

DETLEF KANNAPIN

## Im Garten der Beliebigkeit.

Krise und Zerfall der spätimperialistischen Philosophie

Das, was einmal Philosophie hieß, wird heute seinen eigentlichen Bestimmungen nicht mehr gerecht, und ich kann mich nur schwer des Verdikts erwehren, hier wären geheime Mächte am Werk, die genau diesen Zustand wollten, den wir heute haben. Ich versuche, dialektischer Materialist genug zu sein, um mich solcher Versuchungen zu erwehren, denn hier soll die wissenschaftliche Auseinandersetzung geführt werden. Tatsächlich allerdings spiegelt der Zustand des philosophischen Denkens der Gegenwart diese selbst so gerade heraus, weil offenbar die ungleichmäßige Entwicklung von Basis und Überbau nicht länger gilt, sondern ihre Identität. Der Eintritt des Menschen in seine selbst verschuldete Barbarei im Zeitalter der Hochtechnologie wird begleitet von der vorgeblich philosophischen Begründung, daß das, was ist, gut, richtig und unantastbar sei. Genau in diesem Moment hätte normalerweise die Stunde wirklicher Philosophie zu schlagen.

Detlef Kannapin – Jg. 1969, Historiker; Dissertation zum Nationalsozialismus im Film der Nachkriegszeit; zahlreiche Veröffentlichungen im DEFAJahrbuch, in Sammelbänden, in *Jungle World*, Berliner Debatte, Das Blättchen etc. Zuletzt in UTOPIE kreativ: Die internationale Ideologie. Anmerkungen zu Hardt/Negri »Multitude«, Heft 174 (April 2005).

### *Gegenwärtige Bestandsaufnahme*

Wer sind wir? Was wollen wir? Wo kommen wir her? Was können wir wissen? Wo wollen wir hin? Das sind die Fragen der Philosophie, oder besser: das waren sie. Philosophie ist eigentlich nur als Weltentwurf zu denken, als Versuch, dem menschlichen Leben einen rationalen Sinn zu verleihen. 1951 widmete Theodor W. Adorno seinem Freund Max Horkheimer die Aphorismensammlung »Minima Moralia« mit dem Eingangsspruch, daß die Suche nach dem richtigen Leben nicht mehr der Gegenstand der Philosophie wäre, weswegen sie als traurige Wissenschaft in die Geschichte eingehen würde.<sup>1</sup> Traurig ist zu wenig. Philosophie ist mittlerweile Farce, weil sie sich nicht mehr die Mühe macht, nach Auswegen aus dem Dilemma von Ausbeutung und Unterdrückung inmitten möglichen gesellschaftlichen Reichtums zu suchen. Der letzte große Gesamtheitsphilosoph scheint in dieser aufklärerischen Hinsicht Ernst Bloch gewesen zu sein, als er in seinem Spätwerk »Experimentum Mundi« das Programm der Philosophie für die Zukunft folgendermaßen umriß: »Die systematischen Kategorien aber von historisch-ideologischen Trübungen der Statik zu befreien, dazu dient die ideologische Durchsicht ihres Entstehens, also des bisherigen geschichtlichen Ablaufs, des bisherigen gesellschaftlichen Aufbaus, der bisherigen moralisch-religiösen Wertungen, der jeweils überlieferten Schichten, Sphärenordnungen innerhalb des philosophischen Systems selber. Man denke gegen die fortwirkende Gewohnheit hierarchischen

1 Vgl. Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M. 1951, 1994 (22. Aufl.), S. 7.

*Denkens nur an die keineswegs gelösten, im Gegenteil höchst offenen Stellungsprobleme von Werden und Ruhe, von Sittlichem, Ästhetischem, Religiösem (auch minus Aberglauben) im Verhältnis zueinander, an das Stellungsproblem der Natur, gar nach der menschlichen Geschichte, mindestens um sie herum. Gewiß also, sperrende Überbleibsel aus bisheriger Herrundknechtzeit müssen notiert werden, gerade weil wir erst in einer Übergangszeit leben, noch in einer solchen leben. Doch freilich ist damit das Ganze an überkommener Nebelei, gar Schönfärberei von Ideologie noch nicht erschöpft; denn indem ein anderes Maß als das des Geschäfts bewußt geworden ist, kann Ideologie von diesem marxistischen Maß her bereits durchschaut und ebenso ganz anders parteiisch wider ihre bloß vernebelnde Funktion in unseren Dienst gestellt werden.»<sup>2</sup>*

Denken gegen die fortwirkende Gewohnheit hierarchischen Denkens? Offene Stellungsprobleme von Natur und Gesellschaft? Übergangszeit? Sind das nicht altbackene Thesen eines Zurückgebliebenen? Das Problem der Philosophie in der Jetztzeit besteht gerade darin, daß ihr institutionalisierter Arm das genau so sieht. Hierarchisches Denken, selbstbefangen, wird nicht reflektiert. Natur und Gesellschaft werden durch die Technik ausgesöhnt, nicht durch Moral. Am angeblichen »Ende der Geschichte« ist das Gerede von einer Übergangszeit schlechthin anachronistisch. Zu diesem Behufe wurden sämtliche theoretischen und methodischen Kategorien des systematischen Denkens mit Mißtrauen belegt: theoretische Kohärenz, methodische Konsequenz, Spekulation und Metaphysik, schließlich und vor allem der gesetzmäßige Ablauf der Geschichte vom Niederen zum Höheren.

Oder um es plastischer zu formulieren, der Vorzug der Reaktion vor dem Fortschritt ist der Gegenwartsphilosophie so deutlich eingeschrieben, daß es schwer fällt, sie in irgendeiner Form zu verteidigen. Der rastlose Umgang mit neuen, bahnbrechenden Dekonstruktivismen, Kontingenzen, Kognitionen, Parallelismen und Differentialen hat aus der Philosophie in den letzten vier Jahrzehnten wirklich das gemacht, was der Alltagsverstand von ihr hält: Geseiere. Dabei ist der Verlust der Systematik wirklich zu beklagen, denn er verhindert die Einordnung des Unübersichtlichen, worauf es heute ankäme. Hans Heinz Holz formuliert das eindeutig: *»Der Verfall der klassischen Metaphysik in der Philosophie nach Hegel erweist sich als ein Verzicht auf die weltanschaulich organisierende Kraft der Philosophie, als ein Verzicht auf eine mit dem Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit auftretende Orientierung des Menschen in der Welt und damit auf den Entwurf von gesellschaftlichen Zielen und Perspektiven. Der Irrationalismus lebensphilosophischer Prägung ist der gemeinsame Nenner für ebenso zahlreiche wie beliebige private Sinnentwürfe, und die Varianten positivistischer Denkweise in ihrer Beschränkung auf wissenschaftstheoretische und erkenntnistheoretische Probleme münden in einen Pluralismus, dessen konsequente Zuspitzung im »erkenntnistheoretischen Anarchismus« Paul Feyerabends zur Konkursklärung jeder auf Wahrheit gerichteten philosophischen Theoriebildung führt. Feyerabends Proklamation »anything goes« ist der extreme Gegenpol zu Hegels Feststellung, die Philosophie habe »die Wahrheit zu ihrem Gegenstande.«<sup>3</sup> Die*

2 Vgl. Ernst Bloch: *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis* (1975), Frankfurt/M. 1985, S. 24/25.

3 Vgl. Hans Heinz Holz: *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, Stuttgart-Weimar 2005, S. 46. Wobei Feyerabend höchstens der Aufhänger gewesen sein dürfte, denn sein Buch ist eher spaßig und für die Zerstörung des philosophischen Diskurses von recht geringer Bedeutung. Das liegt daran, daß bei ihm der Fokus auf den Naturwissenschaften liegt und der »fröhliche Anarchismus« der Theorie eigentlich funktionären des Gegebenen wie Luhmann, Marquard und Strauss zur bedeutenderen Unehre gereichen müßte. Zum Hauptakteur des »anything goes« avanciert jedoch die zeitgenössische französische Philosophie. Dazu später mehr.

Wahrheit zu ihrem Gegenstande hat die Philosophie nun tatsächlich nicht mehr. Sie weigert sich, Fragen des menschlichen Zusammenlebens auf ihre Agenda zu setzen. Sie sucht stattdessen nach Ausreden. Drei Thesen illustrieren dies:

a) Die Philosophie der Gegenwart hat ihren Ordnungscharakter verloren; sie ist nicht länger eine Generalwissenschaft oder die Wissenschaft von den Wissenschaften.

b) Der Verzicht der Philosophie auf den Fortschrittsaspekt macht sie in der jetzigen Form überflüssig und überantwortet den philosophischen Begründungszusammenhang der menschlichen Existenz allein auf Machbarkeitskriterien innerhalb von Systemen, Ordnungen und Rubriken.

c) Die akademische Philosophie reduziert sich selbst auf Philosophiegeschichte, weil ihr der Maßstab fehlt, über die bürgerliche Seinswelt hinauszudenken.

Solche Thesen bedürfen der Begründung und des Beweises.

### *Zur Begrifflichkeit*

Krise, Zerfall und Spätimperialismus erscheinen als Begriffe hoffnungsloser Rückständigkeit. Sie entspringen dem dialektischen Materialismus, der instinktiv weiß, daß die Waffen der Bourgeoisie stumpf sind und der Kommunismus unter dem Fundament der Paläste des Kapitals bereits an dessen Aufhebung arbeitet. Aber gerade dieser himmelschreiende Optimismus der Emanzipation führt angesichts der drückenden Relevanz der Realität ins Abseits. Wer glaubt denn, daß wir im Spätimperialismus leben, in dem die Krise und der Zerfall des philosophischen Denkens die Hauptursache der allgemeinen grassierenden Ratlosigkeit sind? Ist nicht die Ratlosigkeit selbst der abzufeiernde Dauerzustand, damit man nicht mehr mit Fragen belästigt wird wie: Haben wir ein Recht auf moralische Empörung? Wollen wir wirklich politisch korrekt sein, wollen wir Frauenrechte, Kinderfreundlichkeit, eine intakte Umwelt? Ist es essentialistisch, Ausbeutung als Gesellschaftsproblem vor der überholten Rolle des Parlamentarismus zu thematisieren? Wer soweit ist, braucht nicht weiter zu denken; er hat verloren, denn jedes Ding hat seine zwei oder mehrere Seiten (»Multikausalität«!), und die eine gegen die andere aufzurechnen, hat immer den Tod des Rechte einklagenden Subjekts zur Folge.

Also Spätimperialismus: Der Begriff ist *so* nicht überliefert. Wir verdanken zumindest seine Bedeutung Peter Hacks, der in einer Polemik gegen einen Wirtschaftswissenschaftler nachrechnete, daß die Frist des Imperialismus im Wesentlichen seit dem Jahre 2000 um ist. Und zwar aus Gründen, die nur zu klar sind: »*seine Eisenbahnen, die gegen die Autobahnbrücken donnern, seine Transatlantikflugzeuge, die neben ihrer Startbahn aus der Luft fallen, seine Autos, die die Fabrikare verlassen, um in die Reparaturwerkstätten gerollt zu werden. Seine Marsautomaten erreichen den Mars nicht. Seine Telegramme benötigen mehr Zeit als seine Briefe. Weltzeitungen schämen sich nicht mehr bei Druckfehlern. In seiner Wurst befindet sich kein Fleisch, in seinen Marmeladen ist keine Himbeere. Das Essen ist so schlecht, daß sich heute schon sagen läßt, der deutsche Mittelstand habe nichts zu essen.*«<sup>4</sup> Spätimperialismus ist eine Art negati-

4 Vgl. Peter Hacks: Georg Nostradamus oder Professor Fülberths Vorhersage, in: Ders.: Die Maßgaben der Kunst I. Hacks Werke, Dreizehnter Band, Berlin 2003, S. 540-553, hier S.541 und S. 552.

ver Imperialismus: Besetzen des Landes, des Ortes, der Umgebung – kaputtmachen der ursprünglichen Struktur – nichts Produktives an seine Stelle setzen – abwarten, was die UNO sagt. Spätimperialismus ist somit die letzte Stufe innerhalb der bürgerlichen Ordnung. Die spätimperialistische Philosophie ist ihr systematischer Ausdruck. Es ist berechtigt, sie so zu benennen, denn sie legitimiert einen zunehmend zerstörerischen Weltzustand als letzte Antwort des Geistes und kann dabei nur Rückgriffe auf Althergebrachtes anbieten (hier minus Sozialismus). Bleiben die Krise und der Zerfall des philosophischen Denkens, denn sie entsprechen augenfällig den herrschenden Zeitläuften. Georg Lukács hat bereits 1946/47 auf die Krise der bürgerlichen Philosophie im Angesicht der Niederlage des deutschen Faschismus hingewiesen: »So ist die Entfernung zwischen der Wirklichkeit und den die Oberflächenerscheinungen widerspiegelnden Gedanken so groß, daß jede Veränderung der gesellschaftlichen Entwicklung sich vor dem Denken als unerwarteter, klaffender Abgrund auftut, sich als Krise, als eine unaufhörliche Kette von Krisen manifestiert.«<sup>5</sup>

Krise und Zerfall der spätimperialistischen Philosophie heißen demnach hier, daß eine sinnvolle Struktur dessen, was früher gutes Leben hieß, verteuft wird. Heißt, der Glaube an die rationale Vernunft wird verworfen, weil er sich selber nichts mehr eingestehen darf. Heißt, die unaufhörliche Kette von Krisen als das zu besingen, was angesagt ist: Ich weiß nicht, was soll es bedeuten, daß ich nicht weiter denken kann, als über den Horizont meiner subjektiven Existenz hinaus. Und derlei mehr...

Zweifellos handelt es sich bei all diesen Begriffen um teleologische Termini, und es ist bestimmt unschwer zu erkennen, daß gerade die Zielorientierung in den Geisteswissenschaften als verrufen gebrandmarkt worden ist, gibt sie doch vor, mehr zu wissen, als den gegenwärtigen Tatsachen entnommen werden kann. Und gerade deshalb: Wo den Philosophen zu Barbarismen wie Angriffskriegen, einer Legitimation von Folter, der imperialistischen Weltwirtschaftsordnung und einer für das 21. Jahrhundert nur unheimlich zu nennenden Retheologisierung des Denkens nichts Kritisches mehr einfällt, da kann man nur sagen, daß dann ihre eigene Legitimation genauso verteidigungsunwert ist, wie die der Gesellschaft überhaupt.<sup>6</sup> Das Gegenargument hierzu muß lauten: Wer spekulativ über den herrschenden Ist-Zustand nicht hinauszudenken vermag, der verteidigt, bewußt oder unbewußt, den status quo, der normalerweise, philosophisch gedacht, immer zu verändern wäre.

### *Internationale Tendenzen*

Im Allgemeinen muß der Übergang zur spätimperialistischen Philosophie mit der Ausrufung des sogenannten postmodernen Denkens assoziiert werden. Ist es schon schwierig, definitorische Kriterien für den Begriff Moderne zu konstituieren (Was ist sie? Wann begann sie? Wann hörte sie auf? Wie ist sie zu beschreiben?), so gilt das erst recht für die Postmoderne, die als kleinsten gemeinsamen Nenner vielleicht den hat, alle Gewißheiten in Frage zu stellen, die von der Aufklärung stammen. Bereits dieser Tatbestand ist als rückschrittlich zu bezeichnen und hat viel vom Geschmack der Scholastik.<sup>7</sup>

5 Vgl. Georg Lukács: Die Krise der bürgerlichen Philosophie (1946/47), in: Ders.: Existenzialismus oder Marxismus?, Berlin 1951, S. 7-32, hier S. 10.

6 Das Problem der Retheologisierung des Denkens im Zeitalter der wissenschaftlich-technischen Revolution harret einer gesonderten Abhandlung. Hier soll vorerst der Verweis genügen, daß die gegenwärtige Tendenz darauf angelegt ist, »den inneren Zusammenhang von idealistischer Beantwortung der Grundfrage der Philosophie, Struktur der Weltanschauungskonzeption, irrationalistischer Methodologie und dem in diesen reproduzierten und normierten Verhalten gegenüber der gesellschaftlichen Realität« zu verstetigen. Daß das Problem nicht neu ist und damit erst recht auf eine allgemeine Überwindung drängt, zeigt die Quelle des Zitats. Vgl. Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion. Zur Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland, Berlin 1964, S. 11.

7 Vgl. dazu den Kommentar von Terry Eagleton: Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay (1996), Stuttgart-Weimar 1997.

Man sollte aber von solchen unsystematischen Periodisierungen die Finger lassen. Sie erklären nichts und sorgen dafür, daß Behauptungen als Realität angenommen werden. So ist es zum Beispiel falsch anzunehmen, daß die Postmoderne das philosophische Denken erst seit den 1980er Jahren beeinflußt hätte, falsch, daß ihre Zeit schon wieder vorbei sei, und auch falsch, daß Baudrillard oder Lyotard ihre Urheber gewesen wären (wiewohl die französische Philosophie bei der Entstehung dieser Denkrichtung eine entscheidende Rolle spielt). Das Ganze reicht tiefer und weiter. Es gibt einen elementaren materiellen Grund für die Positionierung einer voraufklärerischen Philosophie im Zeitalter ihrer eigentlichen Realisation, wie es auch einen weiteren Grund dafür gibt, daß sie heute als non plus ultra des Denkens gilt. Als geistiger Indikator für die zunehmende Desorganisation des Verwaltungskapitalismus seit dem Eintritt des Kapitals in seine eigene Selbstbespiegelung entsteht der Postmodernismus genau dann, als die Erosion des Wohlfahrtsstaates westeuropäischer und nordamerikanischer Prägung erstmals handgreiflich wird. Die frühesten Anzeichen dafür gibt es schon in den 1960er Jahren, ab da vollziehen sich die Bedenken am und schließlich die Destruktion des Projekts der Aufklärung. Das Denkproblem hat seine klassische (»identische«) soziale Dimension: Wo die Produktion des Kapitals perspektivisch mit immer weniger Fachkräften realisiert werden kann, bedarf es auch immer weniger eines Wissens über die Produktionszusammenhänge, in welcher Form auch sonst. Ist, darüber hinaus, der Zweifel daran, daß es möglicherweise nützlich wäre, religiöse Toleranz zu üben, Frauen als Menschen zu akzeptieren, Bürgerrechte mit den Verfassungsrechten in Übereinstimmung zu bringen und unwürdige Lebensumstände zu verändern, als »Groß-erzählung«, »Metaphysik«, »Spekulation« und »unterwürfiger Totalitarismus« einmal denunziert und damit in der Welt, wird es ganz schwer, wenn nicht unmöglich, diesen Zerstörungswahn jeglicher Systematik umzukehren und aufzuheben. Denn der Rubikon wird genau in dem Moment überschritten, wo er sich ausgetrocknet zeigt: Wenn die Suche nach objektiver Wahrheit generell zum Scheitern verurteilt ist, dann muß mit der Suche gar nicht erst begonnen werden, denn wir sind subjektiv in die Welt geworfen worden, und jeder darf seine Meinung als eigene Wahrheit, die gilt, artikulieren. Was zu zeigen war, freilich ohne einen selbständigen Gedanken.

Auslöser der Krise und des Zerfalls der spätimperialistischen Philosophie ist Frankreich. Das ist zunächst erstaunlich, schließlich hat Frankreich mit seiner bürgerlichen Revolution überhaupt erst dafür gesorgt, daß der Feudalismus politisch abtreten mußte und wir im bis dato besseren Zeitalter des Individualismus angelangt sind. Erstaunlich auch, weil der wichtigste vorrevolutionäre Dialektiker Rousseau und der wichtigste politisch wirksame Literat Balzac in ihrer Zeit mit ihrem Denken weit voraus waren. Ist es nun so, daß der französische Dekonstruktivismus, der die ganze Welt zu erfassen im Begriff zu sein scheint, vielleicht nichts weiter als der Ausdruck dessen ist, womit wir es in der Krise und dem Zerfall des philosophischen Denkens überhaupt zu tun haben, nämlich mit der Vorwegnahme des Vorscheins einer wiedererlangten und wieder genesenen Vernunft? Ich kann nicht daran glauben, denn die Zusammen-

führung von Einzelkenntnissen zu einer neuen philosophischen Totalität war nie das Ziel des Dekonstruktivismus.

Wir müssen davon ausgehen, daß die zeitgenössische *französische Philosophie* den Daseinsgrund und die Wesensmitte der heutigen Ratlosigkeit im philosophischen Denken darstellt. Drei Beispiele, ein frühes, ein mittleres und ein spätes, sollen das beweisen.

Michel Foucault gilt bis heute für sich selbst als tief emanzipatorisch begreifende Zeitgenossen als *der* Philosoph der Machtkritik, der mit seinen Studien zur Biopolitik, zum Diskurs und zur Disziplinargesellschaft die Auswüchse der herrschaftlichen Ignoranz bis ins Kleinste sezierte. Unterschlagen wird dabei in der Regel, daß Foucault definitiv angelastet werden muß, den Machtbegriff diversifiziert und damit unkenntlich gemacht zu haben. Eine Mikrophysik der Macht untergräbt die genaue Benennung der systematischen Konfliktlinien von Machtkalkülen und Machtrelevanzen in der kapitalistischen Gesellschaft. Eines seiner Erstlingswerke gibt Aufschluß, Foucaults Geschichte des Wahnsinns. Darin heißt es programmatisch einleitend: »*Es handelt sich nicht um eine Geschichte der Erkenntnis, sondern der rudimentären Bewegungen einer Erfahrung. Es ist nicht die Geschichte der Psychiatrie, sondern des Wahnsinns selbst in seinen Aufwallungen vor jedem Erfasstwerden durch die Gelehrsamkeit. Man müßte also mit aufmerksamem Ohr sich jenem Geraune der Welt zuneigen und versuchen, so viele der Bilder, die nie in der Poesie ihren Niederschlag gefunden haben, so viele Phantasmen wahrzunehmen, die nie die Farben des Wachzustandes erlangt haben.*«<sup>8</sup> Zweifelsfrei erkennt auch Foucault die Unmöglichkeit dieses Vorhabens in praxi, aber theoretisch und methodologisch sind alle seine Arbeiten dem Prinzip gefolgt, Erfahrungen vor Erkenntnisse zu stellen und das Geraune als Quelle für den Beweis zu nehmen, daß es hierarchische Machtverhältnisse zwar gibt, eine »horizontale« Machtverteilung jedoch die viel schlimmere Unterdrückung darstellt, wo also die häusliche Gewalt zwischen Eheleuten dieselbe Qualität hat wie die strukturelle Gewalt der Ausbeutung auf dem Arbeitsmarkt, obwohl letztere ursächlich der ersten vorgeordnet ist. Diese philosophische Irritation hat seither Schule gemacht.

Gilles Deleuze, als Co-Autor mit Felix Guattari Urheber einer gut tausend Seiten starken Abhandlung über »Kapitalismus und Schizophrenie«, ist unser mittleres Beispiel aus einer Zeit, als die dekonstruktivistische Postmoderne ihren atemberaubenden Höhenflug in der akademischen Welt genoß, in Deutschland nicht zufällig Anfang der 1990er Jahre. Wir nehmen auch hier ein philosophisch eher unbekanntes oder kaum erhebliches Dokument, den Anfang des zweiten Bandes der Filmtheorie von Deleuze, die sich bei näherem Hinsehen insgesamt höchstens als rein subjektive Bergson-Interpretation lesen läßt<sup>9</sup> und wenig von dem beinhaltet, was sie verspricht, nämlich die Entschlüsselung filmischer Wahrnehmungsprozesse voranzutreiben. Die filmtheoretischen Implikationen des folgenden Zitats sind für uns hier unerheblich, wesentlich ist der erkenntnistheoretische Zugang zum Abbildrealismus oder besser: zum Ausdrucksrealismus. Deleuze beginnt ebenso programmatisch wie Foucault: »*Gegenüber denen, die den italienischen Neorealismus durch*

8 Vgl. Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (1961), Frankfurt/M. 1973, 1995 (11. Aufl.), S. 13.

9 Nebenbei: Georg Lukács hat Bergson in einem seiner frühen politischen Aufsätze kaum zufällig *den* Philosophen des Syndikalismus seiner Zeit genannt. Vgl. Georg Lukács: *Taktik und Ethik* (1919), in: Ders.: *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I 1918-1920*, Darmstadt und Neuwied 1975, S. 43-84, hier S. 69.

*seinen sozialen Inhalt definierten* (was man mit entschiedenem Recht tun sollte – D. K.), *berief sich Bazin* (französischer Filmkritiker der Ontologie – D. K.) *auf die Notwendigkeit formal-ästhetischer Kriterien. Er führte dabei an, daß es sich um eine neue Realitätsform handele, die man sich dispersiv, elliptisch, richtungslos oder schwankend* (ballante) *zu denken habe und die durch Blöcke mit betont schwachen Verbindungen und fließenden Ereignissen charakterisiert ist. Das Reale werde nicht mehr repräsentiert oder reproduziert, sondern ›gemeint‹. Statt ein bereits dechiffriertes Reales zu repräsentieren, meine der Neorealismus ein zu dechiffrierendes und stets zweideutiges Reales; aus diesem Grunde trete die Plansequenz zunehmend an die Stelle der Montage von Repräsentationen.*<sup>10</sup> Wir vernachlässigen an dieser Stelle sowohl die Redundanz der Wiederholung als auch die filmtheoretische Fahrlässigkeit im Inhalt der Aussage, sondern fragen einzig nach der erkenntnistheoretischen Bewandnis. Und diese lautet: Es gibt nach Deleuze keine durchstrukturierten, klaren Herrschaftsverhältnisse, es gibt nur noch Dispersionen, Schwankungen, schwache Verbindungen, die innerhalb der Philosophie auf nichts anderes hinauslaufen, als Systematik zu negieren und in der Realität nur noch Formgebundenes zu sehen. Marx hätte geantwortet, daß der Hautausschlag so positiv wäre wie die Haut, aber das dürfte heute abtropfen. Denn die Art und Weise, mit der hier elementare Erkenntnisse von 250 Jahren Aufklärung in den Orkus gewandert sind, ist bezeichnend. Die Richtungslosigkeit der Philosophie entspricht der Richtungslosigkeit der Gesellschaft.

So auch und gerade beim Lehrmeister des Dekonstruktivismus, Jacques Derrida. Dessen letzte Arbeit war eine Antwort an Kritiker zu seinem Buch »Marx' Gespenster« und versuchte, den ganzen Karl Marx in eine politische Philosophie als Ontologie hineinzu-zwängen (was an sich vielleicht in Ordnung wäre, wenn nicht die sprachwissenschaftliche Deduktion Derridas dem Kern der Marx-schen Philosophie so deutlich zuwider liefe). Ich referiere erneut, indem ich zitiere: »*Ohne hier jene Bewegung rekonstruieren zu wollen*, (gemeint ist die Geschichte des Marxismus als Erbe der Aufklärung – D. K.) *erlaube ich mir, daran zu erinnern, was zu einer bestimmten Zeit einerseits ›die Möglichkeit (...) und die Phänomenalität des Politischen‹ oder auch ›was die Bestimmung des Politischen ermöglicht‹ und andererseits die Möglichkeit einer ›Lehre vom Spuk‹ (hantologie) miteinander verknüpfte, und zwar an der Stelle, wo ein Diskurs (ich sage nicht, eine Wissenschaft) über das Gespenstische ›(...) irreduzibel auf all das (bleibt), was durch sie (die Lehre vom Spuk) erst möglich wird: die Ontologie, die Theologie, die positive oder negative Onto-Theologie‹. Das bezieht sich auch, bevor wir noch von der ›marxistischen Philosophie‹ sprechen, auf jene ›Philosophie‹, deren Grenze Marx meines Erachtens niemals thematisieren konnte.*«<sup>11</sup>

Ich habe, der doppelte Einwand wird bestimmt zwingend angebracht, zwei elementare Fehler begangen. Nämlich erstens, das Zitat bezieht sich auf das Vorgängerbuch, und zweitens, die Stelle ist aus dem Zusammenhang gerissen. Aber, versteht einer Derrida? Ist nicht der Sinn der Dekonstruktion der, das angeblich Verständliche zu

10 Vgl. Gilles Deleuze: Das Zeit-Bild. Kino 2 (1985), Frankfurt/M. 1991, S. 11.

11 Vgl. Jacques Derrida: Marx & Sons (2002), Frankfurt/M. 2004, S. 25/26.

verkomplizieren und damit dem Wesen der Kompliziertheit des Denkens ein Stück näher zu kommen? Ist es nicht gar so, wie Derrida sich selber dünkt, daß der Dekonstruktivismus die radikalisierte Variante des Marxismus darstellt?<sup>12</sup> Das kann man alles getrost vergessen. Derrida hat nicht mehr gemacht, als die philosophische Sprachbildung zum Wesen der Philosophie selbst zu erheben, und er hat damit dem Kern der Philosophie den Todesstoß versetzt. Spuk und Irreduzibilität (Unzerlegbarkeit) als vollkommen abgehobene Begriffe erscheinen vor jeder Besprechung der »marxistischen Philosophie« (die in »Marx & Sons« auch gar nicht mehr aufgenommen wird) und sollen als Zentrum des philosophischen Sinns gelten, wiewohl sie höchstens weit entfernte und gänzlich abgeleitete Termini sind, die, wenn überhaupt, eine Relevanz erst dann entfalten würden, wenn sie materialistisch gefüttert werden könnten. Ein hoffnungsloses Unterfangen. Marx konnte »diese« Grenze der Philosophie niemals thematisieren, weil sie für die Enthüllung der Widersprüche des Kapitals ohne Belang war.

An dieser Stelle läßt sich eine Zusammenfassung der zeitgenössischen *französischen Philosophie* anbringen, die stellvertretend durchaus für einen allgemeinen Trend stehen kann. Sie stammt von der niederländischen Netzkommune »agentur bilwet« und führt die wesentlichen Kriterien aus, die dafür gesorgt haben, daß die heutige Philosophie tatsächlich nur noch als Phrasendreschmaschine wahrgenommen wird. Man höre ganzheitlich zu: »Irrtum an zwei Fronten: Man kann den falschen Standpunkt zum richtigen Gegenstand einnehmen oder das falsche Thema am Schopf packen und darüber die richtige Theorie aufstellen. Nach der Pose des Losers in der Popkultur sehen wir heute die Einsicht vom Scheitern in der Theorie aufkommen. Derrida bekennt: »Ich lag mit meiner Grammatologie daneben.« Ebenso wie Lacan, der zugibt, daß das Unbewußte doch nicht sprachlich strukturiert ist. Schade für eine ganze Generation Doktoranden. Man wartet nun auf eine Studie über Nietzsches völlige Fehlschläge: Die ewige Wiederkehr ist gar nicht möglich! Der Übermensch ist nur ein Bastard. Lediglich von Marx wird ex cathedra gesagt, daß er sich irrte. (...) Das Zeitalter des Drauflosdenkens bricht nunmehr an. Totale Falsifikation schmälert nicht den möglichen Wert der lügendestraften Theorie. Im Grunde genommen beschäftigt sich das Denken nicht mit der Frage, wie die Welt zusammengesetzt ist, sondern wie sie sich organisiert, wenn man sie auf eine bestimmte Weise betrachtet.

Im heutigen Denkklima herrscht ein skeptischer Diskurskonsum: kann man etwas damit anfangen, stellt es etwas dar, geht es um etwas, kann man etwas Praktisches damit tun, sind Bilder drin, ist es einfach zu lesen, ist es nicht zu kompliziert, bringt es etwas, verkauft es sich einigermaßen, kommt es ein bißchen überzeugend rüber, ist das alles wirklich wahr, kann man damit Punkte gewinnen? Das Problem von Foucaults Diskursidee ist, daß sie nicht entzwei gehen kann (das behauptet zumindest der Klappentext). Der Diskurs kann zwar schwächer werden, abschweifen, radikale Wendungen nehmen, sich über das gesamte Feld der Wirklichkeit ausbreiten, bis zu den intimsten Stellen vordringen, unterdrückt werden, an die Macht kommen oder eine Gegenmacht bilden, aber er kann nicht

12 Vgl. Terry Eagleton: *After Theory* (2003), London 2004, S. 35.



13 Vgl. *agentur bilwet: elektronische einsamkeit. was kommt, wenn der spaß aufhört?*, Köln 1997, S. 27/28.

14 Zur Ehrenrettung der Franzosen: Die gibt es dort auch noch (Badiou, Balibar, Rancière), und sie sind alle durch die Schule von Louis Althusser gegangen, wie übrigens sogar Foucault, der das später verleugnete. Vgl. Slavoj Žižek: *Die Tücke des Subjekts* (1999), Frankfurt/M. 2001, S. 231-236. Dominant ist aber weiterhin die andere Richtung.

15 Das wird mittlerweile auch in neueren Abhandlungen über solche, dem Kapitalismus wesensinhärente komplizierte gesellschaftliche Prozesse, die der Spätimperialismus verdrängt, als bahnbrechend angesehen. Vgl. z. B. Axel Honneth: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M. 2005, S. 41.

von einem Lügendetektor entlarvt werden. Es kommt stets mehr von derselben Wahrheit heraus. Der Diskurs wird im allgemeinen nicht öffentlich verhandelt, funktioniert aber hinterlistig hinter den Kulissen. Wird der Mediendiskurs je scheitern, völlig im Nebel stehen, so daß jeder auf der Stelle beschließt, etwas Vernünftigeres zu tun? Davon kann man wohl ausgehen.«<sup>13</sup>

Dieser hellsichtigen Analyse zum Trotz bin ich mir nicht sicher, ob wir bald etwas Vernünftigeres tun, als der dekonstruktivistischen Diskursphraseologie hinterherzulaufen. Tatsächlich ist es in gewissen Kreisen auf der einen Seite weiterhin äußerst schick, dem Geschwafel der Postmodernen zu folgen. Auf der anderen Seite ist es nicht ausgemacht, daß wir überhaupt noch entscheiden können, was das Vernünftigere wirklich ist. So sollte man lieber vorerst vorsichtig festhalten, sich das eigenständige Denken nicht abzugewöhnen.

Im Gegensatz zu Frankreich ist in der *angloamerikanischen Philosophie* die Bezugnahme auf Postmoderne und Dekonstruktivismus nicht so weit verbreitet. Zwar gibt es auch hier ihre Protagonisten (wie MacIntyre oder Taylor und/oder die Verbrämung des Vertrauensverlusts in die Sinnhaftigkeit des Ganzheitsdenkens unter dem Signum des »Kommunitarismus«), aber insgesamt gesehen war der englischsprachige Philosophieraum gegenüber postmodernen Angriffen relativ immun. Dies erstaunt bei genauem Hinsehen allerdings kaum. Denn abgesehen von den wenigen versprengten Einzelkämpfern in den Nischen des akademischen Marxismus (Anderson, Eagleton, Jameson, Postone)<sup>14</sup>, die von vornherein mißtrauisch gegenüber jeglichem Machbarkeitsdenken waren und sind, beherrscht die angloamerikanische Philosophietradition eigentlich nur ein einziger Gedanke: »Wenn etwas möglich ist, dann wird es getan.«, oder mit anderen Worten: »Wenn Du auf eine Grenze stößt, dann überschreite sie.« Nicht umsonst steht diese Borderlineideologie am Beginn der kapitalistischen Erfolgsgeschichte der repressiven Landnahme im 17. und 18. Jahrhundert. Seitdem haben die meisten englischsprachigen Länder nichts anderes gekannt als den Kapitalismus, und deshalb stoßen paradoxerweise ihre Vorstellungen vom Sein auf der Erde an die klassische bürgerliche Grenze, daß es außerhalb des Kapitalismus nur noch Gott geben kann und nichts sonst. Hier war es im Prinzip nicht vonnöten, die Aufklärung durch massive Verzweiflung zu absorbieren. In gewissem Sinne ist deshalb die angloamerikanische Philosophie so herzerfrischend offen und so hoffnungslos auf sich selbst bezogen, weil sie weder Großerzählungen noch romantische Flausen noch sprachliche Zerwürfnisse befürchten muß. Das heißt im Klartext: Seit der schottischen Moralphilosophie, die sich ernstlich darüber Gedanken machte, wie man die Auswüchse des Kapitalismus einhegen, nicht jedoch das von vornherein defekte System beseitigen könnte, beherrscht die Diskussion hier der Pragmatismus, dessen führender Vertreter im 20. Jahrhundert Dewey war, der bis heute von vielen Linksliberalen wegen seiner pragmatischen Klarheit bewundert wird. Diese Klarheit beruht auf der simplen Vorstellung, daß alle Erkenntnis durch die subjektive persönliche Erfahrung gefiltert wird und somit eine außerhalb der Individualität stehende objektive Position zur Welt dem Menschen nicht möglich ist.<sup>15</sup> Man könnte auch sagen, von hier

aus generiert sich die Einstellung, daß der von einer Entlassung Betroffene zunächst einmal die Schuld bei sich selber sucht, anstatt zu fragen, warum es Entlassungen überhaupt geben muß. So argumentiert beispielsweise Walzer, daß der Intellektuelle, der die Welt kritisiert, Teil dieser Welt sein muß und es ihm nicht ansteht, etwas Utopisches zu fordern, weil dies gegen die Machbarkeitsregeln des Pragmatismus verstößt. Das Verfahren ist natürlich zu durchsichtig, um es ernst zu nehmen. Ich will indes auf etwas anderes aufmerksam machen.

In der angloamerikanischen Philosophie gilt man in der Regel bereits als »links«, wenn man Meinungen vertritt, die nicht aus dem *State Department* oder der *Downing Street No. 10* kommen. Nur so ist zu verstehen, wie manche ganz gewöhnliche Kathedergelehrte zu Ikonen einer angeblichen Veränderung werden können. Richard Rorty ist dafür ein treffendes Beispiel. Hatte er zunächst (unnötigerweise) den Postmodernediskurs mitgetragen, so verlegte er sich in seinen Spätschriften auf die Ausmessung des Wahrheitsproblems. Für ihn begann unter anderen Vorzeichen die Auseinandersetzung um die Weltfragen mit der veränderten Lage nach der selbst initiierten Zerstörung des Staatssozialismus, die offenbar eher die Linksliberalen in der westlichen Hemisphäre in eine Identitätskrise stürzte als die zwangsläufig Daheimgebliebenen. Rorty hat 1990 unter dem Eindruck der umwälzenden Ereignisse in Osteuropa einen Aufsatz mit dem Titel »Das Ende des Leninismus, Havel und die soziale Hoffnung« veröffentlicht und ihn mindestens bis 1998 bzw. 2000 und 2003 gelten lassen, weil er des öfteren nachgedruckt wurde.<sup>16</sup> Interessant ist hier die Verschiebung der Maßgaben für linke Philosophieentwürfe. Rorty schreibt: »*Die Ereignisse des Jahres 1989 haben diejenigen, die nach wie vor am Marxismus festhalten wollten, davon überzeugt, daß wir ein Verfahren brauchen, um unsere Zeit in Gedanken zu fassen, und einen Plan, um die Zukunft besser zu gestalten als die Gegenwart, ohne dabei auf den Kapitalismus, die bürgerlichen Lebensformen, die bürgerliche Ideologie und die Arbeiterklasse Bezug zu nehmen. Wir müssen das verschwommene Ziel des Marxismus ebenso aufgeben, wie Marx und Dewey das verschwommene Ziel Hegels fallenließen. Wir können den Ausdruck ›Kapitalismus‹ nicht mehr so verwenden, daß damit sowohl ›die Marktwirtschaft‹ als auch ›die Ursache aller heutigen Ungerechtigkeiten‹ gemeint sind. Wir können nicht mehr die Mehrdeutigkeit dulden, aufgrund deren (derer? – D. K.) der Kapitalismus zum einen als Möglichkeit zur Finanzierung der industriellen Produktion und zum anderen als der Große Bösewicht erscheint, der an den meisten Formen unseres heutigen Elends schuld ist. Ebenso wenig können wir den Ausdruck ›bürgerliche Ideologie‹ so verwenden, daß er soviel wie ›für marktwirtschaftlich orientierte Gesellschaften geeignete Überzeugungen‹ bedeutet und gleichzeitig soviel wie ›alles an unserer Sprache und unseren Denkgewohnheiten, dessen Ersetzung zu einer leichteren Verwirklichung menschlichen Glücks und menschlicher Freiheit führen würde‹. Und genauso ausgeschlossen ist es, den Ausdruck ›Arbeiterklasse‹ so zu verwenden, daß damit sowohl ›diejenigen, die in marktwirtschaftlichen Gesellschaften das wenigste Geld und am wenigsten Sicherheit bekommen‹, gemeint sind als*

16 Vgl. Richard Rorty: *Wahrheit und Fortschritt* (1998), Frankfurt/M. 2003 (2. Aufl.), S. 329-351.

17 Vgl. ebenda, S. 337.

*auch »diejenigen, die das wahre Wesen des Menschen verkörpern.«<sup>17</sup>*

Kann man angesichts der offenen Tatsachen unserer Zeit beredter kapitulieren? Wohl kaum. Rorty empfiehlt uns eine terminologische und sachliche Zurückhaltung, die umgedreht an Karl Kautskys Zentrismus erinnert, auf daß wir vorerst den Kapitalismus reformieren sollten, weil für uns der Sozialismus qua historischer Notwendigkeit sowieso sicher (laut Rorty: unerreichbar) ist. Es dürfte wahrscheinlich sein, daß der künftige Sozialismus nicht »Sozialismus« heißen wird, weil die Verbrechen des historischen Staatssozialismus zu groß waren. Aber deswegen muß man doch nicht ohne Not staubverbunden abschwören und sich damit bescheiden, ein wenig Reformismus zu üben. Rorty ist in dieser Hinsicht der typische Kleinbürger, der im Angesicht einer neuen Lage das Handtuch wirft, weil ihm der Haken abhanden gekommen ist, an dem man das Handtuch getrost aufhängen könnte. Die Ideologie Rortys manifestiert sich anschaulich da, wo er die Arbeiterklasse, die er nicht kennt, denunziert und mutmaßt, die bürgerliche Ideologie sei eben nicht die für den Kapitalismus geeignete Überzeugungsform und folglich auch nicht überwindbar.<sup>18</sup>

18 Er hat überdies vergessen, daß die Anlässe für die Umwälzungen der Jahre 1989 folgende tatsächlich zu großen Teilen hausgemacht waren. Der Reformbedarf des Staatssozialismus wurde genutzt, um das ganze System abzuschaffen. Für die DDR: »Kein Arbeiter, kein Bauer und kein Wirtschaftsleiter beteiligte sich an der Abschaffung des SED-Staats, freilich eine größere Anzahl von Amtsinhabern von der SED.« Vgl. Peter Hacks: Zur Romantik (2000), in: Ders.: Die Maßgaben der Kunst III. Hacks Werke, 15. Band, Berlin 2003, S. 5-107, hier S. 84. Welche philosophischen Konsequenzen das haben könnte, werden wir noch sehen.

19 Vgl. Chantal Mouffe: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion (2005), Frankfurt/M. 2007, S. 151-155.

20 Vgl. Zizek: Die Tücke des Subjekts, a. a. O., S. 281/282.

Wie die Ausgestaltung dieser Variante des Pragmatismus in der politischen Philosophie aussieht, demonstriert Chantal Mouffe in einer aktuellen Arbeit über Politik im 21. Jahrhundert. Ausgehend von der von ihr handzahn abgeschwächten Logik des »Freund-Feind-Schemas« in der Politik nach Carl Schmitt kritisiert Mouffe zurecht die postpolitische Logik des behaupteten Verschwindens einer »Rechts-Links-Konstellation« im politischen Geschäft, um daraufhin aber schlicht zu behaupten, das Heil der Demokratie liege im Pluralismus, und wenn dies beachtet würde, dann käme man politisch, selbst weltpolitisch, schon zurecht.<sup>19</sup> Hier liegt eine demonstrative pragmatische Mißachtung des »postpolitischen« Phänomens vor. Das Problem ist doch nicht, daß eine Macht oder eine Nation ohne Gegner dasteht, sondern daß die öffentliche Aushandlung sozialer Probleme, gemeinhin Politik genannt, inzwischen auf reines Verwaltungshandeln reduziert worden ist und daß damit vor allem essentielle Interessen von Ausgestoßenen, die sonst niemals gehört werden würden, sozusagen auf dem Verwaltungswege neutralisiert werden.<sup>20</sup> Die pragmatische Lösung müßte diese Tendenz eigentlich gutheißen. Sie vernebelt aber aus den Heiligkeitsgründen, die nur zu klar sind, weil Freiheit und Demokratie die politischen Wesensbedingungen des Kapitals zwingend darstellen, den falschen Weg, den sie in Wirklichkeit befürwortet und vorantreibt. *Angloamerikanische Philosophie* ist somit deswegen spätimperialistische Philosophie reinsten Wassers, weil sie einerseits symbolisch die Zulassung von Lenins »Staat und Revolution« als Lektüre im Pentagon gestattet und andererseits auch aus der letzten Hunger- oder Klimakatastrophe ableiten würde, daß genmanipulierte Nahrung oder die künstliche Zurichtung des Wetters der Menschheit schon weiterhelfen werden.

Dekonstruktivismus und Pragmatismus haben durch den hohen Stand von Studierenden aus aller Welt in den westlichen Ländern auch andere Regionen erreicht und nicht selten präformiert. Zwei-

felsfrei gilt das Augenmerk für den Westen durch die aufgebauschte »Bedrohung« »des Islams« momentan der arabischen Welt. Und tatsächlich ist dabei der afrikanische Marxist Samir Amin einer der wenigen Denker des Trikonts, der die angeblich veraltete Dependenztheorie hochgehalten und sich damit sowohl dem westatlantischen Konformismus als auch der fragwürdigen religiösen Weihe von Schriftgelehrten jeder Couleur zur Wehr gesetzt hat. Vieles spricht im übrigen dafür, daß Christentum und Islam dieselbe Münze werfen und sich am Schluß darüber wundern, daß Avers und Revers zwei verschiedene Dinge sind. Aber darum geht es nicht. Leider hat die Philosophie in *Rußland, China und der Vernachlässigten Welt* nicht mehr den Stellenwert, den sie einmal hatte, oder es kommt in Europa von den womöglich neuen Ideen nichts an. Ich muß mich hier an das Rudimentäre halten, was die Berichterstattung hergibt.

Rußland hatte nach der Abschwörung vom dialektischen und historischen Materialismus zunächst die Geschichte zwischen 1917 und 1991 aus seinem kollektiven Gedächtnis zu verbannen versucht, um unterdessen dazu überzugehen, die Zeit der Sowjetunion wieder als das zu sehen, was sie war: die einzige Phase in seiner modernen Geschichte, in der das Wort aus Eurasien galt.<sup>21</sup> Seit einigen Jahren gibt es eine brüchige Allianz zwischen Rußland und China, die naturgemäß vor allem den USA, aber auch Westeuropa Kopfzerbrechen bereiten könnte. Allerdings entspricht, nach allen Informationen, die hier vorliegen, der philosophische Stand keineswegs dem Machtgebaren der Staatswesen, oder andersherum: man versucht, den eigenen autoritären Kapitalismus schönzureden, was wohl kaum mit den ursprünglichen geistigen Traditionen und Intentionen in Übereinstimmung zu bringen ist. Aus China sickert fast gar nichts durch, obwohl die Staatsführung an den ursprünglichen revolutionären Zielen festhält, und in Rußland herrscht, philosophisch gesehen, absolute Konfusion.<sup>22</sup>

Die Ausbeutung der vernachlässigten Erdteile des Trikonts durch die hochentwickelte kapitalistische Welt hingegen war noch bis in die 1990er Jahre Thema erregter Debatten, in denen sich Überlegungen von Fanon, Galeano, Chomsky oder Ziegler zu einem Konglomerat vereinigten, das aussagte, die Entwicklungsländer seien als Opfer der kapitalistischen Expansion prädestiniert, für die Schwachen der Welt zu sprechen. In der Tat würde ich immer noch der Aussage einer Marokkanerin über ihre desolote soziale Lage mehr trauen als dem Seelenleiden von Woody Allen oder Juliette Binoche. Jedoch, und damit schließt sich der Kreis, hat die Unterwanderung der Sozialtheorie durch Dekonstruktivismus und Pragmatismus auch in Asien, Afrika und Lateinamerika dafür gesorgt, daß die wichtigsten Probleme des menschlichen Zusammenlebens durch Marginalien eines individualistischen Egoismus verdrängt wurden. Nicht nur, daß die ehemals marxistisch inspirierten »Cultural Studies« (Raymond Williams würde im Grab rotieren) von einem manischen Kult zur berühmten »Ausdifferenzierung« als »Postcolonial Studies« soweit diversifiziert wurden, daß zwischen »Black-Atlantic-Studies«, »Queer-Politics« und »South-East-Asia-Studies« der Wald vor lauter Bäumen nicht mehr gesehen wird. Nein, die möglicher-

21 Vgl. dazu z. B. Franz Jung: *Asien als Träger der Weltrevolution* (1919), in: Ders.: *Nach Russland! Schriften zur russischen Revolution*. Werke 5, Hamburg 1991, S. 7-10.

22 Zum Verständnis Chinas vgl. Giovanni Arrighi: *Auf revolutionärer Basis. Soziale Ursprünge des ökonomischen Aufstiegs Chinas*, in: *Junge Welt* vom 18. März 2008, S. 10/11; zur philosophischen Lage in Rußland vgl. Günter Mayer, Wolfgang Küttler: *Postsowjetische Marxisten in Russland*, in: *UTOPIE kreativ*, Heft 201/202, S. 740-763.

weise fruchtbringenden Einzelerkenntnisse dieser Studienrichtungen werden von den Vertreterinnen und Vertretern ihres Fachs auch noch mit Demutsgesten versehen, wonach sie sich dafür entschuldigen, daß sie ausgebeutet wurden und werden. Wir reden dabei hier von denen, die als Mitglieder der herrschenden Kasten, Clans und Familien die Gelegenheit hatten, ein teures Studium in den reichen Ländern zu absolvieren, dann zurückkamen und behaupteten, sie hätten die Lippen des »Ein-für-allemal-Weisen« geküßt. Nur so ist erklärbar, warum vormals emanzipatorische Denker der außerwestlichen Welt wie Ahmad, Bhabha, Sen oder Spivak sich so offenbaren müssen, als würden sie dem Schah, Suharto und Pinochet noch nachträglich die Absolution für ihre Politik geben müssen. Derrida zitiert das genüßlich, indem er fragt, ob Spivak nicht vielleicht der Meinung sei, sie hätte »ihren« Marx gepachtet, also ein Besitzstandsdenken angewandt, das sonst nur im Westen üblich wäre?<sup>23</sup> Damit hat die Falle zugeschnappt. *Rußland, China und die Vernachlässigte Welt* kommen sich und der Emanzipation nicht näher, wenn sie das nachbeten, was Solschenizyns im Westen geborgte Vorstellungen mit denen der US-amerikanischen Präsidentialregentschaft gemein haben.

23 Vgl. Derrida: Marx & Sons, a. a. O., S. 31.

#### *Deutsche Tendenzen*

Ein deutscher Philosophieprofessor hat deutschen Philosophiestudenten vor geraumer Zeit medienwirksam anempfohlen, die Heimat zu verlassen und in die USA zu gehen, wenn sie Philosophie auf der Höhe der Zeit studieren wollen. In Deutschland ginge das nicht mehr, nur in den USA sei Philosophie noch das, was das Wort einmal umschrieb. Wie kann er das gemeint haben? Es ist für den Professor sicher nicht das Ziel gewesen, daß die Studierenden nun zum Beispiel bei Fredric Jameson Schlange stehen und danach fragen würden, warum ein wesentlicher Strang des Zeitgeistes historische Erinnerung durch reine Nostalgie ersetzt und welche Funktion diese Steuerung des Gedächtnisses für die Begradigung und Befriedung des kapitalistischen Systems hat.<sup>24</sup> Er ist wohl eher davon überzeugt, daß die US-amerikanischen Philosophen viel flexibler auf neue Situationen reagieren und auch ab und zu Tabus brechen, was in der deutschen Gesellschaft mit dem Hauch der verkrampten »political correctness« (die übrigens aus den USA kommt) undenkbar wäre. Das kann im Land der eingebildeten Mission soweit gehen, daß irgendwelche Sozialwissenschaftler kaum widersprochen die »These« aufstellen, daß Schwarze deswegen schneller rennen als Weiße, weil sie viel öfter ums Überleben kämpfen müßten. Unser Professor liegt trotz dieser menschenverachtenden Blütenbildung, was nun Deutschland betrifft, dennoch nicht ganz falsch. Und Tabus werden hier auch gebrochen.

24 Vgl. Fredric Jameson: Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism, Durham 1991, 1995 (6. Heft), S. 279-296.

Grundsätzlich läßt sich von der *deutschen akademischen Philosophie* sagen, daß sie ihrer Verantwortung in Traditionspflege und inhaltlicher Ausrichtung nicht gerecht wird. Worüber müßte man sich alles auseinandersetzen, welche Potentiale des Denkens der letzten Jahrhunderte liegen brach? Philosophie wird hierzulande auf Philosophiegeschichte reduziert. Es wird ja noch nicht einmal Kant verstanden, und wenn er zitiert wird, dann nur aus Gründen, um die

Linie Hegel-Marx abzuwürgen. Kant gilt im Elfenbeinturm weniger als Strategie der Aufklärung, sondern eher als derjenige, der vor den teleologischen Spitzfindigkeiten der Utopie gewarnt hat. Georg Lukács hat diesen Trend zu gegebener Zeit erkannt: »Die Kantsche Philosophie hat im 19. Jahrhundert in typischer Form die Theorie von der synthetischen Entstehung der jeweiligen konkreten Gegenständlichkeit im Gegensatz zur Bewußtseinsjenseitigkeit und darum Unerkennbarkeit des abstrakten Dinges an sich vertreten, wo bei ersterer das erkennende Subjekt die jeweilige konkrete Synthese vollzieht, freilich in einer ihm gesetzmäßig vorgeschriebenen Weise. Da die Abwendung von der Marxschen Ontologie zuerst und lange Zeit hindurch vorwiegend unter kantianischem Einfluß vollzogen wurde, ist es nützlich, auf diesen ausschließenden Gegensatz kurz hinzuweisen, da er, trotz vielfachen Änderungen in den bürgerlichen Weltanschauungen, seine Aktualität noch immer nicht ganz verloren hat.«<sup>25</sup> Es ist nicht nur nützlich, darauf hinzuweisen, sondern notwendig. Und die Aktualität für die Abhaltung von offenem Denken hat gerade der arme Kant immer wieder und heute verstärkt zu spüren bekommen, denn kein Name wird öfter im Munde geführt als seiner, so mißverstanden und verraten wie sonst niemand. Man erwartet ja fast gar nicht mehr, daß Hegel gelesen, geschweige denn verstanden wird. Nein, der Gott der Philosophie in Deutschland ist ein anderer: Heidegger. Dazu gäbe es an sich viel zu sagen, und man könnte zu dieser Person noch retrospektiv angebliche Antipoden der kritischen Philosophie versöhnend wieder zusammenführen, nutzten jene doch in der Ablehnung Heideggers im Abstand von gut fünfzehn Jahren dasselbe Hegel-Zitat.<sup>26</sup> Jedoch ist Heidegger an sich hier nicht das Thema. Es geht eher um die beiden Klein-Heideggers der deutschen Gegenwartsphilosophie. Für sie, wie für viele philosophisch Interessierte, wird der folgende sachliche und personelle Zusammenhang womöglich überraschend erscheinen, vielleicht jedoch auch nicht. Jedenfalls spielt sich die traurige Veranstaltung, mit der in Deutschland Philosophie simuliert wird, zwischen diesen beiden Polen des Denkens ab. »Rechts« ist der Posten des Heidegger-Erbens von Peter Sloterdijk besetzt, »links« von Robert Kurz.

Wie ist das zu begründen? Bekanntlich wurde Martin Heidegger nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes »Sein und Zeit« im Jahre 1927 berühmt. Die Hauptaussage dieses Buches besteht darin, daß der Mensch in die Welt »geworfen« wird und mit diesen Weltumständen »im Dasein« nun umgehen muß. Das wird lang und breit ausgewalzt mit dem Ergebnis, daß die Faszination des Buches offenbar daher rührt, wie ausführlich um diesen einzigen Gedanken (der zudem bereits damals nicht neu war) gekreist wird. Ein zweiter Band zur gleichen Problematik scheiterte, wahrscheinlich, weil nicht mehr genügend deskriptive Ausschmückungsutensilien zur Verfügung standen.<sup>27</sup> Heideggers Philosophie könnte man als »Philosophie des Unausweichlichen« bezeichnen: Die Welt ist nicht veränderbar, und wenn der Philosoph mit seinem Bauernfreund auf der Alm schweigend in die Landschaft blickt, dann weiß er instinktiv, daß er Recht hat. Und genauso gerieren sich bei allen Unterschieden seine Jünger in der Jetztzeit, Sloterdijk und Kurz.

25 Vgl. Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die ontologischen Grundprinzipien von Marx, Darmstadt und Neuwied 1972, S. 33.

26 Bei Georg Lukács steht: »Heideggers Selbstverteidigung gegen den Irrationalismus steht also auf tönernen Füßen. Mit Recht spricht Hegel in methodologisch ähnlich gelagerten Stellen von einer ›erhabenen Hohlheit‹ und von einer ›reinen und eklen Höhe‹ der Abstraktion.« Vgl. Georg Lukács: Anhang: Heidegger redivivus (1947), in: Ders.: Existenzialismus oder Marxismus?, a. a. O., S. 161-183, hier S. 163. Bei Theodor W. Adorno steht: »Gesprochen wird wie aus einer Tiefe, die geschändet würde als der Gehalt, der sie doch wieder sein und der sich aussprechen möchte. Heideggers Abwehrtechnik des sich Entziehens in Ewigkeit hat zum Schauplatz jene ›reinen und eklen Höhe‹, von der Hegel in der Polemik wider Reinhold handelt; wie dieser kann auch Heidegger in rituellen Präliminarien zum ›Schritt in den Tempel‹ nicht sich genug tun; nur daß kaum einer mehr wagt, der Katze die Schelle anzuhängen.« Vgl. Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt/M. 1964, 1992 (13. Aufl.), S. 79.

27 Die philosophie-immanente Begründung, die Zizek dafür anführt, warum »Sein und Zeit« unvollendet blieb, teile ich nicht, weil ich meine, daß in Heideggers Denken von Anfang keine »Leerstelle« vorhanden war, die noch zu füllen gewesen wäre. Vgl. Zizek: Die Tücke des Subjekts, a. a. O., S. 34.

Beide sehen die Globalisierung (ein Wortungetüm mit dreifacher semantischer Multiplikation) als unausweichlich an. Beide glauben daran, daß es sich bei der Durchsetzung des Kapitalismus im Weltmaßstab um einen unumkehrbaren Prozeß handelt. Beide vertreten den Standpunkt, daß die Rolle des Individuums unter der Herrschaft des Kapitals unbedeutend ist. Beide sind der Meinung, daß wir in einer Epoche leben, in der die Geschichte still steht. Und beide vertrauen auf die »invisible hand of the market« bei der Lösung von Weltproblemen, hier freilich unter umgekehrten Vorzeichen. Bei Sloterdijk entsteht globale Langeweile, bei Kurz kommt es (ebenefalls »unausweichlich«) zum Zusammenbruch des warenproduzierenden Systems.<sup>28</sup>

28 Vgl. Peter Sloterdijk: Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung, Frankfurt/M. 2005, S. 270/271 (mit direkten Bezügen zu Heidegger); Robert Kurz: Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems, Berlin 2005, S. 220-298.

Wie immer marketingtechnisch hellwach, ist Sloterdijk, zumindest in der Diktion, auf den Zug der Kritik am Kapitalismus aufgesprungen und hat den Begriff des Kapitals auch für sich als Forschungsobjekt in Anspruch genommen. Allerdings ist seine Weltinnenraummetapher ähnlich nichtssagend wie Heideggers »Man«, da sie nur das illustrieren will, was sowieso offensichtlich ist. Zu diesem Zweck muß Sloterdijk ahistorisch argumentieren und versteigt sich dabei zu folgender Denunziation: »*Man kann der Einsicht in den nachgeschichtlichen Charakter des Weltsystems im Global Age mühelos ausweichen, indem man weiterhin, wie in der Zukunft (der Historiker – D. K.) üblich, jede Sequenz von Ereignissen im Makro- wie im Mikrobereich als Geschichte bezeichnet. Dank dieser terminologischen Festsetzung läßt sich jeder Gegenstand ›historisch nehmen‹ – in der großen Geschichtsnacht kommt es auf eine graue Kuh mehr oder weniger nicht an. Nichts von all dem, was zwischen Himmel und Erde einen Unterschied macht, vermag so den unermüdeten Historikern zu entgehen. Was wo auch immer vorkommt, schreiben sie als geschichtliches Material zurecht, überzeugt wie sie sind vom Sinn und Nutzen ihres Tuns für das Wohl der Allgemeinheit.*«<sup>29</sup>

29 Vgl. Sloterdijk: Im Weltinnenraum des Kapitals, a. a. O., S. 260.

Man hat es ihm offenbar nicht gesagt, daß der Kapitalismus historisch entstanden ist und also so auch wieder vergehen wird. Man hat ihm nicht gesagt, daß Marx und Engels nur eine Wissenschaft anerkannten, die der Geschichte. Ist Sloterdijk nun Heidegger oder nicht vielmehr Henry Ford, der gesagt haben soll, Geschichte sei »Quatsch«?<sup>30</sup> Wie dem auch sei, in die Fußstapfen seiner Idole tritt Sloterdijk exakt in dem Moment, wo in ihm alle Dämme der Toleranz brechen und er Tacheles redet. Ist das noch Philosophie? Sloterdijk: »*Das Hauptgewicht der aktuellen exploitation (Ausbeutung – D. K.) ist auf die Nutztiere übergegangen, für welche Dank der Industrialisierung der Landwirtschaft die Ära ihrer massenhaften Erzeugung und Verwertung angebrochen ist. Bei diesem Thema sagen Zahlen mehr als sentimentale Argumente: Nach dem Tiererschutzbericht der Bundesregierung von 2003 wurden im Jahr 2002 in Deutschland nahezu 400 Millionen Hühner geschlachtet, dazu 31 Millionen Puten und annähernd 14 Millionen Enten; an großen Säugetieren wurden 44,3 Millionen Schweine, 4,3 Millionen Rinder und 2,1 Millionen Schafe und Ziegen ihrer finalen Verwertung zugeführt. Analoge Zahlen sind für die meisten Marktgesellschaften anzusetzen, wobei zu den Angaben der nationalen Statistiken enorme Mengen an Importen hinzugerechnet werden müssen. Die tierischen*

30 Vgl. Terry Eagleton: Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie (1990), Stuttgart-Weimar 1994, S. 388.

*Proteine bilden den größten legalen Drogenmarkt. Die Monstrosität der Zahlen übersteigt jede affektive Bewertung – auch die Analogien zu den kämpferischen Holocausten der Nationalsozialisten, der Bolschewisten und der Maoisten schöpfen die abgründigen Routinen bei der Erzeugung und Verwertung von animalischem Leben nicht aus (wobei wir uns zu den moralischen und metaphysischen Implikationen des Vergleichs zwischen menschlichen und tierischen Exterminismen großen Stils an dieser Stelle nicht äußern).*«<sup>31</sup> Wenn wir das alles, vorsichtig gesprochen, als Polemik abtun würden, was wäre dann der rationale Kern einer solchen Auffassung? Der rationale Kern besteht aus meiner Sicht schlicht darin, daß der Herr nicht mehr weiter weiß und deshalb die Totalitarismuskonzeption auf die Tierwelt angewandt wissen will, wobei er natürlich »zu den moralischen und metaphysischen Implikationen (die gibt's also noch) des Vergleichs« nicht Stellung nimmt. Die Sache hat genau hier ihre philosophisch bedeutende Matrix erreicht. Wer so spricht, den interessiert doch das Subjekt-Objekt-Problem nicht mehr. Hat er etwas zu sagen zu den verhungerten Kindern im Sudan? Hat er etwas zu sagen zur gesellschaftlichen Mißachtung der Frauen in der Welt? Fällt ihm etwas zur Folter in den USA, in Albanien, der Ukraine oder Südafrika ein? Denkt der Philosoph der Tierwelt an den Artenschutz? Ich fürchte, daß Sloterdijk das alles ernst meint, was zwingend dazu führen muß, daß wir doch in die USA auswandern sollten, denn ein schlaffer Professor mit wenigstens rudimentären Kenntnissen in der antiken Philosophie ist immer noch besser als so ein Zeitgeistpionier, der aus Gründen der Aufmerksamkeit das Kapital herausschlagen will, das er aus seiner sozialen Lage niemals erreichen würde. Was sind übrigens »kämpferische Holocauste«? Die Antwort wäre ebenso tödlich wie die Fahrlässigkeit Sloterdijks verantwortungslos ist.

Da ist Robert Kurz natürlich aus anderem Holz geschnitzt. Er mert zwar geistiges Eigentum wie weiland das Heideggerianertum, aber er steht auf der »richtigen« Seite, denn er prophezeit seit mindestens zwanzig Jahren den Untergang des Kapitalismus. Ihm müßte jedoch aufgefallen sein, daß die Realität spätestens bis zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser Zeilen anders aussieht als in seinen Büchern. Bemerkenswert ist auch, daß Kurz zwar starke 800 Seiten lang einen »Abgesang auf die Marktwirtschaft« zelebriert, diese ihm aber den Gefallen des Abtritts nicht tut, so daß sein Werk offenbar nur unverständlich in den Bücherregalen steht.<sup>32</sup> Aus diesem Grund setzt der Meister der Wiederholung als »Rufer in der Wüste« unermüdlich neu an und erklärt und erklärt..., warum das Kapital am Ende ist. Seine Situation ist komfortabel: Entweder der Zusammenbruch tritt ein, dann hatte Kurz recht und es schon immer gesagt. Oder der Zusammenbruch tritt nicht ein, dann kann aber das theoretische Gerüst richtig sein, und das fatale Ende ist nur herausgeschoben.

Gerechterweise muß bemerkt werden, daß Kurz in zweierlei Hinsicht nicht falsch liegt. Erstens dort nicht, wo es ihm treffend gelingt, die deutsche Szene der Pseudo-Linken in den Salons und Bars der Berliner Republik ihrer Heuchelei zu überführen.<sup>33</sup> Und zweitens dabei, daß er, marxistisch konsequent, ständig betont, daß das Kapital insofern an seiner eigenen Aufhebung arbeitet, weil es durch die

31 Vgl. Sloterdijk: *Im Weltinnenraum des Kapitals*, a. a. O., S. 360/361.

32 Vgl. Robert Kurz: *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Frankfurt/M. 1999.

33 Vgl. Robert Kurz: *Die Welt als Wille und Design. Postmoderne, Lifestyle-Linker und die Ästhetisierung der Krise*, Berlin 1999.



34 Vgl. Kurz: Das Weltkapital, a. a. O., z. B. S. 60.

35 Den letzten großen Versuch, den Staat aus emanzipatorischer Perspektive analytisch zu begreifen, machte Nicos Poulantzas 1977. Vgl. Nicos Poulantzas: Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus (1977), Hamburg 2002. Seine Epigonen dieses Jahrhunderts sind zwar begeistert, bleiben aber originäre Antworten zur Problematik des Staates in seiner jetzigen Form weithin schuldig. Vgl. Lars Brettbauer, Alexander Gallas, John Kannankulam, Ingo Stütze (Hrsg.): Poulantzas lesen. Zur Aktualität marxistischer Staatstheorie, Hamburg 2006. Ich fürchte, das wird sich noch einmal rächen.

36 Vgl. Kurz: Das Weltkapital, a. a. O., S. 394-411.

37 Vgl. Kurz: Das Weltkapital, a. a. O., S. 350.

Freisetzung von Arbeitskräften und die nicht beabsichtigte Wiedereingliederung dieser Freigesetzten in den Arbeitsmarkt sich seiner Wertgrundlage beraubt, der lebendigen Arbeit.<sup>34</sup>

An dieser Stelle müßte die theoretische Auseinandersetzung allerdings erst beginnen und nicht wie bei Kurz als Endpunkt der Debatte erscheinen. Denn offensichtlich hat das Kapital immer wieder Auswege aus den selbst vertrackten Krisen gefunden, und dann hätte sich die philosophische Aufmerksamkeit auf eine andere Instanz zu richten, nämlich auf den Staat, der dem Kapital stets helfend zur Seite springt und der die sich auftürmenden Kosten der Spekulation und Standortverlagerung vergesellschaftet. Im Staat liegt der eigentliche Schlüssel zur Entzauberung des Kapitals. Und gerade hier bestehen die größten denkerischen und analytischen Defizite der Gegenwartsphilosophie, weil nicht gesehen wird oder nicht gesehen werden will, daß der Staat wie in einer Kristallkugel alle Probleme bündelt und kanalisiert, mit denen wir es heute zu tun haben.<sup>35</sup> Auch Kurz lehnt als gläubiger Nationalökonom den Primat der Politik als »Illusion« ab und verfällt damit in jenen Zustand, den er selbst zu kritisieren beabsichtigt, in den Zustand einer verkürzten kleinbürgerlichen Kapitalismuskritik.<sup>36</sup>

Ein ausführliches letztes Beispiel soll abschließend zeigen, warum Robert Kurz zum einen den »linken« Flügel der Heidegger-Tradition vertritt und wieso er zum anderen durchaus ein Pendant zu Sloterdijk darstellt. Wir hören ihn selbst: *»Es ist nun keineswegs eine denunziatorische, sondern eine historisch-analytische Feststellung, die gemeinsame Verankerung dieser gegensätzlichen Positionen (gemeint sind im Kurzschen Universum die Kritik an der Lohnarbeit sowie die Kritik am arbeitsfreien Einkommen – D. K.) in der modernen bürgerlichen Arbeitsontologie (mitzudenken ist dabei stets das geschlechtliche Abspaltungsverhältnis) nachzuweisen. Die Bedingung der Möglichkeit für diese weitergehende Kritik bildet die objektive Krise dieser Arbeitsontologie in der dritten industriellen Revolution. Dabei geht es nicht um eine ahistorische Kritik des Arbeiterbewegungsmarxismus, sondern darum, daß dessen Position unter den neuen Bedingungen von Entsubstantialisierung und Globalisierung des Kapitals unhaltbar geworden ist, wovon das Erlöschen der klassischen Arbeiterbewegung unübersehbar Zeugnis ablegt. Das Resultat ist aber eben keineswegs von selbst die Transformation der Kapitalismuskritik zum neuen Paradigma einer Kritik der sich selbst ad absurdum führenden Fetischkonstitution der »abstrakten Arbeit«, sondern im Gegenteil jener allgemeine Rückfall auf die Positionen der verkürzten, kleinbürgerlichen Kapitalismuskritik, modifiziert durch die Prozesse der postmodernen Individualisierung und der Mutation des Finanzkapitals zum zirkulativen Investment.«<sup>37</sup>* Und so geht das seiten- und kapitelweise eintönig weiter, bis dem Leser entnervt der Kopf brummt. Ich könnte nun noch eine längere Abhandlung darüber schreiben, warum Kurz doch eine »ahistorische Kritik« am Marxismus abgeliefert hat, aber darauf käme es hier nicht weiter an. Man braucht eigentlich nur die Wortfassungen und den hohen Ton der Selbstgerechtigkeit wirken zu lassen, um zu erkennen, warum sich manche Philosophen für Götter halten. Sie meinen, etwas entdeckt zu haben, daß weder jemals vor ihnen noch

auch in späteren Äonen so erfaßt werden wird, wie von ihnen. Die Sprache, die Adorno zurecht Jargon nannte, verdeckt die innere Hohlheit des Inhalts, die Komplexität der Satzkonstruktionen verschleiert das Fehlen klarer Gedanken und die Sucht nach Aufmerksamkeit untergräbt manch richtige Beobachtung. Sloterdijk und Kurz können sich guten Gewissens als Schüler Heideggers positionieren.

Der deutschen Philosophie wird das nicht weiterhelfen. Sie versagt ja größtenteils auch dort, wo die brennenden Probleme unserer Gesellschaft nahezu nackt auf dem Tisch liegen. In die Randzonen der Ästhetik abgeschoben, verkümmert die nötige Diskussion um Begriffe wie Entfremdung, Totalität und Fetischismus in der Schmutzecke der Regression, und solange sie aus diesem Käfig nicht befreit wird, wandeln wir weiter entspannt in die Barbarei.<sup>38</sup> Es ist bezeichnend, daß der institutionelle Philosophiebetrieb viele der doch vorhandenen »Ansätze«, die kritisch gemeint sind, durch den langen Weg ins exekutive Nirwana unschädlich macht.

### *Indikatoren des Machbaren*

Trotz solch niederschmetternder Urteile ist es jedoch beileibe nicht so, als gäbe es keine Philosophen mehr, die sich den Schlüsselfragen der Gegenwart zuwenden würden. Es gibt sie in der Tat, und diejenigen drei, die jetzt in den Mittelpunkt der Betrachtung kommen, sind allesamt Universalgelehrte. Ihre nationalen Wurzeln und ihre Ausbildung stammen aber nur zu ganz geringen Teilen aus den oben genannten Philosophieapparaten Frankreichs, Großbritanniens, den USA oder Deutschlands, obwohl alle ihren Rousseau, ihren Hegel und ihren Marx genau kennen. Es handelt sich um Giorgio Agamben, Slavoj Žižek und Boris Groys.

Agamben wurde nach der schnellen Veröffentlichung der ersten Beiträge zu seinem »Homo sacer«-Projekt von Feuilleton und Rezeption schon als der neue »Meisterdenker« gefeiert. Mit diesem Etikett, das vorher besonders gern die deutsche Literaturbesprechung an Leute heftete, die nur schwerlich im Ernst als seriöse Philosophen betrachtet werden können, schien die vernichtende Beurteilung schon getroffen worden zu sein und die Vermutung nahezuliegen, daß da wieder jemand bejubelt wird, der das Gegebene philosophisch verbrämt. Das Grundkorsett Agambens, ausgearbeitet im Buch über die Souveränität der Macht, ist in dieser Hinsicht wirklich fatal, denn es nimmt Foucaults Begriff der Biopolitik zum Anlaß, um mit einem Rundumschlag die Geschichte des menschlichen Leids über den Leisten der Selbstkontrolle und Selbstverstümmelung zu ziehen.<sup>39</sup> Auch der dritte Teil von »Homo sacer« über Auschwitz, der danach erschien, ergeht sich stellenweise seitenlang in linguistic turns, Selbstaffektionen und Pseudonymbestimmungen, die geeignet gewesen wären, dem Stigma des »Meisterdenkers« im Sinne der Medien zu entsprechen.<sup>40</sup> Aber offenbar erzeugt der Gegenstand, über den Agamben reflektiert, auch andere Einsichten. Zum Beispiel ist es in der Forschung über die Vernichtung der europäischen Juden durch Deutschland im Zweiten Weltkrieg alles andere als Konsens, den Zusammenhang von Kapitalismus und Faschismus gerade auf der Ebene des Völkermordes an den Juden

38 Vgl. z. B. Rahel Jaeggi: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt/M. 2005; Dieter Thomä: Totalität und Mitleid. Richard Wagner, Sergej Eisenstein und unsere ethisch-ästhetische Moderne, Frankfurt/M. 2006; Christoph Hesse: Filmform und Fetisch, Bielefeld 2006.

39 Vgl. Giorgio Agamben: Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben (1995), Frankfurt/M. 2002, 2006 (6. Aufl.), besonders S. 127-198.

40 Vgl. Giorgio Agamben: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III) (1998), Frankfurt/M. 2003, ab S. 94.

zu betonen, ist doch landauf landab immer die Sinnlosigkeit des Tötens in den Vernichtungslagern hervorgehoben worden. Hier setzt Agamben zwei wichtige Kontrapunkte. Zum einen stellt er heraus: »Zu sagen, Auschwitz sei ›unsagbar‹ oder ›unbegreiflich‹, heißt also so viel wie euphemisieren, heißt, es schweigend anzubeten, wie man es einem Gott gegenüber tut; heißt also, was auch immer die Absichten jedes einzelnen sein mögen, zu seinem Ruhm beizutragen.«<sup>41</sup> Und zum anderen teilt er mit, warum Auschwitz ohne Frage in die Logik der kapitalistischen Verwertung paßt. Das Produktionsprinzip wurde nämlich perfektioniert angewandt. Agamben: »In Auschwitz starb man nicht, es wurden Leichen produziert. Leichen ohne Tod, Nicht-Menschen, deren Umkommen zum Serienprodukt entwürdigt wurde. Und eben diese Erniedrigung des Todes bedeutet, einer möglichen und verbreiteten Interpretation zufolge, das spezifische Verbrechen von Auschwitz, den wahren Namen seines Schreckens.«<sup>42</sup> Man sollte sich also immer vor Augen halten, daß die Schmach der Menschheit namens Auschwitz aktienbeladen ist.

In seiner bislang stärksten Studie, einer Betrachtung des Ausnahmezustandes in der Geschichte des Parlamentarismus, wird Agamben noch deutlicher. Weit entfernt von der harmlosen Anwendung durch Chantal Mouffe durchdenkt Agamben die Resultate der politischen Formeln von Carl Schmitt viel klarer und muß ihm letztlich darin folgen, daß das moderne Staatswesen vor allem seine repressiven Instrumentarien nutzen muß, wenn es überlebensfähig bleiben will. Das gilt für alle repressiven Herrschaftstechniken, von der Verwaltung über die Rechtsprechung bis hin zum Ausnahmezustand. Er führt aus: »Angesichts der unaufhaltsamen Steigerung dessen, was als ›weltweiter Bürgerkrieg‹ bestimmt worden ist, erweist sich der Ausnahmezustand in der Politik der Gegenwart immer mehr als das herrschende Paradigma des Regierens. Diese Verschiebung von einer ausnahmsweise ergriffenen provisorischen Maßnahme zu einer Technik des Regierens droht die Struktur und den Sinn der traditionellen Unterscheidung der Verfassungsformen radikal zu verändern – und hat es tatsächlich schon merklich getan. Der Ausnahmezustand erweist sich in dieser Hinsicht als eine Schwelle der Unbestimmtheit zwischen Demokratie und Absolutismus.«<sup>43</sup> Über das Revolutionäre dieser Aussage und die Konsequenzen für die Perspektiven der repräsentativen Demokratie schweigen die dafür Verantwortlichen. Sie werden wahrscheinlich sowieso bei ihrer genuinen Ratlosigkeit bleiben, wenn sie lesen, was für Agamben lediglich ein offenes Geheimnis ist: »Ja, der Ausnahmezustand hat heute erst seine weltweit größte Ausbreitung erreicht. Der normative Aspekt des Rechts kann so ungestraft entwertet werden, ihm kann widersprochen werden von einer Regierungsgewalt (violenza governamentale), die im Ausland internationales Recht ignoriert, im Inneren einen permanenten Ausnahmezustand schafft und dann vorgibt, immer noch das Recht anzuwenden.«<sup>44</sup> Da muß erst der Nicht-Marxist Giorgio Agamben kommen, um den vermeintlich emanzipatorisch eingestellten Zeitgenossen Hinweise zur Rolle des Staates in der Gegenwart zu geben. Ist die zunehmende Dominanz des Ausnahmezustandes in der Regierungsführung nicht Grund genug, philosophische Aspekte im gesellschaftlichen Leben wieder zu beleben?

41 Vgl. ebenda, S. 29.

42 Vgl. ebenda, S. 62/63.

43 Vgl. Giorgio Agamben: Ausnahmezustand (Homo sacer II.1) (2003), Frankfurt/M. 2004, S. 9.

44 Vgl. ebenda, S. 102. Wenn man derlei Erkenntnisse in der Politikberatung berücksichtigen würde, dann läge das Ergebnis im Schicksal Alfred Herrhausens.

Agambens Diktum erinnert ziemlich an Marx. Das eine sagen («Wir führen keinen Krieg.») und das andere tun («Wir führen doch Krieg, aber wir meinen das so nicht.»), war im übertragenen Sinne der durchdringende Anlaß für Marx, sich mit den Widersprüchen des Kapitalismus zu befassen. Giorgio Agamben ist auf anderen Wegen in die gleiche Spur geraten und wenn er so weitermacht, dann wird es nichts mit dem Label eines »Meisterdenkers« nach Gnaden des Boulevards.

Da wir hier sofort medias in res bleiben wollen, korrespondiert Slavoj Žižek eindeutig mit Agamben. An einer Stelle in seiner Einleitung der politischen Schriften Lenins zwischen Februar und Oktober 1917, die in Deutschland als eigenständige Monographie veröffentlicht wurde, insistiert Žižek, daß das Hauptproblem der Gegenwart darin besteht, daß man, wenn man wirklich antikapitalistisch werden will (was Agamben wohl nicht will, aber in Balzacscher Tradition immerhin herausfindet, daß so etwas im Erkenntnisprozeß möglich ist), daß man dann deutlich machen muß, »daß die liberale Demokratie a priori, schon ihrem Begriff nach (wie Hegel gesagt hätte) nicht ohne das kapitalistische Privatvermögen überleben kann. Lieferte der Zerfall des Kommunismus im Jahre 1990 nicht die endgültige Bestätigung der ›gewöhnlichsten‹ marxistischen These, daß die tatsächliche wirtschaftliche Grundlage der politischen Demokratie das Privateigentum an Produktionsmitteln ist, d. h. der Kapitalismus mit seinen Klassenunterschieden? Das vorherrschende Interesse nach der Einführung der politischen Demokratie war ›Privatisierung‹, das hektische Bemühen, um jeden Preis neue Eigentümer zu finden, bei denen es sich um die Nachkommen der alten Eigentümer handeln kann, deren Eigentum verstaatlicht wurde, als die Kommunisten die Macht übernahmen, um ehemalige kommunistische Apparatschiks, Mafiosi, wen auch immer, um so die ›Grundlage‹ der Demokratie zu schaffen. Die eigentliche tragische Ironie ist die, daß all dies zu spät stattfindet, nämlich genau in dem Augenblick, in dem das Privateigentum in den ›postindustriellen‹ Gesellschaften der Ersten Welt begann, seine zentrale Regulierungsfunktion einzubüßen.«<sup>45</sup> Die Liberalen zu spät, Foucault zu spät, Rorty zu spät – lauter Zugverspätungen, und Žižek, der Irre, der besinnungslos an Lacan festhält, obszöne Witze macht, Fäkalsprache unter anderem deshalb für zulässig hält, weil sie dem Menschlichen eignet, und einmal überflüssige Bücher schreibt, weil er wie weiland Kurz perpetuiert, was man vorher schon hätte wissen können, und ein anderes Mal den genialen Streich des erinnerungswürdigen Gedankens heraushebt, der so seit langem nicht mehr gesagt worden ist, der verströmt schon eine gewisse Größe, zumal in Zeiten, in denen Kritik als Unfaßbarkeit gilt.<sup>46</sup>

Žižek geht aber an einer Stelle über Agamben hinaus, wenn er konstatiert, daß der Ausnahmezustand zwar zu einem möglichen Paradigma des Regierens werden kann, wir es jedoch auf dem Feld der allgemeinen Politik und des Politikbegriffes mit einem viel schwerwiegenderen Strukturdefekt zu tun haben, den er »Post-Politik« nennt. Die zunehmende Reduktion des Politischen auf Verwaltungsakte und die Verlagerung der Entscheidungsträger von den Repräsentanten der Parlamente und Versammlungen auf die Ebene selbst-

45 Vgl. Slavoj Žižek: Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin, Frankfurt/M. 2002, S. 101.

46 Überflüssig ist m. E. Slavoj Žižek: Parallaxe, Frankfurt/M. 2006, weil es eine Paraphrase auf sein schon zitiertes Buch »Die Tücke des Subjekts« darstellt. Wesentlich ist hingegen Slavoj Žižek: Did Someone Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis-)Use of a Notion, London 2001, weil hier die Inflation dieses Begriffs auf seine Armseligkeit zurückgestutzt worden ist.

47 Vgl. Zizek: Die Tücke des Subjekts, a. a. O., S. 273.

ernannter Experten und Lobbyisten ist unter den heutigen Vorzeichen des Mißverhältnisses von globalen Problemen und dem Minimalismus der dazugehörigen »Lösungen« eine gewaltsame Aushöhung politischen Handelns »von oben«. <sup>47</sup> Ob dieser Trend für das kapitalistische System gefährlich werden kann, ist nicht ausgemacht. Die Restbestände einer formalen demokratischen Mitsprache sind hierdurch allerdings sehr akut bedroht. Denn daraus folgt laut Zizek ein tendenzieller Ausschluß des qualitativen Sprungs aus einer partikularen politischen Forderung in eine allgemeine politische Forderung, ein Zusammenhang, den schon Lenin immer gebetsmühlenartig wiederholte, wenn er darauf bestand, daß der ökonomische Protest (z. B. für Lohnerhöhungen) in einen politischen Protest (z. B. Rücktritt der Regierung) überführt werden muß, um überhaupt vernünftige Resultate für die subalternen Klassen zu erzielen. Ins 21. Jahrhundert übersetzt heißt das: *»Erinnern wir uns an das gängige Beispiel eines öffentlichen Protestes (Massendemonstrationen, Streiks, Boykotte), der auf ein spezifisches Ziel ausgerichtet, das heißt auf eine spezielle Forderung fokussiert ist (›Schafft die neue Steuer ab!‹, ›Gerechtigkeit für die Inhaftierten!‹, ›Stoppt den Raubbau an der Natur!‹ ...). Eine solche Situation wird politisiert, wenn die partikulare Forderung beginnt, als eine metaphorische Verdichtung des umfassenden Widerstandes gegen die da oben, gegen die, die an der Macht sind, zu funktionieren, so daß der Protest in Wirklichkeit nicht länger allein von dieser speziellen Sachfrage handelt, sondern von der allgemeinen Dimension, die in jenem partikularen Anliegen mitschwingt. (...) Die Post-Politik versucht gerade diese metaphorische Verallgemeinerung partikulärer Forderungen zu verhindern. Post-Politik mobilisiert den ganzen Apparat von Experten, Sozialarbeitern usw., um die Gesamtforderung einer partikularen Gruppe genau auf eben diese Forderung mit ihrem bloß besonderen Inhalt zu reduzieren. Es verwundert deshalb also nicht, daß ein derartiger, alles erstickender Abschluß ›irrationale‹ Gewaltausbrüche hervorruft, weil darin die einzige Möglichkeit gesehen wird, die Dimension jenseits der Besonderheit zum Ausdruck zu bringen.«* <sup>48</sup> Wir haben es also mit einem Status der permanenten Kampfansage an das Projekt der öffentlichen Aushandlung sozialer Probleme zu tun, das einmal Politik hieß. Um nichts weniger ist hier die politische Philosophie gefordert.

48 Ebenda, S. 281/282.

In diese Reihe paßt Boris Groys nicht so richtig, da er, wenn ich das korrekt wiedergeben kann, bisher auf dem Gebiet der Kunst- und Medientheorie bemüht war, keine systemkritischen Fehler zu machen. Um so erstaunlicher ist die Tatsache, daß er mit einer Untersuchung zu den philosophischen und ideologischen Grundlagen der Sowjetunion in ein Wespennest gestochen hat – in das Wespennest der Gralshüter des Bürgertums. Gemeint ist eine kleine Schrift, die sich bescheiden als »kommunistisches Postskriptum« ausgibt, in Wirklichkeit aber sowohl aus dem Kanon des Groys'schen Schrifttums ausbricht, als auch offenbar weit über den Denkhorizont der bürgerlichen Interpretation des staatssozialistischen Systems hinausgeht. Im Klartext bedeutet das, daß die philosophische Idee der UdSSR ernstzunehmen ist.

Groys beginnt zwar mit einer semantischen Verwirrung, indem er die sozialistischen Elemente der sowjetischen Gesellschaft auf den

Begriff des Kommunismus in Gänze zurückführt. Er läßt jedoch danach inhaltlich keinen Zweifel daran aufkommen, daß im Sowjet-system ein Paradigmenwechsel stattgefunden hat: die Macht und ihre Kritik operierten im selben Medium, dem der Sprache, und ökonomische Belange hatten für die Steuerung der Gesellschaft eine Zeit lang keine Rolle mehr gespielt, weswegen man auch nicht sagen kann, daß die Sowjetunion wirtschaftlich gescheitert sei.<sup>49</sup> Das Argument reicht im übrigen weiter, denn dadurch ist eine bürgerliche Kritik an den Zuständen im Staatssozialismus logisch unmöglich geworden. Wenn ich die Maßstäbe nicht kenne, nach denen alternative soziale Entwicklungen vonstatten gehen, dann kann ich auch nicht mit traditionellen Modellen deren Ergebnisse beurteilen.<sup>50</sup> Wesentlich für Groys ist, daß der »Zusammenbruch« oder die »Implosion« des Staatssozialismus sehr wenig mit der Aktivität von überlebten und konzeptionslosen Bürgerbewegungen zu tun hat (vgl. Fn. 18). Vielmehr ist die Abschaffung des Staatssozialismus ein konzertiertes Projekt nach Vorstellungen aus dem inneren Kreis der kommunistischen Parteien und Akademien selbst gewesen, weil erkannt wurde, daß die herkömmliche Art des Funktionierens im System an die Grenzen der tatsächlichen Funktionsfähigkeit des Systems schlechthin gestoßen ist. Klassisch hegelianisch sieht das so aus, »da der Kontext des sowjetischen Kommunismus der Kapitalismus war, mußte der nächste Schritt in der Realisierung des Kommunismus der Übergang vom Kommunismus zum Kapitalismus sein.«<sup>51</sup> Die Folge davon ist wirklich konsequent und radikal: »Die eigentliche Zumutung des Sozialismus Stalinscher Prägung (hier terminologisch richtig – D. K.) bestand in seinem Anti-Utopismus, d. h. in der Behauptung, daß in der Sowjetunion die Utopie im Grunde schon realisiert ist. (...) Die nicht weniger paradoxe Metanoia (Sinnesänderung – D. K.) der Re-Privatisierung hat dem Ereignis des Kommunismus endgültig seine historische Form gegeben. Damit ist der Kommunismus in der Tat keine Utopie mehr – seine irdische Inkarnation ist vollendet. Vollendet bedeutet hier: abgeschlossen und somit zu einer Wiederholung freigestellt.«<sup>52</sup> »Zu einer Wiederholung freigestellt« heißt nichts weniger, als daß dem Ausgang des Menschen aus seiner eigenen verschuldeten Unmündigkeit wieder die Zukunft gehören muß, egal, was die Tarotkartenleser der Gegenwart an Denunziationen bereithalten.

Warum nun aber müssen Agamben, Žižek und Groys nach all dem nichtsdestotrotz als Indikatoren des Machbaren erhalten, wo sie doch nachweislich gegen die Krise und den Zerfall der spätimperialistischen Philosophie ankämpfen? Dafür gibt es vier Gründe. *Erstens* sind sie nicht gefeit vor der Versuchung, der dekonstruktivistischen Dominanz insoweit aufzusitzen, indem sie ihr Platz in der Auseinandersetzung (auch qua Stellung in der akademischen Hierarchie) einräumen (müssen), der anders genutzt eine bessere Verwendung hätte finden können. *Zweitens* beschleicht sie (mit Ausnahme von Groys) das Gespenst der Retheologisierung des Denkens derart, daß sie ihre eigene Radikalität durch den Rückgriff auf die christliche Symbolik abschwächen.<sup>53</sup> *Drittens* ist die Form der Wiedergabe ihrer Thesen denkbar schlecht für eine Überführung ins Politische geeignet. Das heißt, die fehlende Systematik des Denkens, die Ab-

49 Vgl. Boris Groys: Das kommunistische Postskriptum, Frankfurt/M. 2006, S. 9.

50 Ein Gedanke, der in anderen Zusammenhängen von Maurice Merleau-Ponty herrührt, der formulierte, daß jede westliche Kritik an der UdSSR, selbst in der Zeit des »Großen Terrors« von 1936 bis 1938, als Kriegshandlung verstanden werden muß, weil List und Gewalt im Stalinismus offiziell, in den westlichen Demokratien aber inoffiziell, geheim und tabuisiert waren, obwohl sie hier in der Praxis zur Tagesordnung gehörten und noch gehören. Vgl. Maurice Merleau-Ponty: Humanismus und Terror (1947) 2, Frankfurt/M. 1966, 1968 (2. Aufl.), S. 90-92.

51 Vgl. Groys: Das kommunistische Postskriptum, a. a. O., S. 80.

52 Vgl. ebenda, S. 95/96.

53 Vgl. dazu z.B. Giorgio Agamben: Profanierungen, Frankfurt/M. 2005 oder Slavoj Žižek: Die politische Suspension des Ethischen, Frankfurt/M. 2005, S. 62-73. Die angekündigte deutsche Übersetzung vom zweiten Band des zweiten Teils von Agambens »Homo sacer«-Projekt suggeriert laut Verlagsankündigung eine weit hin irrationale Ableitung von Wirtschaft und Politik aus dem Monotheismus. Vgl. Giorgio Agamben: Das Reich und die Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II.2), Veröffentlichung geplant Frankfurt/M. Januar 2009. (<http://www.buchhandel.de/> Zugriff: 25. März 2008).

schweifungen und Wendungen verhindern die Brauchbarkeit für die notwendige Kristallisation in einer politischen Dimension, die alle drei Denker wohl einklagen, aber nicht erfüllen. *Viertens* schließlich erzeugen die philosophischen Theoreme stets den Verdacht, daß es Agamben, Žižek und Groys weniger darauf ankommt, politisch einzugreifen, als mit ihren Auffassungen Aufmerksamkeit zu gewinnen. Dieses zutiefst bürgerliche Verhalten, das selbst Gegenstand theoretischer Betrachtungen geworden ist, illustriert am besten den Zustand des Denkens heute.<sup>54</sup>

54 Vgl. hier im bürgerlichen Sinne Georg Franck: *Mentaler Kapitalismus. Eine politische Ökonomie des Geistes*, München/Wien 2005.

»Der Rest aus der Kanne«

In dem einzigen westdeutschen Film, der sich zu Zeiten des Kalten Krieges halbwegs fair mit der Geschichte der DDR beschäftigte, in der Komödie »Meier« von Peter Timm (1986), sagt einer der Protagonisten an einer Stelle: »Als Arbeiter und Bauer biste doch im Arbeiter- und Bauern-Staat der Rest aus der Kanne.« Er hat vergessen hinzuzufügen, daß man im Kapitalismus als Arbeiter und Bauer inzwischen viel weniger als »der Rest aus der Kanne« ist. Welche philosophischen Schlußfolgerungen lassen sich daraus ziehen? Einerseits die, daß es sich mit der gegenwärtigen Lage so verhält, daß der Gegenstand der Philosophie wieder der sein sollte, den Ausgegrenzten und Ausgestoßenen eine wirksame Stimme zu verleihen. Und andererseits ist die Situation die, daß, einmal mehr, ein hartes Holz einen harten Keil verlangt.

Wirkliche Gegner der Krise und des Zerfalls sind deshalb nur diejenigen, die aus der Abstraktion der Begriffsvirtuosität ausgestiegen sind. Und da bieten sich aus hiesiger Perspektive leider nur zwei Namen an: Guy Debord und Edward Palmer Thompson. Die schroffe Wertigkeit mag erstaunen. Man muß auch nicht alles mittragen, was aus dieser Ecke gekommen ist. Aber die Relektüre der m. E. beiden wichtigsten theoretischen Plädoyers für eine wirkliche Restitution philosophischen Denkens hat gezeigt, daß Debord und Thompson auf verschiedenen Wegen die Gefahr erkannt hatten, die sich aus der »Unkonzentriertheit« und Ungeschichtlichkeit des modernen philosophischen Diskurses zwangsläufig ergeben würde. Debords »Gesellschaft des Spektakels« von 1967 nahm als kompromißlose Hegel-Interpretation sowohl die Abschaffung des Staatssozialismus als auch die Dauerkrise der westlichen Demokratie vorweg.<sup>55</sup> Bezüglich Thompsons stehen wir heute gegenüber dem Dekonstruktivismus in einer ähnlich fatalen Lage, wie Thompson sie 1978 in seinem »Elend der Theorie« gegenüber dem Strukturalismus empfunden haben muß, nur mit dem Unterschied, daß in der Gegenwart die Bedingungen für eine konstruktive Korrektur des Weges der Philosophie ungleich schwieriger sind.

Ich nenne nur jeweils eine These dieser an sich erkenntnisleitend so weit voneinander entfernt scheinenden Denker, welche allerdings so dermaßen miteinander korrespondieren, wenn es um die Unbestechlichkeit gegenüber der Parteinahme für die Verlassenen der Welt geht. Debord sagt: »Das Spektakel ist das Kapital in einem solchen Grad der Akkumulation, daß es zum Bild wird.«<sup>56</sup> Hinter diesem einen, scheinbar leicht hingeworfenen Satz, verbirgt sich ein ganzes Denkprogramm. Behauptet wird nämlich, daß sich das Kapi-

55 Debord setzte hierbei die in Frankreich lange dominierende negative Hegel-Lesart von Alexandre Kojève faktisch außer Kraft. Zu Kojève vgl. Perry Anderson: *Zum Ende der Geschichte* (1992), Berlin 1993, S. 57-83.

56 Guy Debord: *Die Gesellschaft des Spektakels* (1967/1988), Berlin 1996, S. 27.

tal sein eigenes Ebenbild schafft und dadurch »verdoppelt«, was für die beherrschten Klassen zu einer unüberwindlichen Barriere werden kann. Hier das »harte« Kapital der ökonomischen Effizienz um jeden Preis (Geißel Nr. 1), da die spektakuläre Schönfärberei des Kapitals in Bildern der Segnung und Verheißung ohne wirkliche Hoffnung auf Realisation unter den gegebenen Umständen (Geißel Nr. 2).<sup>57</sup> Es käme darauf an, den Kern der Philosophie auf dieses wesentliche Kriterium auszurichten, weil es tatsächlich erklärt, warum es so schwierig ist, Alternativen des emanzipatorischen Willens in praktikable Handlungsoptionen zu übersetzen.

Wir können die derzeitige Lage der Philosophie auch mit Thompson umschreiben, der in seiner Polemik gegen den Strukturalismus seinerzeit eine Kategorie aus dem Briefwechsel zwischen Marx und Engels verwendete: Scheiße. Thompsons Attacken zielten zunächst auf die Verwässerung von Sozialwissenschaften und Philosophie durch haltlose Anleihen aus der Statistik, der Geometrie und der Physik. Schließlich kommt eine Passage, die heute noch genauso gilt wie 1978 oder im 19. Jahrhundert. Mit dem Kapitalismus erblüht ein entwickeltes Zeitalter der Schönfärberei: »*Sie quälen uns auf der Folterbank ihrer endlosen Formulierungen bis an die Grenze des Erträglichen. Wir dürfen in keiner anderen Sprache darauf antworten: nur die ihre ist rigoros und annehmbar. Über unseren Köpfen, in den hohen Akademien, disputieren unsere Inquisitoren; ihre Ansichten gehen scharf auseinander, doch sie erkennen gegenseitig ihre Komplexität und Reputation an. Schließlich pressen sie uns einen Widerruf ab: den Widerruf menschlichen Handelns und menschlicher Kreativität, ja sogar des Selbst. Doch während wir uns von ihrer theoretischen Folterbank erheben, sehen wir durch das Fenster, wie draußen der Prozeß der Geschichte weitergeht. »E per si muove!« – »und sie bewegt sich doch!« Wir wissen – denn in einem fernen Teil unserer Persönlichkeit bleiben wir doch vernunftbestimmt –, daß wir irgendwie den Mut aufbringen müssen, unseren Widerruf zu widerrufen.*«<sup>58</sup> Damit ist das Manifest formuliert, mit der die Probleme des 21. Jahrhunderts philosophisch angepackt werden müßten. Dazu bedarf es einer stringenten Theoriebildung mit der Wiederkehr einer von der Vernunft geleiteten Art und Weise des Denkens. »*We can never be »after theory«*«, schreibt Terry Eagleton, »*in the sense that there can be no reflective human life without it. We can simply run out of particular styles of thinking, as our situation changes. With the launch of a new global narrative of capitalism, along with the so-called war on terror, it may well be that the style of thinking known as postmodernism is now approaching an end.*«<sup>59</sup> Da kann man nur hoffen.

Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich also nicht deswegen am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt wurde<sup>60</sup>, sondern weil vernachlässigt worden ist, ihre Reputation wiederherzustellen. Es ist höchste Zeit, die Vernunft aus dem Garten der Beliebigkeit abzuholen.

57 Daß der Kapitalismus als »äußerste Phase« in seine spektakuläre eingetreten ist, in der alles unendlich voyeuristisch zur Schau gestellt und dem Gebrauch entzogen wird, meint auch Agamben. Vgl. Agamben: Profanierungen, a. a. O., S. 79/80.

58 Edward Palmer Thompson: Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung (1978), Frankfurt/M. 1980, S. 160.

59 Eagleton: After Theory, a. a. O., S. 221.

60 Vgl. Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966, 1992 (7. Aufl.), S. 15.