstzweckhaftes und anachronistisches Unterfangen, das mit Materialismus nichts gemein hat.

So soll das Paradigma der Anzestralität* klären, ob ein rekonstruierender Diskurs über die Zeit vor der Entstehung des Lebens auf der Erde möglich ist. Dies ist schon reichlich zynisch gegenüber jeder Forschung, die sich um die Lebensbedingungen des Planeten kümmert und versucht, auf die Politik Druck auszuüben. So rekonstruiert die Physik die Entstehungsbedingungen des Planeten, um herauszufinden, ob die Klimaerwärmung anthropogen* ist. Dabei stammen die Fördergelder zumeist aus nicht unabhängigen Quellen. So wird die Physik zum Rufer

³⁹ S. 155.

* auf die Vorfahren zurückgehend, von ihnen ererbt

* durch Menschen hervorgerufen

in der Wüste, insbesondere seit der Trump-Ära wurde die diesbezügliche Forschung stillgestellt. Der weltweite *march for science* hat dies nicht verhindern können. Ferner behalten viele Verfahren der Physik lange ihren theoretischen Charakter – so das Standardmodell, wer wollte verhindern, dass hier ein konzeptionelles, von Deduktionen und Hypothesen bestimmtes Denken im Mittelpunkt steht. Die implizite Kritik Meillassoux' daran ist jedoch nicht nachvollziehbar.

*„Wie soll man diese relativ neue Tatsache denken (...), dass die Menschen (...) den anzeustralen Diskurs ins Feld des **wissenschaftlichen Experiments** und nicht mehr das des Mythos, der Erzählung oder der folgenlosen Hypothese eingeschrieben haben?“⁴⁰*

Die Menschen spekulieren schon lange über den Anfang des Lebens und der Menschheit, auch wissenschaftliche Experimente gibt es diesbezüglich schon lange, weil diese Frage ohnehin Gegenstand des Universalienstreits ist, ferner, weil sie immer schon mit Fragen zur Kausalität in makroskopischen und mikroskopischen Verhältnissen verknüpft ist, schließlich gehen alle Fragen nach der Zusammensetzung der Materie auch mit denen nach den Entstehungsbedingungen des Planeten einher.

Offensichtlich bleibt es ein Skandal, dass sich nicht nur die Naturwissenschaftler wie dialektische Materialisten verhalten – bzw. dass die Grundfrage der Philosophie gelöst ist, wenn man den Vorrang der bewusstseinsunabhängigen Materie anerkennt und das menschliche Denken als dialektische Annäherung an die Wirklichkeit begreift. Die Gegenwartsphilosophie sucht ihr Leben zu verlängern, indem sie sich auf einen negativen Allgemeinbegriff zurückzieht, indem sie sich darin überschlägt, ihn in teilweise absonderlicher Weise zu modifizieren, oder wie Lacan und Žižek daraus ein Perpetuum mobile zu machen.

Für seinen „dritten Weg“ führt nun Meillassoux ein weiteres Paradigma an – den Korrelationalismus. Weil man vom Sein gewissermaßen nicht loskommt, ist es weniger irrational als unreal, das Ding an sich vermittels des Denkens zu avisieren. Das legitimiert jedoch keinen Ausschluss der Kausalität, keine Rückkehr zu einem absoluten Indeterminismus, wie er nur der Religion und einem Deus absconditus, der darum noch autoritärer auftritt, gemäß wäre. Dabei geht von Meillassoux' negativem Allgemeinbegriff ein stark normativer Impuls aus. Hier wird der performative Widerspruch als Vetitiv, als Antirealismus, instrumentalisiert. Meillassoux' Haltung dazu bleibt jedoch zwiespältig: Einerseits diskreditiert er das Ansinnen, im Namen des performativen Widerspruchs jedweden Realismus zu verbannen, denn das menschliche Denken entfaltet diese Wirkung gar nicht, es lässt sich nicht mit dem Streben nach der Erkenntnis des Dings an sich gleichsetzen, es sei denn, man nimmt einen idealistischen Standpunkt ein. Meillassoux verweist auf die Konsequenzen – nicht nur die entsprechenden Antirealisten, auch das menschliche Denken würde inkonsistent. Der verabsolutierte Vetitiv funktioniert somit nicht. Andererseits lässt sich Meillassoux viel zu tief auf die entsprechenden damit verbundenen Paradoxien ein, so wird das menschliche Denken als selbstwidersprüchliches Phänomen ausgewiesen. So eine präventive und konfuse Diskussion muss man sich leisten können, sie entsteht aus den vielfältigen Antirealisten heraus, die sich gegen den objektiven Idealismus und den Materialismus richten. Denn wenn die bewusstseinsunabhängige Wirklichkeit einmal aufgelöst ist, wird auch die Subjektkonstitution, wie schon oft gesagt fragwürdig. Ihrem Selbstverständnis nach negiert die Korrelation jeden Bezug des Denkens auf das Sein, indem sie es als Bezug auf das Absolute diskreditiert. Hier schlägt die amoklaufende Metaphysik mal wieder Purzelbäume. Eine menschliche Geschichte, die geschichtliche und gesellschaftliche Praxis wäre unmöglich. Philosophen, wie Meillassoux, scheinen sich darin zu gefallen, die positivistischen, analytischen und sonstigen realitätsverleugnenden Debatten um Paradoxien, die in die Beziehung von Subjekt und Objekt hineingelesen werden, anzureichern. Inhaltlich führen sie zu

⁴⁰ Armen Avanesian: Realismus Jetzt. Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert. Berlin 2013, S. 25 f.

nichts, es bleibt bei der Vorführung von Gedankenakrobatik. Auch wenn Meillassoux der zeitgenössischen Philosophie den damit verbundenen Nihilismus (eingedenk seiner ideologischen Konsequenzen) entgegenhält, so scheint er sich doch selbst hinter einer derartigen Position zu verstecken. Für den dritten Weg bleibt der Opportunismus nach allen Seiten hin charakteristisch. Korrelationalismus ist somit ganz im Gegensatz zu dem, was der Begriff vermuten lässt, eine neuerliche Form der Hexenjagd auf den objektiven Idealismus und auf die materialistische Erkenntnistheorie. Er behauptet die Kontingenz der Wirklichkeit mit den üblichen antiemanzipatorischen Folgen für den einzelnen konkreten Menschen. Dabei handelt es sich nicht um ein System, sondern um eine Bewegung.⁴¹ Gleichzeitig behauptet der Korrelationalismus die unmittelbare Einheit des Menschen mit dem Sein, wie er auch seine dualistische Entgegensetzung zum Ding an sich behauptet. Hier haben wir ihn, des Pudels Kern, den Empiriekritizismus in Neuauflage, die manierierte Form des subjektiven Idealismus, wie er sich einen materialistischen Anschein gibt und an der Behauptung der unmittelbaren Subjekt-Objekt-Einheit erkennbar ist. Damit versetzt der Korrelationalismus den Menschen in die Welt der immer schon zu spät Gekommenen, in die aporetische* Situation der Kopenhagener Deutung der Quantentheorie. Auch hier steht der zenonische Pfeil, die Behauptung der Kontingenz schließt eine mechanische Auffassung der Bewegung der Materie ein, der dialektischen Widerspruch bleibt in den nicht zu Ende gedachten identitätsphilosophischen Entgegensetzungen stehen. Vor diesem Hintergrund ist auch Lacans Subjekt embarré einzuordnen, sowie die in der gegenwärtigen Philosophie gepflegte Anknüpfung an die kantische Philosophie. Der implizite Dualismus ist jedoch in keiner Weise mit dem Relativismus vergleichbar, wie er den dialektischen Charakter der Annäherung der Erkenntnis an die Wirklichkeit beschreibt. Vielmehr – und bereits Lenin hat dies in seiner Erkenntnistheorie gezeigt – ist er ihm diametral entgegengesetzt, schon insofern als nur mit ihm die Kohärenz des menschlichen Denkens gezeigt werden kann und die Bewegung als Daseinsweise der Materie durch verschiedene Formen von Kausalität auf konsistente Schlussfolgerungen hinführt. Die gegenwärtigen, revisionistisch inspirierten Versuche, den dialektischen Materialismus zu überbieten, seine Inanspruchnahme wie gleichzeitige Verleugnung bleiben demgegenüber gekünstelt. In seinen Ausführungen zum Empiriekritizismus zeigt Lenin, dass diese Problematiken aufgrund der Verwechslung der Materie als philosophischem Begriff mit ihrer tatsächlichen Unerschöpflichkeit entstehen. Auch bildet bekanntlich das Sein keinen Gegensatz zum Denken; die Opposition, wie sie hier bei allen Autoren stillschweigend vorausgesetzt wird, bleibt ein Anachronismus, Vulgarisierung der Ontologie, wofür schon Dühring als Beispiel in der Naturdialektik angeführt wurde.

Meillassoux macht nun einen Unterschied zwischen dem Antirealismus und dem Korrelationalismus – der modernen Form des Empiriekritizismus – geltend. Demnach hat der Antirealismus nur einen beschränkten Erklärungswert und bleibt damit hinter den Entwicklungen der Naturwissenschaften zurück. Der Korrelationalismus kann demgegenüber noch Zufälle oder die verschiedenen Formen objektiver Widersprüche problematisieren, er soll an den Konzepten der theoretischen Physik partizipieren können, so in Hinblick auf die Debatte um die Anzestralität.⁴² Doch aus der falsch gestellten Frage nach der Nacht, in der alle Kühe schwarz sind, kommt auch dieser Indeterminismus nicht heraus, denn die Bewusstseinsunabhängigkeit der Wirklichkeit wird bestritten. Im Übrigen bleibt die Anzestralität nur ein besonderer Fall der transzendentalphilosophischen Problematisierung der Bedingungen der menschlichen Erkenntnis und diese Problematisierung verunklärt lediglich, aus ihr lässt sich meines Erachtens weder ein erkenntnistheoretischer Gewinn ziehen, noch ein heuristischer Nutzen für die Einzelwissenschaften.

⁴¹ S. 27 f.

* Die Aporetik betreffend; ohne Rücksicht Probleme durchdenken wollen, ob sie lösbar sind oder nicht.

⁴² S. 28.

Schließlich zeigt das von Meillassoux angeführte Zitat aus Kants Kosmogonie, der Kritik der reinen Vernunft eher das Gegenteil eines Antirealismus.⁴³ Demnach hält Kant nicht nur am Satz vom zureichenden Grund fest, sondern er sucht nach Mitteln wie Logik und Mathematik, um die Zugänglichkeit der Anzestralität zu legitimieren. Überdies geht er zu einer erweiterten Kausalitätsauffassung mithilfe der modalen Kategorien über. Kants Diskussion wäre sogar auf den Zeitpfeil anwendbar, während seine modernen Interpreten hier neue Antinomien hineinlesen. Seine Erörterungen stehen in Zusammenhang mit einem gründlichen Studium der Newtonschen Physik. Seine Suche nach Erklärungen für die Entstehung des Universums sind nicht so weit entfernt von den heutigen Erklärungsmodellen. Kant weiß auch darum, dass der Entstehung des Lebens eine lange Phase der Umordnung der äußeren materiellen Bedingungen vorhergehen muss. Diesen evolutionären Bedingungen gesteht Meillassoux jedoch keine wirkliche Entwicklung zu. Obwohl Systeme entstehen und neue, niemals gleichartige aus ihnen hervorgehen, obwohl Meillassoux selbst den Begriff der Regression anwendet, der in der Biologie sogar enge Entwicklungszusammenhänge belegt, soll der Hiatus zur Anzestralität, als Entfaltungsraum einer Transzendentalphilosophie, bestehen bleiben. Dabei führt Meillassoux einen zusätzlichen Gegensatz zwischen der Menschheitsgeschichte, die sich als subjektiviert Zeit noch bedingt zurückverfolgen lässt und der Naturgeschichte bzw. unzugänglicher Anzestralität ein. Deren Rekonstruktion bleibt als Streben nach der Erkenntnis eines Dings an sich zumindest aus anti-realistischer Sicht ein völlig illegitimes Unterfangen, insofern es sich um eine Vergangenheit handelt, die für den Menschen niemals gegenwärtig war. Mit anderen Worten das Anzestrale soll sich für die Subjekte nicht aus seiner Vergangenheit herausholen lassen, sondern eine selbstständige, gegen uns abgeschlossene Vergangenheit bleiben. Wir wissen somit, dass es ein An-sich-Sein gibt, und sind darauf bezogen durch die eigentümliche Form der Regression, im Sinne einer transzendentalen Annäherung an eine Vergangenheit, die vor dem Menschen liegt. Die anzestrale Zeit bleibt jedoch im Gegensatz zur subjektivierten, d. h. zur Menschheits- oder sogar individualgeschichtlichen Zeit unerreichbar – hier werden verschiedene Zeitformen geltend gemacht im Sinne objektiver Widersprüche, vergleichbar mit den quantentheoretischen Paradoxien.

Meillassoux' Fragen, wie man mit einer Vergangenheit dieser Art wissenschaftlich angemessen umgeht, sind berechtigt. Sie werden jedoch auf empirischen Weg und durch physikalische Konzepte der Zusammensetzung der Materie, der Untersuchung ihrer Bewegungsformen erschlossen, weshalb die Anzestralität nicht als erweiterter Raum gesehen werden kann, den es durch die Transzendentalphilosophie zu besetzen gilt. Dabei spricht Meillassoux in Hinblick auf die Anzestralität von einem Riss in der Erfahrung und Erkenntnis, der so dramatische Folgen hat, dass von ihrer Konsistenz nicht mehr die Rede sein kann. Alle auf diese Form der Vergangenheit gerichteten Prognosen und Berechnungen nehmen einen fiktionalen Charakter an, weil die Grundlage für eine Datierung von Ereignissen – die Zeit der Anzestralität ist immer schon vergangen – fehlt. Die Anzestralität bleibt uneinsehbar, wie das Interferenzphänomen. Hier ist der Aufenthalt eines Teilchens, durch welchen Spalt, oder ob es durch beide Spalten zugleich geht nicht bestimmbar. Die Beobachtung bzw. Messung dieses Vorgangs führt zum Kollaps der Wellenfunktion. Der Antirealismus behauptet somit einen strikten Dualismus, der sich jedoch nur in den Grenzbereichen der Wirklichkeit, an den Rändern der menschlichen Erkenntnis manifestiert. Er rechtfertigt nicht die Universalisierung des Dualismus und schon gar nicht die Auflösung der Kausalität, wie sie die völlige Inkonsistenz der menschlichen Erkenntnis nach sich ziehen würde. Hinter den Anmaßungen der Kritischen Theorie stehen somit die Anmaßungen der Transzendentalphilosophie. Es gibt kein Wahrheitskriterium. Meillassoux stellt damit die Frage nach einer Grenzziehung zwischen dem Antirealismus und den Bedingungen einer konsistenten wissenschaftlichen Forschung. Dabei reicht ihm nicht der Verweis darauf, dass der Anspruch auf Transzendentalität durch entsprechende Fortschritte in der Physik widerlegt

⁴³ S. 29 f.

wird. Eins wird aber deutlich, so findet die derzeitige Flucht nach vorne der Philosophie, ihre Zuflucht zur Transzendentalphilosophie, ihre Erklärungsursache – sie entsteht aus Abgrenzungsbedürfnis, aus der Konkurrenzsituation gegenüber den Einzelwissenschaften heraus. Auch ist die Frage nach der Entstehung des Lebens, der Entstehung des Planeten Erde keine hoheitliche Frage der (Transzendental)-philosophie. Die „Transzendentalphilosophische Lösung“ einzelwissenschaftlicher Probleme kennzeichnet auch die Krise der Physik im ausgehenden 19. Jahrhundert. Im Gegensatz zur Entstehungszeit von Lenins „Empiriokritizismus“ ist die moderne Physik jedoch sehr erfolgreich in der Erklärung der Zusammenhänge der Materie, bei der sie keine Rücksichten auf eine vorgeschichtliche Zeit nimmt. Seine Wortschöpfungen erklärt Meillassoux nur unzulänglich, obwohl dies angesichts der „transzendentalphilosophischen Einmischung“ ein dringendes Erfordernis wäre. Schließlich wird der performative Widerspruch Kants nur hintertrieben, die subjektiven wie objektiven Bedingungen der menschlichen Erkenntnis werden fortlaufend außer Kraft gesetzt, allen Beteuerungen Meillassoux' entgegen – Substitutionsfall des menschlichen Individuums durch ein metaphysisches Subjekt, an dem um jeden Preis festgehalten wird. Der realistische Zugang zur Wirklichkeit wird weiterhin als vulgär oder dogmatisch diskreditiert gegenüber dem transzendentalphilosophischen – wobei ihre Unverträglichkeit außer Frage steht und die Diskussion um den Vorrang eines Standpunkts meines Erachtens auch keinen heuristischen Nutzen birgt. Vor der Physik werden sich die transzendentalphilosophischen implizit wissenschaftsfeindlichen Behauptungen nur blamieren. Nur zum Schein gibt sich der Korrelationalismus als erkenntnistheoretischer Standpunkt im Sinne des Materialismus aus, vielmehr spielt er doch den Realismus der Einzelwissenschaftler gegen das Paradigma vom dialektischen Charakter der Annäherung der Erkenntnis an die Wirklichkeit aus. Schließlich diskreditiert der Antirealismus damit das menschliche Denken als Fiktion, eine meines Erachtens gefährliche Position, die politisch beliebig instrumentalisierbar ist. Denn mit ihr lassen sich z. B. die Forschungen zum Klimawandel diskreditieren, die Bemühungen um die Erhaltung des Planeten Erde als Lebensraum, wie sie eine Analyse der Erdgeschichte einschließen müssen. Letztlich sind diese Entwicklungen nicht aufhaltbar, aber die Folgen des Bergbaus am Meeresboden, der damit verbundene exponentiell anwachsende CO₂-Ausstoß, die Diskussion um die „Schürfrechte“ an Asteroiden, die sich auch als Vernichtungswaffen manipulieren lassen, der Verteilungskampf um die Ressourcen in der Antarktis – diese apokalyptischen Szenarien erlauben ganz sicher keinen Rückzug auf eine transzendentalphilosophische Position. Eine Philosophie, die sich so zur letztlich gesellschaftlichen Wirklichkeit verhält, bleibt nicht nur ignorant. Meillassoux zieht aus dem Diskurs um die Aporien der objektiven Widersprüche die Konsequenzen Kants, die phänomenologische Beschränkung des Denkens, wie sie das Absolute, das Ding an sich in den Hintergrund treten lässt. Denn die Behauptung der völligen Inkonsistenz des menschlichen Denkens wäre doch unhaltbar. Unter dem Druck des radikalisierten Kritizismus konvergieren Kritische Theorie und Positivismus. Diese erkenntnistheoretische Grundlegung ist nicht nur, wie schon oft gesagt antiemanzipatorisch, sie nimmt in der hier beschriebenen Form totalitäre Züge an – Knebelung des menschlichen Denkens, Fetischisierung des Verblendungszusammenhangs in ihrer absolut manierten Form.

Trotz und gerade wegen aller Bedrohlichkeit, welche für den Menschen übergreifende unangemessene Naturkreisläufe entfalten können, ist die anzestrale Zeit keine Leerstelle im transzendentalphilosophischen Sinne. So kann man nicht dualistisch darauf reagieren, dass das menschliche Leben in die Naturkreisläufe eingebunden bleibt – der Korrelationalismus – und hier ist stets nur von einem Sein, nicht von der Unerschöpflichkeit der Materie die Rede. Nichtsdestotrotz verspricht sich Meillassoux vom hier dargelegten aporetischen Denken einen heuristischen Impakt auf die Wissenschaften, ihre Emanzipation von einem naiven Realismus. Dagegen tut der dialektische Materialismus gut daran, sich an den Grenzen der menschlichen Erkenntnis zu orientieren, anstatt das aporetische Wesen objektiver Widersprüche – und es stellt sich die Frage, ob die Anzestralität ein sinnvoller Oberbegriff ist – in den Vordergrund zu stellen.

Den Korrelationalismus, in dem man den Satz vom zureichenden Grunde mit negativem Vorzeichen sehen kann oder die negative Bestimmung des Denkens, das vom Sein nicht loskommt oder gar den in die Transzendentalität gebrachten negativen Allgemeinbegriff, will Meillassoux durch eine „zeitgenössische Spekulation“ überbieten.⁴⁴ Meillassoux zieht den Korrelationalismus aber auch als Ausgangspunkt für sein indeterministisches Konzept heran. Er ist für ihn ein Modell, das Denken zu schleifen, es aus seinen absoluten Ansprüchen herauszutreiben – Fetischisierung des Fetischismus, hier handelt es sich um eine äußerst hybride Form amoklaufender Metaphysik. So betont der Korrelationalismus einerseits die unmittelbare Einheit von Denken und Sein, andererseits den Hiatus, die Unmöglichkeit, das Sein zu erkennen. Er behauptet nicht die Bewusstseinsunabhängigkeit der Wirklichkeit im Sinne des dialektischen Charakters der Annäherung der Erkenntnis an die Wirklichkeit, sondern setzt ähnlich wie der Empiriokritizismus einen Dualismus, wonach ein selbstständiges Sein für das Denken unerreichbar bleibt. Die Erkenntnis des An-sich ist demnach unmöglich und somit beschreibt der Korrelationalismus auch nichts anderes als die transzendentalphilosophische Erkenntnistheorie – nichts Neues. Aus Meillassoux' Sicht besteht jedoch immer die Gefahr der Verabsolutierung des Korrelationalismus selbst, aus dem korrelationalistischen Zirkel heraus entsteht dann der performative Widerspruch. Im verabsolutierten Zirkel schlägt sich das Denken stets auf eine Seite der dualistischen Entgegensetzungen, oder vielmehr – es schlägt von einem Extrem, dem Sein fortwährend in das andere um, in das Ausgehen auf das An-sich-Sein. Anders gesagt: Der verabsolutierte Korrelationalismus kollabiert. Wenn die Unerkennbarkeit des An-sich einfach nur vorausgesetzt wird, wird im verabsolutierten Zirkel die Paradoxie einfach nur tiefer gelegt – denn zugleich wird zugestanden, dass das Denken vom Sein nicht loskommt. Während sich somit der Korrelationalismus grundsätzlich für eine Öffnung des „Dogmatismus“, Meillassoux spricht vom naiven Realismus, ohne näher zu erklären, was er meint starkmachen lässt, führt der verabsolutierte Korrelationalismus wieder auf eine Ontologie zurück. Hier wird die Korrelation aus Meillassoux' Sicht gegen ihren inneren Sinn gewendet, die Einheit von Denken und Sein hinterrücks wieder starkgemacht. Darum das Insistieren auf der weiteren Transzendierung des Allgemeinbegriffs durch die kritische Theorie zu einer Leerstelle, zu einem Nichts. Der korrelationalistische Zirkel kann somit den Realismus nur unterbrechen, wenn er prozesshaft gedacht wird. Meillassoux will auf diesem Wege auch den performativen Widerspruch überwinden, wie er die Transzendentalphilosophie – dass das An-sich-Sein unerkennbar ist – prägt. Die daraus folgende notwendige Relativierung der Korrelation bezeichnet Meillassoux als ihre Faktizität. Damit wird zugleich die Inkonsistenz des Denkens weiter vorangetrieben. Der Satz vom zureichenden Grund verblasst weiter, wenn das Denken seine Gerichtetheit (auf ein An-sich) verliert. Mit der Beschränkung der Korrelation auf die Sprache und damit indirekt auf den Satz vom zureichenden Grunde, versucht Meillassoux die Kausalität als unbeweisbar herauszustellen. Der Korrelationalismus verpflichtet damit auf die Anerkennung von Kontingenz, im Sinne einer nicht beschränkbar vielen Anzahl von Möglichkeiten eines Seienden. Dem damit verbundenen Dualismus entspricht aber auch die Hinnahme von Tatsachen. Durch den Tatsachenbegriff wird die Kausalität weiter angegriffen, denn hier wird die menschliche Erkenntnis auf die Hinnahme der Erscheinungswelt verpflichtet, so wie sie ist. D. h., die physikalischen Gesetze werden zwar anerkannt, aber ihre Gültigkeit kann nicht bewiesen werden. – Die Kehrseite des behaupteten Indeterminismus bleibt der Determinismus. Ausnahmen bilden sogenannte Architatsachen, also Tatbestände, die sich nicht verleugnen lassen. Hier wirkt jedoch der Determinismus nur umso stärker. Durch die Korrelation bleiben alle Modalitäten in einen kontingenten Bezugsrahmen gestellt, schon um ihrer Verabsolutierung, dem Subjektivismus und den daraus folgenden Widersprüchen entgegenzuwirken. Vermittels der Relativierung der Korrelation in diesem Sinne sowie vermittelt der damit verbundenen Modalitäten will Meillassoux somit zeigen, dass die Korrelation an der gegenständlichen Welt orientiert bleibt.

⁴⁴ S. 41.

Im Folgenden wird nun die Korrelation als Architatsache verstanden, wonach ihr Sein nicht notwendig ist. Sie hat nun damit verbunden für Meillassoux einen eher deskriptiven Charakter. Architatsachen entstehen auf der Grundlosigkeit, d. h., der Satz vom zureichenden Grunde wird nicht völlig aufgegeben, die Grundlage der Korrelation ist vielmehr die Kontingenz. Aus der Architatsache heraus kann das Denken das Andere seiner selbst nur noch für möglich halten. Damit erschöpft sich der Korrelationalismus im Glauben, dementsprechend bleibt das Andere des Denkens – sei es Nichts oder Gott unbestimmbar. Das Denken, der Begriff bleibt somit von Transzendentalität umschlossen, in diese eingehüllt, d. h. auch, dass sich diese Diskursform auflöst.⁴⁵ Im Vordergrund steht hier das Interesse, die Korrelation vor Verabsolutierungen zu schützen. Als wäre der Materialismus eine Frage der Rationalität, wenngleich und dabei ist Meillassoux nicht zimperlich – seine erkenntnistheoretischen Bedingungen zu metaphysischen deformiert werden. Vorlage bleibt deshalb auch die Transzendentalphilosophie, die wider besseres Wissen zur Diskreditierung des objektiven Idealismus ins Feld geführt wird. Die Berufung auf die Archifaktizität soll die Korrelation daran verweisen, dass eine Tatsache nicht mit Notwendigkeit in einer bestimmten Weise gegeben sein muss. Dementsprechend wird der Begriff zur Faktualität erweitert, während die Faktizität das Denken auf die Leerstelle verpflichtet, darauf, dass es keinen zureichenden Grund gibt.

Wenn Meillassoux die Hinnahme der Kontingenz empfiehlt, dann auch, indem er die Zeit ohne Hinweis auf ihre Gerichtetheit dazu heranzieht. Doch die Zeit ist keine abstrakte, isoliert für sich bestehende Kategorie wie ihre transzendentalphilosophisch aprioristische Behandlung vielleicht vermuten ließe. Für Meillassoux werden Zeit und Zeitlosigkeit substituierbar, Entwicklungen, Prognosen werden ausgeblendet. Er lässt somit die Kontingenz in die Prozesshaftigkeit der Zeit einbrechen. Diese und andere Formen der Überlagerung bezeichnet er dann auch als „Überchaos.“ Es bleibt naheliegend, Meillassoux die Verabsolutierung der Kontingenz zu unterstellen. Dennoch soll die Faktizität so durchlässig bleiben, dass sie eine Möglichkeit des Denkens oder des Seins beschreibt. Das Absolute muss somit invertierbar, in sein Gegenteil verkehrbar sein. Die Korrelation entgeht der Verabsolutierung, wenn sie entsprechend permissiv bleibt. Ihre Elastizität verdankt sich nun erstens der Wendung gegen den „Dogmatismus des Realismus“, dann der Wendung gegen den damit verbundenen Subjektivismus, wie er für die Verabsolutierung des korrelationalistischen Zirkels charakteristisch ist. Das Resultat beider Entgegnungen ist die Überwindung der ursprünglichen Paradoxien durch die Korrelation. Der Korrelationalismus muss somit eine weiche Bedingung bleiben in dem Sinne, dass er sein eigenes Nicht-Sein einschließt. Als Beispiel für eine Architatsache führt Meillassoux die Sterblichkeit an. Demnach ist nur die Möglichkeit der Sterblichkeit absolut, nur die können wir denken, denn nur die Möglichkeit bleibt gegen das Denken selbstständig. Doch das Beispiel funktioniert nur, wenn man dem naiven Realismus die Gleichsetzung von Denken und Sein unterstellt. Tatsächlich ist es die implizit metaphysische, subjektiv-idealistische Herangehensweise, welche diese Unterstellung vornimmt. Nur so entsteht der naturalistische Fehlschluss, dass wir existieren müssen, um die Sterblichkeit zu denken und er führt in Aporien. Doch Paradoxien resultieren stets aus der unmittelbaren Gleichsetzung von Subjekt und Objekt, dies ist schon vom Empirio-kritizismus her bekannt. Auch die gesamte idealistische Tradition hat den Subjekt-Objekt-Widerspruch – marxistisch gesagt ihre Verkehrung – nicht auflösen können. So bleibt Meillassoux' Rekurs auf die absolute Möglichkeit fragwürdig, schon deshalb, weil er verschiedene Formen von Kausalität und von Wahrscheinlichkeiten ausblendet. Er spricht hier von der Faktualität, der Korrelation, um sich gegen einen möglichen, mit der Faktizität einhergehenden Realismus zu wenden. Doch aus der Verabsolutierung der Kontingenzproblematik (nur die absolute Möglichkeit ist notwendig) kommt er nicht mehr heraus. Damit wird die Metaphysik zu einem Rückzugsort, in den hinein man ihr nicht mehr folgen kann. Ihrer Affinität zur Religion – ihrer Realitäts- und Fleischesfeindschaft – entkommt man dabei nicht.

⁴⁵ S. 47.

Markus Gabriel

Für Gabriel sind sowohl Realismus als auch Antirealismus dogmatische Positionen, in denen sich partikuläre Interessen bekunden. Besonders der Antirealismus stellt ein realistisches Wirklichkeitsverhältnis der verschiedenen einzelwissenschaftlichen Disziplinen infrage. Für Gabriel sind jedoch „Realismus“ oder „Antirealismus“ gar keine Alternativen, zumal sich der antirealistische Bereich auf verschiedene Arten zu profilieren versucht. Gabriels neutraler Realismus will keinen gängigen Klischees folgen. Er will sich jedoch auch gegen die vieldeutigen Begriffsbestimmungen der Außenwelt verwahren. Die Rede von einer bewusstseinsunabhängigen Außenwelt erscheint ihm intrikat und vielfach vorbelastet. Andererseits will er die Lösung dieser Frage auch nicht den Physikern überlassen. Demnach steht er den Antirealisten näher, als er zugibt. Er will zumindest nicht, dass Gewissheiten und Konzepte der Physik in die Philosophie eindringen. Dies hält er für einen naturalistischen Fehlschluss, dennoch ist Gabriels Abwehrhaltung eher normativer Natur. So will er nicht zwischen möglichen Gegenständen der Wirklichkeit differenzieren und die Frage nach einer Totalität gar nicht stellen. Naheliegender bleibt es jedoch, dass es sich hier um einen Antirealismus handelt, der den „Kollisionskurs“, den direkten Angriff auf die Einzelwissenschaften scheut. Somit ist schon Gabriels Diskussionsgrundlage metaphysisch, insofern sie ihren neutralen Realismus ohne jede Rücksichten auf eine bewusstseinsunabhängige Wirklichkeit formulieren will. Zwar ist der Antirealismus für ihn auch keine Alternative zu einer physikalischen Welterklärung. Ein mögliches Wahrheitskriterium wird dann in der Regel sehr weit gefasst und nur insoweit herangezogen, um nicht zu völlig inkonsistenten Aussagen zu gelangen. Andererseits stellt er wie schon gesagt den Realismus unter Generalverdacht des Monismus. So setzen die gängigen Diskurse, implizit eine Außenwelt voraus.⁴⁶ Dass die Einzelwissenschaften hinsichtlich ihrer Experimente an Beobachtung und Erfahrung gebunden sind, scheint für die amoklaufende Metaphysik nicht hinnehmbar. Auch dass sie sich wechselseitig limitieren, scheint zu selbstverständlich und zu wenig bekannt in der Philosophie, als dass sie von der Dämonisierung der Physik, hinter der im Grunde nur Konkurrenzdenken steht, Abstand nehmen könnte.

Nun soll der neutrale Realismus aus der Faktizität resultieren – eine Kategorie, von der schon im Zusammenhang mit dem Antirealismus die Rede war. Gabriel neigt dem Korrelationalismus zu, weil andere Formen einer Epistemologie aus seiner Sicht zu nahe am gegenständlichen Objekt sind, oder ihr Realitätsgehalt vielfältig bleibt und sich schwer zuordnen lässt. Der Korrelationalismus erlaubt sogar Rückschlüsse auf Erscheinungen im Sinne Kants – minimales Zugeständnis, um die menschliche Praxis und die damit verbundene Geschichte nicht völlig zu diskreditieren. Demgegenüber bleiben extreme Skeptizismen skurril. Bei unserem sogenannten epistemologischen System – was damit gemeint sein soll wird hier nicht erklärt und auch von Kausalität ist nicht die Rede – handelt es sich demnach um mehr als um einen bloßen Konventionalismus.⁴⁷ Hier stellt sich die Frage, ob Gabriel nur die Schwächen des Antirealismus aufdecken will, oder ob er in seinem neutralen Realismus auch affirmative Momente geltend macht. So genügt es den „gemäßigten Realisten“, dass die Faktizität die Tatsachen nicht negiert. Von Kausalität kann jedoch nicht die Rede sein. Schon eher wird die Wirklichkeit wie im Empiriomonismus als Gegebenheit „hingenommen.“ So verweigert die Faktizität jede tiefere Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit. Durch MEPs* sogenannte binnendifferenzierte Systeme soll sich die Faktizität um epistemische Begründungsstrukturen anreichern lassen.⁴⁸ Trifft man jedoch diesbezügliche Aussagen, kehrt man zum alten Problem zurück – zur Frage nach dem adäquaten Bezug zum Ding an sich. Doch den Tatsachenbegriff sollte man nicht metaphysisch

⁴⁶ Markus Gabriel: *Neutraler Realismus*. Hrsg. von T. Buchheim Freiburg, München 2016, S. 14.

⁴⁷ S. 17.

* Die modernen epistemischen Systeme basieren auf Gegenständen und Aussagen, auf die wir immer wieder zurückgreifen und auf deren Gültigkeit wir uns verlassen.

⁴⁸ S. 18.

aushebeln, indem man die implizit religiöse und agnostische Behauptung, dass das Ding an sich nicht erkennbar ist, darüber stellt. Denn das würde bedeuten, die Gegenstände der Wirklichkeit in die Beziehungen des Menschen darauf und deren Beziehungen untereinander aufzulösen. Die Gegenstände der Wirklichkeit bleiben, und zwar dem metaphysischen Versuch der Ver-subjektivierung, dass das metaphysische Subjekt implizit alles an sich reißt – entgegen. Tatsachen sind, so räumt auch Gabriel ein, als Wahrheiten zu respektieren. Nicht jede Tatsache ist überprüfbar, jedoch versetzt man sich erst mit ihrer Anerkennung in die Lage, Tatsachen und auch sogenannte kontrafaktische Konditionale zu überprüfen. Schließlich ist die Art und Weise, wie sich Tatsachen zeigen, auch vom eingenommenen Standpunkt abhängig.⁴⁹ Vielfach wird, so Gabriel, der Geltungsanspruch mikroskopischer Verhältnisse auf die makroskopische Welt ausgedehnt. Instrumentalisiert man Erstere, um objektive Widersprüche zu verabsolutieren, schwächt man die Wirklichkeit und unseren theoretisch-praktischen Bezug zu ihr. Die Rede ist hier auch von einem Mikrofundamentalismus, wie er in den Einzelwissenschaften teilweise für positivistische Erklärungsmodelle instrumentalisiert wird. Hält man andererseits an den Tatsachen fest, bleibt die Schwierigkeit bestehen, ihre Zusammensetzung zu legitimieren oder auch zurückzuverfolgen. Metaphysiker geben der Zerlegung von Tatsachen häufig den Vorzug, nicht aus Interesse an ihren inneren Zusammenhängen, sondern um sich über sie hinwegzusetzen. Doch auch wenn die Zuschreibungen nicht eindeutig sein können, so bestimmen sie, wie schon gesagt, die Geschichte und die Praxis des Menschen. Die Leugnung von eindeutig formulierbaren erkenntnistheoretischen Bezügen zur Wirklichkeit entspringt hingegen dem Machtanspruch der Metaphysik, die meines Erachtens in nahezu grotesker Weise das begriffliche Denken als Dogmatismus diskreditiert. Auch die kritische Theorie stellt die Rationalität infrage und knüpft damit an alte scholastische Debatten an, während ihr Interesse an gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, an den gesellschaftlichen Antagonismen, ihrer Ankündigung entgegen vordergründig bleibt. So soll der neutrale Realismus nicht mit der Anerkennung der Außenwelt identifiziert werden, sondern auf einen ontologischen Realismus beschränkt bleiben und vom Antirealismus die methodische Offenheit übernehmen. Demnach erkennt der ontologische Realismus an, dass es etwas gibt, auch wenn es keinen Diskurs darüber gibt. Der ontologische Antirealismus verneint dies.⁵⁰ Metaphysik im schlechten Sinne wäre demnach eine Theorie der Welt als Welt. Hier stellt sich die Frage, worin die Differenz zwischen Gabriels ontologischem Realismus und dem metaphysischen Realismus im schlechten Sinne besteht. Anders gesagt: Wie kann eine neutrale realistische Position behaupten, dass es die Welt nicht gibt. Offensichtlich lässt der neutrale Realismus den Begriff der Außenwelt im Unklaren und folgt damit den metaphysischen Prämissen (Metaphysik in dem Sinne, dass das Ding an sich nicht erkennbar ist.) Dann muss man aber von einer „gemäßigten Metaphysik“ und nicht vom neutralen Realismus sprechen. Denn ein dritter Weg in diesem Sinne, die Nichtanerkennung der bewusstseinsunabhängigen Außenwelt, kann immer nur in die unmittelbare Subjekt-Objekt-Identität und daraus folgende Hypostasierungen führen oder in den Solipsismus. Dieser hat aber, wie Narski an den positivistischen Positionen und ihrer empiristischen Herkunft zeigt, keinerlei Erklärungswert, vielmehr entpuppt sich eine solche „gemäßigte Metaphysik“ stets als radikaler Agnostizismus.⁵¹ Entgegen der materialistischen Definition bezeichnet Gabriel die Rede von der bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit als metaphysischen Realismus.⁵² In den Einzelwissenschaften wie der Physik spricht man jedoch von einem starken Realismus mit einer metaphysischen Grundannahme. Diese wird konzediert, weil der starke Realismus ein hohes Prognosepotenzial hat und seine Methodik erfolgreich ist. Gabriel will nun aus seinem gemäßigten Realismus keinen Rückschluss auf eine Totalität folgen lassen. Insofern bezeichnet er sich als

⁴⁹ S. 19.

⁵⁰ S. 22.

⁵¹ I. S. Narski: Positivismus in Gegenwart und Vergangenheit. Berlin 1967. 1. Aufl.

⁵² Markus Gabriel: Neutraler Realismus. Hrsg. von Thomas Buchheim. Freiburg, München 2016, S. 22.

„metaphysischen Nihilisten“. Bekanntlich hat für die Kritische Theorie „Totalität“ den Beigeschmack von Totalitarismus. Diese ist Metaphysik im schlechten Sinne sowohl aus der Sicht der neutralen Realisten wie der Antirealisten ohnehin. Bei allen Zuschreibungen – sie diskutieren die erkenntnistheoretischen Bedingungen zur Klärung der Grundfrage der Philosophie nicht ernsthaft. Das Eindringen des subjektiven Standpunkts in die Einzelwissenschaften zum Ende des 19. Jahrhunderts, die Frage nach den erkenntnistheoretischen Bedingungen der Beschreibung physikalischer Phänomene, war der damaligen Krise der Physik geschuldet. Doch heute ist nicht die Physik in der Krise, sondern die Philosophie. Die inhaltsarmen Metaphysikdebatten bieten wenig – doch je präventiöser sie auftreten, desto größer scheint der Zuspruch zu ihnen. So ist der scheinhafte Pluralismus an Subjektivierungen, durch den die Gegenstände der Wirklichkeit aufgelöst werden, gar nicht eingrenzbare. Aber weder die Einzelwissenschaften noch die Ästhetik können es sich meines Erachtens leisten, so radikal von Wahrheitsansprüchen und solchen auf die Wirklichkeit abzusehen. Eine Philosophie, die dennoch den Widerspruch sucht, anstatt sich auf einen zeitgemäßen Diskurs mit den Einzelwissenschaften einzulassen, bleibt lebensfeindlich und wird – wie es Engels in der Naturdialektik zeigte – in dieser Form entbehrlich werden.

Gabriels Position ist somit nicht als ontologischer Realismus in dessen Selbstverständnis anzusehen, der sich in Hinblick auf die Anerkennung der bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit vom metaphysischen gar nicht abgrenzt, sondern es handelt sich um einen schwachen Realismus. Wenn er somit eine dritte Position zwischen metaphysischem Realismus und Antirealismus einnehmen will, so kann der ontologische Realismus schon von seinem Selbstverständnis her gar nicht dafür in Anspruch genommen werden – doch Gabriel beschränkt sich ganz im Sinne von Kants schwachen Realismus darauf, dass die Dinge existieren. Implizit übernimmt Gabriel damit den Relativismus der metaphysischen Antirealisten – die Beschränkung auf die Erscheinungswelt. Hilary Putnam geht weiter und zum Idealismus über, indem er die gegenständliche Wirklichkeit durch mögliche Diskurse bzw. verschiedene subjektive Diskurse über sie auflöst. Auf diesem Weg wird auch die Rede über die Existenz aufgelöst. Sukzessive tritt die Ontologie gegenüber den Diskursformen zurück. Wie sich die Welt gegenüber den verschiedenen Beschreibungsformen verhält, bleibt somit bei Putnam völlig offen. Damit wertet der metaphysische Antirealismus auch wieder das Subjekt gegenüber der Wirklichkeit auf.

Dieser Versubjektivierung will Gabriel widersprechen, denn implizit setzt Putnam wieder ein An-sich-Sein voraus, dem das Subjekt äußerlich und dualistisch hinzugefügt wird. Im Gegenzug sollen für den ontologischen Pluralismus die Beschreibungen den gleichen Anspruch auf Realität haben, wie das, was sie beschreiben.⁵³ Gabriel verfällt jedoch selbst in die Spekulation über die Vielfalt der Diskurse; von einer Bezugnahme auf die Kausalität, auf die Naturgesetze oder auf eindeutige Bedingungen der Erkenntnis kann nicht die Rede sein. „Metaphysik“ bleibt damit ein zweideutiger Begriff, insofern er einerseits den Dualismus als Indiz für den Ding-an-sich Bezug ausweisen, andererseits auch den Realismus der Naturwissenschaftler angreifen will – (den objektiven Idealismus und den Materialismus inbegriffen, gemäß der älteren Kritischen Theorie). Dennoch wäre der Dualismus durch die Widerspiegelungstheorie auflösbar.

Freilich geraten Bewusstsein und Sein bei der Annahme einer in sich geschlossenen Totalität in Widerspruch, aber zwischen einer geschlossenen und unrestringierten Totalität, worin die Unerschöpflichkeit der Materie zu sehen wäre, wird gar nicht unterschieden, ferner handelt es sich in Hinblick auf Ersteres um eine alte idealistische Problematik. Doch der Dualismus ist eine implizite Folge der unmittelbaren, subjektiv-idealistischen Subjekt-Objekt-Einheit und er wird durch den Kritizismus nicht gelöst, sondern ganz im Gegenteil ins Werk gesetzt. So verweist er auch in die idealistische Ausgangssituation, in die unmittelbare Subjekt-Objekt-Einheit zurück. Gerade das kritisiert die materialistische Erkenntnistheorie, weshalb man ihr keinen

⁵³ Ebenda S. 23.

metaphysischen Realismus zur Last legen kann. So kann die Diskreditierung des Materialismus als Metaphysik nur amoklaufender Metaphysik selbst entspringen, dem Bestreben, zur subjektiv-idealistischen Ausgangssituation zurückzukehren. Gabriel diskutiert alte Probleme, als wären sie durch die materialistische Erkenntnistheorie nicht längst überwunden. Doch der Dualismus, der hier als Übel des Materialismus ausgewiesen wird, bleibt ein idealistisches Konstrukt. Anders gesagt: Den Dualismus überwindet man nicht, indem man die Prioritäten in der Grundfrage der Philosophie angreift. Vielmehr instrumentalisiert Gabriel den alten idealistischen Dualismus und die damit einhergehende gleichzeitige Annahme einer unmittelbaren Subjekt-Objekt-Identität (welcher der Dualismus sodann entspringt) gegen den Realismus. Mit den Umetikettierungen des Metaphysikbegriffs kann man jedoch, wie gesagt, nicht den Materialismus angreifen.

Im Folgenden werden nun die erkenntnistheoretischen Probleme umgangen, indem sich Gabriel auf die Erscheinungswelt beschränkt und dabei von der Existenz spricht. Doch genau dies tut der Kritizismus mit seinem impliziten metaphysischen Dualismus auch. Wenn die Existenz nur in einem bestimmten Sinnbezug – hier Sinnfeld – erscheint, muss man von Erscheinung sprechen. Es bleibt skurril und missverständlich, von einem „ontologischen Pluralismus“ zu sprechen, wenn dahinter die bloße Beschränkung auf die Erscheinungswelt steht. So behauptet Gabriel mit dem Rückbezug auf eine Bereichsontologie auch nichts anderes als die Wiedereinführung des idealistischen, metaphysischen Subjekts, das die Objektivität auflöst. Ganz im Sinne des Antirealismus erkennt er keine Wahrmacher an:

„Diese Erklärungsordnung kann man auch schon bei Descartes festmachen, wenn er das Mentale unter anderem auch durch seine Irrtumsanfälligkeit, d. h. durch das Wahr-oder-Falschsein-Können, definiert und die Welt als Bereich von Wahrmachern und nicht von Aussagen oder Gedanken eingeführt wird.“⁵⁴

Vielmehr steht dieser Pluralismus einer Suche nach den tieferen Zusammenhängen der Erscheinungen entgegen. Das, was das menschliche Gehirn automatisch macht – nach begrifflichen Verallgemeinerungen von Erscheinungen zu suchen –, dagegen läuft die Metaphysik Sturm. Wie im Empiriekritizismus soll die Erscheinungswelt als etwas Gegebenes hingenommen werden. Der ontologische Pluralismus will sich mit diesen Prämissen auch für einen Pluralismus der Wissenschaften aussprechen. Doch der damit verbundene „Demokratisierungsanspruch“ bleibt fragwürdig. So tritt die Physik, wie schon gesagt, nicht als Universalwissenschaft auf, insofern sich die Einzelwissenschaften wechselseitig und qualitativ durch ihre Bereiche (atomar, molekular z. B.) beschränken. Wenn Gabriel damit den metaphysischen Realismus (die Physik, den dialektischen Materialismus usf.) angreifen will, wenn er ihnen gar das Scheitern vorhält, so verkennt er die Situation der Einzelwissenschaften. Die Frage nach ihrer wechselseitigen Bedingtheit, nach ihrem Zusammenwirken, und ob sie eine Wissenschaft des Gesamtzusammenhanges begründen, verbietet sich nicht schon deshalb, weil es der Philosophie aus metaphysischen oder vielmehr eigennützigen, überlebensstrategischen Interessen, die sie auch noch polemisch vertritt, als obsolet erscheint.

Zwar will Gabriel die Wissenschaften auf einen pluralistischen, „gleichberechtigten“ und damit verbunden auch auf einen rein deskriptiven Charakter beschränken. Doch die Physik kann man nicht einfach nur dafür angreifen, dass sie erfolgreich vereinheitlichende Erklärungen für die Zusammenhänge der Materie anführt. Anders gesagt: Man kann die Physik nicht mit metaphysischen Mitteln bekämpfen. Auch deshalb schaut hinter Gabriels ontologischem Realismus der metaphysische Antirealismus hervor, mit dem er sich implizit gegen den wissenschaftlichen Realismus wendet. Im Sinne der subjektiv-idealistischen Wendung schwächt er nun den Subjekt-Objekt-Gegensatz durch die Gleichsetzung tatsächlicher und fiktionaler Sachverhalte. Durch den ontologischen Pluralismus sollen nun unterschiedliche Realitätsbezüge beschreibbar

⁵⁴ S. 24.

werden, der Gegensatz zwischen der gedanklichen und der existierenden Welt wird nivelliert. Doch wenn die „Existenz“ an beiden Bereichen – dem Gedanklichen wie dem Gegenständlichen – partizipiert, wird der Dualismus nur verschleiert – dieser Relativismus ist vielmehr für die antirealistische Haltung charakteristisch. Die Existenz von Gegenständen soll nicht durch die Wissenschaft beschreibbar und nachweisbar sein – Wissenschaft soll kein Wahrmacher sein –, womit die menschliche Geschichte und Praxis bedeutungslos werden und die Kausalität diskreditiert wird. Auch vor diesem Hintergrund bleibt Gabriels ontologischer Pluralismus ein schwacher Realismus. Die Vertauschung der Zuschreibungen zu Ontologie und Metaphysik, mit denen er den objektiven Idealismus und den Materialismus diskreditieren will, ändern jedenfalls nichts daran, dass sein Existenzbegriff unzugänglich und mystisch bleibt. Die Existenz wird damit ein transzendentaler Begriff, der letztlich das unerkennbare An-sich-Sein vertritt. Die Bereichsontologie bleibt im Grunde dualistisch, insofern der Existenzbegriff sowohl die Erscheinungsformen als auch das unerkennbare An-sich umspielt, ohne dass auf den Gegensatz explizit Bezug genommen wird. So sollen auch Existenzquantoren als Merkmale einer Fundamentalontologie, wie sie im klassischen Sinne auf die Ausgründung der Wirklichkeit zielt, weitgehend ausgeschlossen werden.⁵⁵ Der Existenzquantor hat für Gabriel nur insoweit Bedeutung, als er die Bereichsontologie expliziert. Sein neutraler Realismus, der schon aus den Bezügen zu Heidegger heraus einem schwachen nahekommt, versteht sich als entschiedene Entgegnung zum wissenschaftlichen Realismus. Gabriel partizipiert insofern an der Kritischen Theorie, als sie die mit dem wissenschaftlichen Realismus verbundene Rationalität nicht toleriert. Wenn in Hinblick darauf hier von Naturalismus die Rede ist, so ist die instrumentelle Vernunft gemeint. Dabei soll – ebenso ganz im Sinne der Kritischen Theorie – die Schwächung des Naturalismus andere Zugänge und Umgangsformen mit der Wirklichkeit wieder aufwerten.

⁵⁵ S. 26 f.