

Thomas Seibert
Krise und Ereignis

Thomas Seibert, Dr. phil., ist Philosoph und Aktivist in einer Person. Zahlreiche Publikationen zu Philosophie und Politik, zu Globalisierung und globalisierungskritischen Bewegungen, Mitarbeiter von medico international, Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat der Rosa Luxemburg Stiftung, Aktivist bei Attac und der interventionistischen Linken (iL).

Thomas Seibert

Krise und Ereignis

Siebenundzwanzig Thesen
zum Kommunismus

VSA: Verlag Hamburg

www.vsa-verlag.de

© VSA: Verlag 2009, St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg

Alle Rechte vorbehalten

Umschlagskizze: aus dem Vortrag von Alain Badiou, »Truth Procedure in Politics«,
in der Miguel Abreu Gallery, New York City, 18.11.2006

Druck und Buchbindearbeiten: Idee, Satz & Druck, Hamburg

ISBN 978-3-89965-384-7

Inhalt

Gebrauchsanweisung	9
Siebenundzwanzig Thesen zum Kommunismus	11
Ad 1. Welt(wirtschafts)krise	16
Ad 2. Überakkumulation, Unterkonsumtion, Finanzialisierung. Erster Ausblick auf den Begriff der Krise	18
Ad 3. Die Frage des Antagonismus. Erste methodische Entscheidung	21
Ad 4. Der Vorrang des Klassen- vor dem Kapitalverhältnis	24
Ad 5. Glaubensdinge	27
Ad 6. Erstes Hauptstück, geschichtsphilosophischen Charakters: Biomacht und Biopolitik	30
Ad 7. Der Antagonismus – Schärfung der Frage	36
Ad 8. Der Mai 1968.....	40
Ad 9. Der Guantanamo-Komplex	43
Ad 10. Erstes begriffliches Zwischenstück: Transzendenz und Immanenz	46
Ad 11. Kritik der zynischen Vernunft	50
Erste strategische Zwischenbemerkung von unmittelbar aktivistischem Gebrauchswert	54
Ad 12. Aleatorischer Materialismus. Zweite methodische Entscheidung	58
Ad 13. Fragen der Methode I: Wiederholung und Entwendung	61
Ad 14. Fragen der Methode II: Die Voraussetzung aller Kritik	67
Ad 15. Fragen der Methode III: Die De-Konstruktion im Kampf der Klassen	71

Ad 16. Zweites begriffliches Zwischenstück: Hyperrevolution und religiöser Atheismus	78
Ad 17. Zweites Hauptstück, nochmals geschichtsphilosophischen Charakters: Das Ganze der Krise	84
Ad 18. Zwischen gestern und heute: Lernen von Sartre, Fanon und Foucault	90
Ad 19. Differenzierungen im Begriff des Anti/humanismus: Lernen von Houellebecq, Haraway und Žižek	94
Ad 20. Ein Vorbehalt, nah dem Zentrum der Krise: Philosophie und Demokratie	99
Ad 21. Drittes Hauptstück, subjektphilosophischen Charakters: Multituden und Singularitäten	104
Zweite strategische Zwischenbemerkung von unmittelbar aktivistischem Gebrauchswert	111
Ad 22. In statu nascendi: Politisierung des Rechts, Präskription des Staates	116
Dritte strategische Zwischenbemerkung von unmittelbar aktivistischem Gebrauchswert	122
Ad 23. Viertes Hauptstück, polit-ökonomischen Charakters: Das Empire als Form der reellen Subsumtion der Welt unter das Kapital	128
Ad 24. Erste Bestimmung der Militanz: Das Sollen des reinen Wollens wollen. Oder: Der Kierkegaard-Punkt	138
Anmerkung von anderer Seite	142
Ad 25. Zweite Bestimmung der Militanz: Der Zirkel der Wahrheit	144
Ad 26. Dritte Bestimmung der Militanz: Die Ereignishaftigkeit der bestimmten Negation	153
Ad 27. Zwischen Kalkül und Ereignis, zwischen Staat und Autonomie. Oder: Die Probe der Militanz	158
Abschließend-öffnende Zwischenbemerkung: Die Wahrheit in der Lüge vom »Totalitarismus«	164

Systematische Zusätze, den philosophischen Begriff des subjektiven Faktors betreffend	167
Vorbemerkung: Prozess ohne Subjekt	167
Zusatz 1: Fundamental- als Existenzialontologie	168
Zusatz 1.1: Grundbefindlichkeit Achtung	172
Zusatz 1.2: Das Geschehen des Volkes	176
Zusatz 2: Existenziale Ontologie der proletarischen Revolution	179
Zusatz 3: Aufklärung und Spiritualität: Transnihilistische Reformation	183
Zusatz 4: Leben und Arbeit, Glauben und Treue. Oder: Die Frage ihrer Subjektivierung	190
Glossar	196
Literatur	207

Gebrauchsanweisung

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in siebenundzwanzig Thesen, Erläuterungen zu jeder einzelnen These, mehrere Zwischenbemerkungen und vier systematische Zusätze. Die Erläuterungen, Zwischenbemerkungen und Zusätze öffnen das philosophisch-politische Archiv, das jeder These mehr oder minder stillschweigend eingeschrieben ist, die Titel der Erläuterungen geben dazu Hinweise. Obwohl die Thesen kohärent aufeinander folgen, kann die Lektüre Vor- und Rücksprünge einschließen. Verweise auf solche Sprünge finden sich an vielen Stellen, ausdrücklich begründet und besonders ernst zu nehmen am Ende der Erläuterung zur 5. These.

Weil es dabei um einen nicht nur politökonomischen Begriff der aktuellen Krise und ihrer weitzurückreichenden historischen Dimension geht, beanspruchen die Thesen längerfristige Geltung. Ihr Dreh- und Angelpunkt ist die untergründig noch heute fortwirkende Zweideutigkeit des Mai 1968 als des bislang letzten revolutionären Wahrheitsereignisses und des Entstehungsherdes der »Globalisierung« genannten imperialen Konterrevolution.

Berief sich Lenin auf drei Quellen des Marxismus (deutsche Philosophie, englische Nationalökonomie und französischer Sozialismus), bedienten sich die Militanten des Mai 1968 ebenfalls bei drei Quellen. Es waren dies ein jetzt auch willentlich pluraler Marxismus, ein existenzial(istisch)er Begriff des »subjektiven Faktors« und also der Militanz und schließlich die damals noch neuen Diskurse, die aus Verlegenheit bald mit der Leerformel »Poststrukturalismus« belegt wurden. Ihnen ist noch das hier zusammengeführte Begriffsarsenal entnommen, wenn auch nach den Erfahrungen geläutert, die seither gemacht wurden. Dem entspricht, dass es dabei um eine erste Bilanz der Debatten zur aktuellen Wiederkehr und Wiederholung wirklicher kommunistischer Bewegung geht, für die vor allem Alain Badiou, Michael Hardt, Toni Negri und Slavoj Žižek stehen. Die Bilanz fällt natürlich einseitig aus, nicht zugunsten der einen oder anderen Position, sondern indem sie ihre eigene Linie zieht. Weil sich das auch auf die Begriffe auswirkt, findet sich am Schluss ein Glossar, das ihren Gebrauch innerhalb dieser Thesen und vor allem je ihren Witz dokumentiert und deshalb gleich zu Anfang und dann wiederholt befragt werden kann. Dort aufgenommene Begriffe* wurden bei ihrer ersten Nennung mit einem * markiert.

Die Prominenz der Philosophie und die gelegentlich apodiktischen Formulierungen widersetzen sich der mächtigsten Herrschaftstechnik der Ge-

genwart, der postmodernen Konfusion. Das schließt, nur scheinbar paradox, die ausdrückliche Anerkennung der condition postmoderne ein: als einer Bedingung, die zu überschreiten ist.

Die Freizügigkeit des Zitierens, d.h. der Entwendungen und Wiederholungen, verweist nicht auf akademische Deckung, sondern auf die Kollektivität des Denkens. Ihr gilt mein Dank, und das natürlich auch namentlich. Danken möchte ich den Gefährt/innen unterschiedlicher politischer Interventionen, namentlich bei medico international, im Attac-Netzwerk und natürlich bei den Genoss/innen der interventionistischen Linken (iL). Ausdrücklich gedankt sei den Kolleg/innen auf Sri Lanka, von denen aus Sicherheitsgründen allein Nimalka Fernando genannt werden kann; ihr danke ich die klügste, bezeichnenderweise ganz simple Deutung der maoistischen Devise »Dem Volke dienen!«: »What does it mean today to serve the people?« Im Prozess des Schreibens gilt mein Dank besonders Frauke Banse, Erika Feyerabend, Stefanie Graefe, Moe Hierlmeier und Georg Wissmeier für die lange Zeit glückliche Arbeit am Halbjahresmagazin Fantômas. Dem voraus danke ich Thomas Atzert, Ellen Bareis, Manuela Bojadžijev, Alex Demirović, Sabine Grimm, Serhat Karakayali, Sandro Mezzadra, Jost Müller und Vassilis Tsianos für die richtigen Debatten zur richtigen Zeit; ein ähnlicher Gruß gilt Rainer Rilling, Michael Ramminger, Werner Rätz und Christoph Schmidt sei gedankt für kleine, doch unverzichtbare Gaben aus der Theologie. Jörg Engelman und Günter Münch danke ich für die entscheidende Ermutigung im passenden Augenblick, Falk Horn und Michael Sander für ihre lange Freundschaft. Ein besonderer Dank auch für ihr Vertrauen gilt den ersten Leser/innen Martin Glasenapp, Egbert Haug-Zapf, Christoph Lieber, Wilhelm Roskamm und nochmal Moe Hierlmeier (mit ihm Markus und Renate). Für Bettina.

Siebenundzwanzig Thesen zum Kommunismus*

1. Einer Krise ausgesetzt zu sein, heißt immer auch, zu einer Entscheidung herausgefordert zu werden, mit ihr aber der Möglichkeit einer plötzlichen Wende begegnen zu können. Eine gefährliche Sache schon deshalb, weil es dabei um den Gebrauch des gesellschaftlichen Reichtums geht, um seine gewaltsame und im Wortsinn mörderische Vernichtung oder seine egalitäre festliche Verausgabung.
2. Die aktuelle Krise geht in ihrer politischen Ökonomie nicht auf.
3. Die Krise ist Krise des Empire*, die Herausforderung, sie zu entscheiden, stellt sich deshalb auch den Multituden* und ihren Singularitäten*. Herausgefordert ist also die wirkliche kommunistische Bewegung, d.h. ihr Antagonismus* im und zum Empire. Das qualifiziert im Umkehrschluss natürlich auch die Herausforderung selbst.
4. Die Krise ist folglich notwendig in der Perspektive ihres subjektiven Faktors* und in der Perspektive auf ihn in den Blick zu nehmen, folglich vom Primat der Kämpfe aus, ihrer Autonomie.
5. Der rechts wie links weitverbreitete Glaube*, die Krise werde auf den Boden der »Realwirtschaft« und damit der Realität zurückführen, wird enttäuscht werden, und das ist gut so. Es liegt darin eine Nötigung, Glaubensdinge ernster zu nehmen als dies in solch krudem Realismus auch nur möglich ist.
6. Die Krise ist zugleich eine solche von Biomacht* und Biopolitik*. Der Multitudenantagonismus auch.
7. Der Antagonismus schließt deshalb Kämpfe der Klassen* und gegen Ausbeutung ebenso ein wie Kämpfe gegen Herrschaft und gegen Formen der Subjektivierung*, er schließt außerdem die eigensinnige Differenz der antikolonialen bzw. antirassistischen, in bestimmter Zuspitzung notwendig antieuropäischen Kämpfe ein. Verschiedenheit wie Zusammenhang der Kämpfe folgen ihrer eigenen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, d.h. Sequenzialität und Epochalität.

8. Erster Anhalt der Frage nach der Herkunft der Krise ist der Mai 1968, der bislang letzte Wahrheitsprozess* der Politik, sein Auf- und Abbruch, also seine Rekuperation*.

9. In politischer Hinsicht erscheint die Krise zunächst als eine solche des Kampfes von Liberalismus* und Fundamentalismus*. Wer glaubt, dass es zwischen ihnen zu wählen gilt, hat die mit ihr gestellte Herausforderung schon verpasst.

10. Liberalismus ist Transzendenzverleugnung*, Fundamentalismus Immanenzverachtung*, beide Erscheinungsformen des Nihilismus*. In ontologischer Hinsicht ist die Krise also auch eine solche des Nihilismus, noch immer.

11. Zwischen Liberalismus und Fundamentalismus, also im Zentrum der Krise des subjektiven Faktors, spielt die zynische Vernunft, in der Transzendenzverleugnung und Immanenzverachtung zusammenfallen. Sie bleibt deshalb eine zentrale Kategorie der Kritik*.

12. Das Denken der wirklichen kommunistischen Bewegung ist aleatorischer Materialismus*, der so heißt, weil er die Befreiung des subjektiven Faktors einem Prozess ohne Subjekt* anvertraut, also einem Würfelspiel (aléa: frz. Risiko, Wagnis, Zufall; aléatoire: auf dem Zufall beruhend, riskant; von lat. alea: Würfel, Würfelspiel).

13. Weil zur wirklichen Bewegung immer wieder Aufbruch und Abbruch gehören, als die ihr eigenen Krisen, muss sie immer wieder neu beginnen. Deshalb sind Wiederholung* und Entwendung* ihre wesentlichen Methoden, ihre Geschichtlichkeit selbst.

14. Findet die Krise in Transzendenzverleugnung und Immanenzverachtung ihre ethisch-politische Artikulation, bleibt die Kritik der Religion Voraussetzung aller Kritik. Die Betonung liegt auf »bleibt«.

15. Die Krise ist auch eine solche der Arbeitssozialisierung überhaupt und damit jeder Philosophie der Geschichte, die deren Auflösung in der Perspektive einer Dialektik der Anerkennung denkt – und sei diese als Dialektik der Klassen gedacht. Hier kommt die De-Konstruktion* der »demokratischen« und »sozialistischen Ideen« ins Spiel, die selbst allerdings keine ungefährlche Sache ist.

16. Sich selbst ganz in die Krise hineinzustellen, um die mit ihr gestellte Herausforderung überhaupt verstehen und dann auch annehmen zu können, heißt, ihre Kompliz/in werden zu müssen. Auch das eine gefährliche Sache, ein Begriff dafür ist religiöser Atheismus*. Mit ihm wird gesagt, dass die kommunistische Bewegung der Multituden zugleich transnihilistische Reformation* der Singularitäten sein wird und beide auch dann nicht voneinander getrennt werden dürfen, wenn letztere über erstere hinausführt.

17. Im Blick auf ihren subjektiven Faktor ist die Krise dann aber unsere Passage durch die Proletarisierung der Gesellschaft* und die De-sozialisierung der Individuen*, die beide sowohl Voraussetzung wie Folge der Biopolitisierung* des Seins* sind. Gerade deshalb kann die Krise nur im Ganzen gedacht, ausgestanden und kommunistisch gekehrt werden, jenseits von Transzendenzverleugnung und Immanenzverachtung. Das ist, entgegen dem Wortklang, nicht dialektisch, sondern aleatorisch gemeint.

18. Die Krise, also die Proletarisierung der Gesellschaft und die De-sozialisierung der Individuen in der Biopolitisierung des Seins, ist die uns gestellte Herausforderung, also die jetzt gegebene Möglichkeit, singulare Universale zu werden, selbst deren wirkliche Bewegung zu sein.

19. Gefährlich ist die Krise auch, weil sie als biopolitische im radikalen Sinn des Worts eine Krise der Welt bzw. des Seins selbst, also eine apokalyptische Krise ist. Die in ihr auszustehende und zu bestehende Gefahr liegt in der Entleerung der Kommunikation – beginnend mit der Kommunikation der Singularitäten mit sich. Apokalyptisch wäre ein solches »Ende der Geschichte« nicht notwendig als Ende des organischen Lebens anthropologischen Typs, sondern als Verlöschen jeden Daseins* in diesem Leben.

20. Zu den von der Krise eröffneten Möglichkeiten gehört auch und gerade deshalb die kommende Demokratie, die uns in jetzt noch nicht kenntlicher Bestimmung unter eine unbedingte Forderung stellen wird. Von dieser Forderung ist vorab nur der Ausgangspunkt, damit aber auch der aufs Spiel gesetzte Einsatz zu benennen: Das Axiom der Gleichheit* aller und darin der Gerechtigkeit*.

21. Es gibt Kämpfe, es gibt Autonomie und Exodus und es kann von deren Primat gesprochen werden, weil Singularitäten in Individuen*, Multituden in Klassen*, Volk*, Bevölkerung* und Nation* immer schon präsent sind. Damit ist aber auch gesagt, dass die Formen des Individuums, der Klasse, des

Volkes, der Bevölkerung und der Nation die inneren Gefahren einer Multitude sind, die Formen ihrer Korruption*. Dies ist und bleibt ein steter Einsatz der Kämpfe selbst, ihrer Ereignishaftigkeit* und der Weite des anthropologischen Exodus.

22. Man ist in der Gerechtigkeit oder man ist es nicht. Von ihr aus wird Recht politisiert, wird der Staat einer Präskription, einer Vorschrift unterstellt. Im gegenwärtigen Moment der Krise wie überhaupt im 21. Jahrhundert wird zugleich gelten müssen, dass die Gerechtigkeit selbst dem Staat und dem Recht fern bleibt, fern bleiben muss. Das ist kein Anarchismus.

23. Wenn die Krise wesentlich eine solche des Empire ist, ratifiziert dies den Einsatz des aleatorischen Materialismus: das Empire als Passage zu denken. Über die Dauer der Passage selbst ist damit allerdings noch nichts gesagt, hier kann von einer sehr langen Zeit die Rede sein. Auch hier verweist die Krise also auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Militanz und darauf, dass Militanz heute alltäglich-praktisches Weltverhältnis ist – oder nicht ist.

24. Unter den Bedingungen globaler Proletarisierung und De-sozialisierung politische Militante zu werden, heißt, die Freisetzung aus allen Grenzen zuletzt nicht nur als faktische Unumgänglichkeit, sondern als frei zu übernehmende Möglichkeit des ersten wirklich kommunistischen Weltverhältnisses zu bejahen: Exodus ist dort, wo der Aufbruch in die Wüste auch gewollt und gewählt wird. Das führt, der Begriff des Exodus zeigt das ebenso an wie der der Wahl, auf den religiösen Atheismus und damit auf die transnihilistische Reformation zurück, vgl. These 16 und 17.

25. Wenn das ganz Andere und ganz Neue nur mit einem Ereignis* in die Welt tritt, eine neue Welt sich plötzlich oder gar nicht öffnet, ist Militanz das Vertrauen auf diese Möglichkeit als Glaube an einen unkalkulierbaren Überschuss, an eine Gabe.

26. Der Gabe des Ereignisses gilt es lange und geduldig aufzulauern, was ein Kalkül einschließen kann und oft auch wird. Das Kalkül gilt einem Unberechenbaren: den Ereignishaftigkeiten. Es kann tragische, aber auch komische Folgen zeitigen und fordert auch deshalb spezifisch kommunistische Geduld.

27. Die spezifisch kommunistische Geduld und ihr unverzichtbares Anderes, die plötzliche Entscheidung, sind kein subjektives Kunststück, sondern noch immer Sache einer Kommunistischen Partei, also der fortgesetzten Kämpfe um die Form dieser Partei.

Ad 1. Welt(wirtschafts)krise

Einer Krise ausgesetzt zu sein, heißt immer auch, zu einer Entscheidung herausgefordert zu werden, mit ihr aber der Möglichkeit einer plötzlichen Wende begegnen zu können. Eine gefährliche Sache schon deshalb, weil es dabei um den Gebrauch des gesellschaftlichen Reichtums geht, um seine gewaltsame und im Wortsinn mörderische Vernichtung oder seine egalitäre festliche Verausgabung.

In einer die ganze Welt erschütternden Krise zu leben, mit der diese Welt selbst zur Entscheidung gestellt wird, ist zum ersten Gemeinplatz nicht nur der Politik geworden (gr. *krisis*, bedenkliche Lage, Unsicherheit, Zuspitzung, Not, Höhepunkt, Wendepunkt, Entscheidung). Weniger selbstverständlich ist die daraus folgende Notwendigkeit, die Krise auf ihren Begriff zu bringen. Da sich der Begriff der Krise erst aus der Bestimmung der in ihr zu denkenden Wahrheit* ergibt, gilt es zunächst, Wahrheit und Richtigkeit voneinander zu scheiden. Richtigkeit ist das Maß einer sachlich angemessenen Beschreibung von Begebenheiten in der Welt. In solchen Beschreibungen darf es jedenfalls methodisch keine Rolle spielen, wer sie verfasst und für wen sie verfasst werden. Dagegen schließt das Denken einer Wahrheit stets unser Verhältnis zur Wahrheit ein, das zugleich ein Verhältnis zum Ganzen der Welt, des Lebens und der Zeit, d.h. zum Sein selbst ist. Das Sein aber gibt sich in Ereignissen zu denken.

In der Folge einer der wichtigsten philosophischen Neuerungen des 20. Jahrhunderts wird der Unterschied von Wahrheit und Richtigkeit, von Ereignis und Begebenheit hier zugleich als Unterschied von Ontologie* und Ontik gefasst (vgl. Zusatz 1). Beschränkt sich Ontik auf die objektivierende Erkenntnis von Begebenheiten in der Welt, wird Ontologie an die subjektivierende Frage nach dem eigenen Selbst-, Welt- und Seinsverhältnis und nach den Ereignissen gebunden, in denen dieses Verhältnis auf die Probe gestellt wird. Entscheidend ist dann aber, dass Ontologie und Ontik, also Wahrheit und Richtigkeit, nicht durchgängig zu trennen sind, in der Tendenz sogar ineinander übergehen. Dies ist so, weil beide von ein und derselben Welt handeln: der unseren.

Die Punkte* des Übergangs werden im Folgenden im Begriff der Ereignishaftigkeiten gefasst, die so genannt werden, weil von ihnen jetzt nicht definitiv gesagt werden kann, ob sie Ereignis oder Begebenheit gewesen sein werden. Sachlich richtige Beschreibungen der Krise werden hier deshalb in ihrer

Notwendigkeit ausdrücklich anerkannt, einleitend angerissen und bei jeder sich bietenden Gelegenheit angesprochen.

Sind wir ontisch und ontologisch mit der tiefsten Erschütterung des kapitalistischen Weltsystems seit der »Weltwirtschaftskrise« von 1929 konfrontiert, ist das politisch auch insofern von Bedeutung, als schon diese Krise nach einer Entscheidung im vollen Sinn des Wortes verlangte. Politökonomisch zielte die damals zu treffende Entscheidung – und das ist heute nicht anders – auf den gesellschaftlichen Gebrauch des angehäuften und nicht umstandslos zu reinvestierenden Mehrwerts. Das letztendliche Ausbleiben der Entscheidung schlug sich in deren Simulation durch Nationalsozialismus und Faschismus, schließlich im Zweiten Weltkrieg nieder, politökonomisch gesprochen in einer ungeheuren Vernichtung des gesellschaftlichen Reichtums. Damit ist über die Gefährlichkeit der heutigen Situation und über die Dringlichkeit eines anderen Ausgangs aus der Krise eingangs genug gesagt. Ein solcher anderer Ausgang hängt auch heute, dies sei in aller Kürze vorausgeschickt, an einer egalitären und festlichen Verausgabung allen Reichtums (vgl. ad der 2., 5., 6., 15., 22., 23., 26., 27. These, in der 2. und 3. Zwischenbemerkung, im 4. Zusatz).

Ad 2. Überakkumulation, Unterkonsumtion, Finanzialisierung. Erster Ausblick auf den Begriff der Krise

Die aktuelle Krise geht in ihrer politischen Ökonomie nicht auf.

In der gegenwärtigen Krise lassen sich bis jetzt sicherlich drei unstrittige Komponenten ausmachen. Sie ist erstens Ausdruck einer maßlosen Überakkumulation des Kapitals in der Folge seiner postfordistischen, neoliberalen oder »Hightech«-induzierten Transformation seit dem Ende der 1970er Jahre. Mit ihr geht zweitens eine Unterkonsumtion der subalternen Klassen einher, die in den Verelendungszonen des globalen Südens ebenfalls nur noch als maßlos beschrieben werden kann. Dies deshalb, weil sie auf einen von den Eliten und hegemonialen Öffentlichkeiten billigend in Kauf genommenen Hunger-Genozid samt der unausweichlich blutig ausgetragenen Überlebenskonkurrenzen zutreibt, die ihrerseits eine der dringlichsten Aufgaben der imperialen Regulation bildet. Von Unterkonsumtion kann aber auch in Bezug auf die systematische Senkung der Einkommen im globalen Norden wie auf den Umstand gesprochen werden, dass die in der Krise bisher nur geringfügig sinkenden Wachstumsraten der meisten sog. »BRIC-Staaten« (Brasilien, Russland, Indien, China u.a. sog. »Schwellenländer«) nur auf der Basis einer auf Niedrigstlöhnen basierenden Überausbeutung erzielt werden.

Die Krise folgt drittens auf eine Strategie der Finanzialisierung bzw. »Fiktionalisierung« der politischen Ökonomie. Darunter wird der machtvolle und über Jahre ungebremste Ausgriff des Kapitals über die materielle Produktion hinaus verstanden, der immer weitere Felder des gesellschaftlichen Lebens in die Kapitalverwertung einschloss. Dazu gehört die systematische Privatisierung der öffentlichen Güter und der Systeme öffentlicher Daseinsfürsorge, die das Resultat der historischen Klassenkompromisse des 20. Jahrhunderts waren. Dazu gehört aber auch (worauf die Metapher von der Fiktionalisierung Bezug nimmt) die Politik billiger Kredite, die es Millionen ganz unterschiedlich situierten Subjekten erlaubte, sich in einem geschätzten Umfang von 12 Billionen US-Dollar zu verschulden. Bei den subalternen, aber auch bei den mittleren Klassen gehörten dazu auch Hauskredite ohne Eigenmittel und eine Verschuldung mithilfe gleich mehrerer Kreditkarten bzw. unter strategischer Nutzung von Kauf- und Leasingsschulden. Darin lag eine be-

merkwürdige, wenn auch nicht unproblematische Form der Renitenz, die zu den Ursachen der Krise hinzugerechnet werden muss (vgl. die 2. Zwischenbemerkung).

Bis jetzt beantworten die herrschenden Eliten die Krise ökonomisch mit einer ungeheuren Alimentierung des Kapitals zur Stabilisierung der »systemrelevanten« Unternehmen. Politisch wird diese Operation mit einer Strategie des offen eingestandenen Steuerns auf kurze Sicht flankiert – erfolgreich auch von der deutschen Kanzlerin personifiziert. Dem entspricht, dass die Krise an der Front der sozialen Kämpfe bis jetzt ohne angemessene Antwort bleibt.

Allerdings zeigt sich die Endlichkeit dieses Aufschubs an den beiden bisher noch nicht genannten Krisenkomponenten. Die erste verweist von den offenkundigen Effekten des climate change auf die ganze Palette der maßlosen ökologischen Zerstörungen der letzten Jahrzehnte und Jahrhunderte. Die zweite geriet mit der Fixierung der Krise als einer Wirtschaftskrise etwas an den Rand der Wahrnehmung, wird aber mit wortwörtlich tödlicher Sicherheit wieder in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit zurückkehren. Gemeint ist die auch und gerade im Kontext der weltweiten Klassenkämpfe wirksame, ihn aber zugleich entstellende und überlagernde Herausforderung des »westlichen« Liberalismus durch gleich mehrere sog. »Fundamentalismen«. Mittlerweile hat jede Weltreligion ihre eigenen ausgebildet, massenmedial maßgeblich sind allerdings bis jetzt vor allem die »islamistischen«. Dies liegt auch darin, dass fundamentalistische Herausforderung und liberaler Gegenangriff am 11. 9. 2001 ihre erste, fälschlicherweise zum »Ereignis« stilisierte Verdichtung im Anschlag auf das World Trade Center fanden. Die Zugehörigkeit von »9/11« zum Kern der Krise wird im Folgenden Zug um Zug auf deren Begriff führen.

Damit ist aber schon gesagt, dass die in der Krise zu denkende Wahrheit nicht nur eine Sache ökonomischer Begebenheiten, auch nicht weiter gefasster ökonomischer Verhältnisse meint. Im Ausblick sei deshalb genannt, was den Begriff der Krise und deshalb den Gang ihrer Untersuchung ausmachen wird:

a) Die Krise ist als Krise des biopolitischen Empire und damit der Biopolitisierung des Seins zu denken. Sie verbindet die Freisetzung ungeahnter Energien mit einer düsteren, zunehmend autoritären Organisation des Sozialen und ist derart von fundamentaler Zweideutigkeit. Das macht sie zur offenen Passage.

b) Die Biopolitisierung des Seins setzt die Proletarisierung der Gesellschaft und die De-sozialisierung der Individuen voraus. Materielles, soziales und subjektives Elend verstärken die zweideutigen Freisetzungseffekte der krisenbedingten Prekarität aller gesellschaftlichen Verhältnisse.

c) Ihre nihilistische Dynamik macht die Krise jenseits aller politischen Ökonomie zur Glaubenskrise. Deren Kern liegt im Doppel von liberaler Transzendenzverleugnung und fundamentalistischer Immanenzverachtung. Den bislang letzten Schub gewann diese Dynamik in der Rekuperation des Wahrheitsereignisses* des Mai 1968, d.h. in der Entstellung des weltgeschichtlichen Klassenantagonismus wie der nicht-antagonistischen, minoritären (minderheitlichen)* Kämpfe (vgl. Zusatz 3).

d) Notwendig nihilistischen Charakters gewinnt die Krise zunehmend apokalyptische, d.h. endzeitliche Züge. Über ihre messbare Dauer ist damit noch nichts gesagt.

e) Das Ereignis wird das gewesen sein, was den absehbaren Gang der Dinge plötzlich unterbrach und deshalb schon entschwinden ist. Wer ihm treu bleibt, kann zum Subjekt der Passage werden.

f) In allen genannten Dimensionen einschließlich der des Ereignisses ist die Krise deshalb Krise sowohl der Sozialisierung wie der Singularisierung ihres subjektiven Faktors. In ihm liegt deshalb auch der Ansatz ihrer Lösung. Doch ist der subjektive Faktor in Wahrheit noch immer nur als kommunistische Bewegung zu denken. Diese heißt so, weil und wenn sie die wirkliche Bewegung ist, die den jetzigen Zustand aufhebt. Damit ist zugleich gesagt, dass der Begriff der Krise von der Kritik der politischen Ökonomie nicht getrennt werden kann.

Ad 3. Die Frage des Antagonismus. Erste methodische Entscheidung

Die Krise ist Krise des Empire, die Herausforderung, sie zu entscheiden, stellt sich deshalb auch den Multituden und ihren Singularitäten. Herausgefordert ist also die wirkliche kommunistische Bewegung, d.h. ihr Antagonismus im und zum Empire. Das qualifiziert im Umkehrschluss natürlich auch die Herausforderung selbst.

An dieser Stelle ist dann aber die erste hier leitende methodische Entscheidung zu nennen. Nach der wird die Krise als solche des biopolitischen Empire bestimmt, d.h. als Krise der epochalen Produktions-, Akkumulations- und Regulationsweise der global entgrenzten arbeitsteilig-warenproduzierenden Zivilisation jüdisch-christlich-griechischen Ursprungs. Entscheidend ist dies deshalb, weil vom Empire ohne den Antagonismus der Multituden im und zum Empire gar nicht gesprochen werden kann. Dabei wird unter den Multituden hier und im Folgenden zunächst einmal nur das »Multiversum der Weltarbeiterklasse« (K.H. Roth 2010) verstanden (vgl. ad der 21. These). Dem Begriff ist eingeschrieben, dass den Multituden – wie zuvor dem Proletariat – immer eine Klassenposition zukommt, ihre Positionierung sich aber nicht in der einer Klasse im engeren Sinn des Worts erschöpft.

Kommunistisch wird dieser Antagonismus nach der Bestimmung Marx' und Engels' genannt, die sich im ersten Teil der 1845/46 verfassten *Deutschen Ideologie* findet. Dort heißt es: »Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung. Übrigens setzt die Masse von *bloßen* Arbeitern – massenhafte von Kapital oder von irgendeiner bornierten Befriedigung abgeschnittene Arbeiterkraft – und darum auch der nicht mehr temporäre Verlust dieser Arbeit selbst als einer gesicherten Lebensquelle durch die Konkurrenz den *Weltmarkt* voraus. Das Proletariat kann also nur *weltgeschichtlich* existieren, wie der Kommunismus, seine Aktion, nur als »weltgeschichtliche« Existenz überhaupt vorhanden sein kann; weltgeschichtliche Existenz der Individuen, d.h. Existenz der Individuen, die unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpft ist.« (Marx/Engels 1845/46: 35f.; zum Verfahren des Zitierens wird ad der 13. These Verbindliches gesagt)

Da der von Marx und Engels hier gleich viermal verwendete Begriff der Existenz im Folgenden immer auch nach seinem Gebrauch bei Heidegger und Marcuse verwendet wird (vgl. Zusatz 2), führt die politökonomische Frage nach dem »Weltmarkt« als Frage auch nach unserer »weltgeschichtlichen Existenz« notwendig auf unser eigenstes »Wahrsein qua existieren. Und dementsprechend ist auch das Fragen zu fassen: nicht als Nach-fragen-über, sondern als Fragen-für, worin schon gefragt ist, wie es mit dem Fragenden bestellt ist« (Heidegger 1978: 239). Im Begriff der Multituden, der Mengen, findet sich dies insoweit wieder, als dieser Begriff streng verstanden immer nur Multituden von Singularitäten meint, mit Marx und Engels: Multituden von weltgeschichtlich existierenden Individuen, die als solche immer mehr als nur Individuen sind (vgl. ad der 24. These).

Abschweifung: Der Begriff des Empire wie der der Multituden führt natürlich auf die beiden mit diesen Begriffen überschriebenen Bücher Toni Negris und Michael Hardts zurück (2002, 2004). Deren Besonderheit liegt darin, Begriff und Sache des Kommunismus nach Jahren der Abwesenheit auf einen Schlag in die hegemonialen Öffentlichkeiten zurückgeführt zu haben. In der weiteren marxistischen Debatte wurde das nicht wirklich anerkannt, im Gegenteil: die Mehrzahl der Kritiker/innen ging sofort zu Polemiken gegen die Bücher und ihre Autoren über. In vielen Fällen waren diese allerdings primär von gekränkter Eitelkeit gezeichnet und sollten anzeigen, dass die Ehre einer Wiedervergewärtigung des Kommunismus eigentlich der jeweiligen Kritiker/in, zumindest aber nicht Hardt/Negri gebühre.

Meist wurde dabei unterstellt, dass es in beiden Büchern primär um eine ontische Bestimmung des epochalen kapitalistischen Weltsystems ginge. Übersprungen oder verkannt wurde so der doch offen benannte ontologische Charakter beider Bücher. Als solche gehören sie in den Kontext so unterschiedlicher Arbeiten wie der von Giorgio Agamben, Alain Badiou, Paolo Virno, des späten Jacques Derrida, Donna Haraway, John Holloway, Jean-Luc Nancy, Karl Heinz Roth oder Slavoj Žižek u.a. Ihnen ist gemeinsam, in philosophischer und politischer Absicht zusammen- und weiterzuführen, was als Denken des aleatorischen Materialismus bezeichnet werden kann. Darunter wird hier, Louis Althusser und noch einmal Negri folgend, ein Denken verstanden, das seinen leitenden Einsatz wie seine innere Spannung zuletzt aus Problematisierungen gewinnt, die zuerst in Marx' Kritik der politischen Ökonomie wie in Nietzsches Kritik von Religion und Nihilismus zu Wort kamen (vgl. ad der 14., 15., 20. These und im 1. Zusatz). Hardt/Negri anerkennen diese Verbindung schon im Titel ihres ersten gemeinsamen Buchs *Die Arbeit des Dionysos* (1997), in dem der Begriff der Arbeit auf Marx, der des Dionysos auf Nietzsche verweist. Formal

auf den Punkt gebracht: Sofern *Empire* und *Multitude* auch philosophische Bücher sind, geht es in ihnen nicht nur um die Vorlage richtiger Aussagen, sondern immer auch um ein Verhältnis zur Wahrheit des Seins.

Der formalen Klärung ist dann aber ein sachliches Problem eingeschrieben: der Umstand nämlich, dass Hardt/Negri wie einige der eben genannten Autor/innen dieses Verhältnis als ein universalgeschichtliches und deshalb auch geschichtsphilosophisches verstehen. Um den hier leitenden Gebrauch von Geschichtsphilosophie vorab zu bestimmen, sei auf ein erklärtermaßen ebenfalls geschichtsphilosophisches Werk zweier weiterer Gewährsleute Hardt/Negris verwiesen, auf den *Anti-Ödipus* von Deleuze/Guattari (1974). Dort heißt es, dass eine philosophische Universalgeschichte dann legitim ist, wenn sie einerseits die gesamte Geschichte im Licht des Kapitalismus zu verstehen sucht, dabei andererseits aber ausdrücklich festhält, dass die Geschichte des Kapitalismus »zu allem Anfang eine von Kontingenzen und keine der Notwendigkeit ist, von Brüchen und Grenzen und keine der Kontinuität« (ebd. 177). Dies deshalb, weil es »großer Zufälle und erstaunlicher Zusammentreffen« bedurfte, damit der Kapitalismus überhaupt möglich wurde, Zufälle und Zusammentreffen, die ebenso an anderen Orten oder zu anderer Zeit hätten stattfinden können, zu denen es aber auch gar nicht hätte kommen müssen und die niemals unausweichlich waren. Einmal konstituiert, hat der Kapitalismus und hat mit ihm der Nihilismus dann aber weltweit alle Gesellschaften heimgesucht und damit die Möglichkeit einer Universalgeschichte und also einer Geschichtsphilosophie geschaffen. Bedingung dafür ist dann aber nicht nur die kontingente Universalität von Kapitalismus und Nihilismus. Bedingung ist vielmehr auch, dass beide in dieser Geschichte zugleich mit ihrer historischen Grenze konfrontiert werden, der Möglichkeit – wie Heidegger gesagt hat – ihrer »Verwindung«. Diese muss geschichtsphilosophisch aber wesentlich als Prozess einer immanenten Kritik von Kapitalismus und Nihilismus und eben deshalb als wirkliche Bewegung gedacht werden, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Zum Begriff der Multituden bleibt dann aber ausdrücklich anzumerken, dass die Geschichtsphilosophie mit ihm nur erst eine Adresse aussetzt und zugleich eine Einladung ausspricht, über die zu gegebener Zeit allein die Multituden und ihre Singularitäten selbst befinden, d.h. entscheiden können und werden. Damit wiederholen Hardt und Negri, was zu ihrer Zeit Marx und Engels mit der Aussetzung des Begriffs des Proletariats und in den 1960er Jahren Vaneigem und Debord mit der Aussetzung des Begriffs der »jungen Generationen« schon versucht haben (vgl. Vaneigem 1980).

Ad 4. Der Vorrang des Klassen- vor dem Kapitalverhältnis

Die Krise ist folglich notwendig in der Perspektive ihres subjektiven Faktors und in der Perspektive auf ihn in den Blick zu nehmen, folglich vom Primat der Kämpfe aus, ihrer Autonomie.

Wenn vom Empire und seiner Krise ohne den Antagonismus der Multituden nicht gesprochen werden kann, liegt dies an seiner in ungezählten Zusammenstößen auch schon ergriffenen Möglichkeit, eigenständig, d.h. autonom und also wirkliche Bewegung des Kommunismus zu werden. Methodisch entscheidend ist dies deshalb, weil das Empire damit immer auch als Raum-Zeit des »Exodus« (Hardt/Negri) der Multituden und also in einer fundamentalen Zweideutigkeit in den Blick kommt. Dies wiederum hängt wesentlich daran, dass das Empire und seine Krise dabei strategisch in der Perspektive des in beiden wirksamen subjektiven Faktors und in der Perspektive auf ihn zum Thema werden. Das aber heißt: beide werden ontisch wie ontologisch auf einen Vorrang des Klassen- vor dem Kapitalverhältnis zurückgeführt. Dieser ist wie folgt zu bestimmen:

- a) Das Klassenverhältnis, also der Klassenkampf, ist das produktive Element im Kapitalverhältnis als dem systemischen Verhältnis von Kapital und Arbeit.
- b) Die historisch unvergleichliche Produktivität des Kapitalverhältnisses entspringt zuerst und zuletzt dem Klassenverhältnis, also dem Klassenkampf.
- c) In seiner Generation* aus dem Klassenverhältnis ist das Kapitalverhältnis ein politisches Verhältnis, das seine jeweils aktuelle Bestimmung zuerst und zuletzt aus dem emphatischen Modus aller Politik, also je aus einer Wahrheitspolitik* empfängt (vgl. ad These 7; zum Begriff der Generation vgl. ad These 21).

Von einem Vorrang des Klassen- vor dem Kapitalverhältnis kann allerdings nur dann gesprochen werden, wenn das Verhältnis selbst dabei stetig problematisiert wird. Dies betrifft erstens den Umstand, dass ontische und ontologische Bestimmung trotz ihres untrennbaren Zusammenhangs niemals zusammenfallen. Es betrifft zweitens den Umstand, dass der Begriff der Multituden zwar ein Klassenbegriff ist, die Multituden sich aber nicht darin erschöpfen, Klasse unter anderen Klassen zu sein. Dabei ist mit Foucault methodisch

festzuhalten: »Problemtisierung heißt nicht Repräsentierung eines schon existierenden Gegenstandes und auch nicht Kreierung eines nicht existierenden Gegenstandes durch den Diskurs. Sondern das Ensemble diskursiver oder nicht-diskursiver Praktiken, das etwas ins Spiel des Wahren und des Falschen eintreten lässt und es als Gegenstand fürs Denken konstituiert (sei es in der Form der moralischen Reflexion, der wissenschaftlichen Erkenntnis, der politischen Analyse usw.).« (zit. in: Ewald 1989: 17f.)

Begriffsklärung: Die These vom Vorrang des Klassen- vor dem Kapitalverhältnis zeigt die Herkunft der Begriffe des Empire und der Multituden aus der operaitischen Lektüre des Marxschen Denkens an. Das Gründungsbuch des Operatismus, Mario Trontis *Arbeiter und Kapital* (Erstveröffentl. 1966), entwickelt diese These im Ausgang von zwei Formulierungen Marx' aus den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* des Jahres 1844, die für Tronti wie für Hardt/Negri dann zum »Leitfaden für das ganze Werk von Marx« werden. Marx schreibt: »Wir haben allerdings den Begriff der *entäußerten Arbeit* (des *entäußerten Lebens*) aus der Nationalökonomie als Resultat aus der *Bewegung des Privateigentums* gewonnen. Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffes, dass, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind. Später schlägt dies Verhältnis in Wechselwirkung um. Erst auf dem letzten Kulminationspunkt der Entwicklung des Privateigentums tritt dieses sein Geheimnis wieder hervor, nämlich einerseits, dass es das *Produkt* der entäußerten Arbeit, und zweitens, dass es das *Mittel* ist, durch welches sich die Arbeit entäußert, die *Realisation dieser Entäußerung*« (Marx 1844: 520).

Damit ist ausdrücklich festgehalten, dass »das subjektive Wesen des Privateigentums, das Privateigentum als für sich seiende Tätigkeit, als Subjekt, als Person die Arbeit ist« (ebd. 530). Diese Kehre im Verhältnis von Kapital und Arbeit wurde Tronti wie Hardt/Negri zur leitenden »Methode der Analyse« wie zur »Anleitung zur Aktion« (Tronti 1974: 78f.). Den logischen Schnittpunkt von Analyse und Aktion bestimmt Tronti dann wie folgt: »Wenn die Bedingungen des Kapitals in der Hand der Arbeiter sind, wenn es im Kapital kein aktives Leben gibt ohne lebendige Tätigkeit der Arbeitskraft, wenn das Kapital schon als Folge der produktiven Arbeit entsteht, wenn es keine kapitalistische Gesellschaft gibt ohne Vermittlung des Kapitals durch die Arbeiter, und wenn es also kein gesellschaftliches Verhältnis ohne Klassenverhältnis gibt und kein Klassenverhältnis ohne Arbeiterklasse – dann kann man zum Schluss kommen, dass die Klasse der Kapitalisten bereits als der Arbeiterklasse tatsächlich untergeordnete entsteht« (ebd. 208f.).

Eben dieser Logik folge ich hier, indem ich die Krise als eine solche des Antagonismus von Empire und Multituden und darin des Vorrangs der kommunistischen Bewegung vor dem Empire fasse. In ihm ist dann bereits näher bestimmt, was den Begriff der Krise ausmachen wird. In der Sprache der Marx'schen Manuskripte von 1844 kann dabei jetzt schon gesagt werden, dass die Multituden das subjektive Wesen des Empire, das Empire als für sich seiende Tätigkeit, als Subjekt, als Person sind, die Krise deshalb zunächst ihre Krise ist: Sache zuletzt ihrer Entscheidung.

Ad 5. Glaubensdinge

Der rechts wie links weitverbreitete Glaube, die Krise werde auf den Boden der »Realwirtschaft« und damit der Realität zurückführen, wird enttäuscht werden, und das ist gut so. Es liegt darin eine Nötigung, Glaubensdinge ernster zu nehmen als dies in solch krudem Realismus auch nur möglich ist.

Der These vom Vorrang des Klassen- vor dem Kapitalverhältnis und damit vom Vorrang der kommunistischen Bewegung vor dem Empire widerspricht in der gesellschaftlichen Erfahrung nun allerdings die Offensichtlichkeit und allseitige Sinnfälligkeit der Macht des imperialen Kapitalkommandos. Kennzeichnend ist hier, dass es längst nicht mehr nur über den unmittelbaren Produktionsprozess gebietet, sondern über weite und wachsende Bereiche des gesamten Alltagslebens. Dabei verwandelt es auch die hegemonialen Öffentlichkeiten in Produktionsmittel und die Gesellschaft im Ganzen zur »Gesellschaft des Spektakels« (Debord). Sieht man von der ereignishaften Unberechenbarkeit des Antagonismus ab, scheint dem Kapitalkommando eine innere Grenze nur noch vom eigenen Funktionsimperativ gezogen zu werden. Dieser liegt bekanntlich darin, unter der Bedingung erbitterter Konkurrenz Organisation von Ausbeutung und folglich stetig erweiterter Ausbeutung zum alleinigen Zweck der Akkumulation von Kapital sein zu müssen.

Tatsächlich finden sämtliche Erscheinungsformen der kapitalistischen politischen Ökonomie in beiden Dilemmata ihre letzte Bestimmung: in der Unberechenbarkeit des Antagonismus einerseits und der Nötigung zur Akkumulation von Kapital andererseits. Relevant wird das mit ganz alltäglichen, für die Multituden hier und heute schlicht überlebensentscheidenden Dingen wie der Höhe der ausgezahlten Löhne, dem Maß der allgemeinen Beschäftigung oder den vom Kapitalkommando kontinuierlich aufgezwungenen »Verbesserungen« des Produktionsprozesses, also der steten Erhöhung der Ausbeutungsintensität und -rate. Zu denen sind dann weitere, für die Einzelnen scheinbar fernliegende, schicksalhaft unüberschaubare und insofern »abstrakte« und »anonyme« Prozesse hinzuzurechnen. Dazu gehört vor allem die unaufhörliche Ausweitung der Warenproduktion und -zirkulation durch die Ausdehnung des Weltmarkts. Deren Ertrag besteht in nichts anderem als der Verwandlung von Welt überhaupt in Markt als solchen – den Begriff jetzt auch und gerade in der Bedeutung genommen, den er in Heideggers Rede vom Inder-Welt-sein unseres Daseins hat.

Im Blick auf die gegenwärtige Krise steht dann aber der Prozess der Finanzialisierung und also »Fiktionalisierung« der Kapitalverwertung im Brennpunkt. Deren wesentlicher Effekt im Alltagshandeln liegt darin, dass ausnahmslos alle an der politischen Ökonomie Beteiligten zu seinen Nutznießer/innen zu werden versuchen. Die Metapher vom »fiktiven Kapital« ist dabei insofern gerechtfertigt, als Simulation hier schlicht zur Spielregel wird: Die Subalternen simulieren die Verfügung über ein Einkommen, Unternehmen die Profitabilität ihrer Produktion, Banken die Solidität ihrer Kund/innen und Regierungen die Seriosität ihrer Schuldentilgungsprogramme. Der Zwang zur fortgesetzt erweiterten Akkumulation von Kapital artikuliert sich also in der Form der Verdrehung, sofern Akkumulation selbst als bloß simulierte die notwendige Voraussetzung des ganzen Deals ist und um den Preis seines Platzens bleiben muss.

Damit meldet sich erneut der eingangs genannte Zusammenhang der kapitalistischen politischen Ökonomie mit dem Nihilismus. Denn die Rede von der Fiktionalisierung der Kapitalverwertung verweist auf den unverzichtbaren Einschluss der subjektiven Qualitäten des Glaubens und der Gläubigkeit in das zutiefst profane Fungieren der politischen Ökonomie. Relevant ist das schon deshalb, weil die krisenhafte Desillusionierung dieses Glaubens bzw. dieser Gläubigkeit den Zerfall der leitenden Option aller Beteiligten anzeigt. Das Zerplatzen dieser Gläubigkeit führt jetzt aber, das ist mein Punkt, weniger auf den scheinbar soliden »Boden« der »Realwirtschaft«, sondern auf andere Glaubensfragen zurück, nicht zuletzt auf den Glauben an die Möglichkeit einer sozialen Revolution* als einer realen Möglichkeit des Wahreins qua existieren.

Beide Glaubensdinge – die Gläubigkeit an die Unerschöpflichkeit der Kapitalverwertung und der Glaube an die Möglichkeit der sozialen Revolution – rufen zwei Kernbegriffe der Metaphysik* auf, den der Immanenz* und den der Transzendenz*. Dabei zeigt die Gläubigkeit an die Unerschöpflichkeit der Kapitalverwertung eine Verleugnung von Transzendenz an, während der Glaube an die Möglichkeit einer sozialen Revolution ein angemessenes Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz voraussetzt. Dessen Bestimmung ist das wesentliche Ziel meiner Thesen – ihr Reales selbst (für den Unterschied von Glauben und Gläubigkeit vgl. Nancy 2008: 42f., 59, 84f., 114f., 136, 152, 166, 174, 257ff. und hier ad der Thesen 10, 24, 25 sowie im 4. Zusatz).

Anmerkung zur Entscheidung der Leser/in: Aus sachlich eigensinnigen Gründen besteht ein besonderer Zusammenhang zwischen den beiden folgenden und der 21. und 23. These. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, nach der Lektüre der Erläuterungen ad der 6. und 7. These erst einmal die zur 21. und 23. These zu lesen, um dann erst zur Lektüre der 8. These zurückzukehren. Wer diese Möglichkeit wahrnehmen will, sei herzlich dazu eingeladen, wer dies nicht will, wird sich zu helfen wissen.

Ad 6. Erstes Hauptstück, geschichtsphilosophischen Charakters: Biomacht und Biopolitik

Die Krise ist zugleich eine solche von Biomacht und Biopolitik. Der Multitudenantagonismus auch.

Kehrt in der aktuellen Krise wenigstens die Erinnerung an die Möglichkeit einer sozialen Revolution wieder, so zeichnet sich diese Möglichkeit als eine solche nur erst in dem Dämmerlicht ab, in das die Krise den Alltag im biopolitischen Empire taucht. Dabei verweist Hardt/Negris Begriff der Biopolitik auf Foucaults Begriff der Biomacht zurück. Beide beziehen sich auf einen der Entwicklung des Kapitalismus zwar zeitgleichen, doch nicht ursächlich mit ihr verbundenen Umbruch in den europäischen Machtpraktiken und -technologien. Mit ihm verschwand das für die Epoche der feudalen Souveränitätsmacht maßgebliche Machtdispositiv, das sich in seinen Krisen darin erschöpfte, den ihr Unterworfenen entweder den Tod zu geben oder sie noch einmal leben zu lassen. An seine Stelle trat das Dispositiv der Biomacht, das so heißt, weil seine Logik darauf ausgeht, leben zu machen oder in den Tod zu stoßen (vgl. Foucault 1977: 165 sowie passim). Die von ihm durchwirkten Normalisierungsgesellschaften der Moderne prägen das menschliche Leben einerseits in der Form der Bevölkerung, andererseits in der Form des Individuums. Prägung heißt dabei, dass sie diese Formen im Leben allererst hervorbringen – parallel zu dem Prägungsvorgang, in dem der Kapitalismus dort die Klassenform hervorbringt. Ziel so verstandener Biopolitik/Biomacht ist, die Kräfte des Lebens nicht etwa zu hemmen, zu brechen oder gar zu vernichten, sondern sie in der Absicht auf Optimierung und Ökonomisierung unaufhörlich aus- und fortzubilden, anzureichern und aufzustacheln. Als Medien dieser Optimierung und Ökonomisierung des Lebens sind die Formen der Bevölkerung und des Individuums so wenig wie die der Klassen »natürlichen« Ursprungs.

Im Umkehrschluss heißt das allerdings, dass die hier entfaltete Bestimmung von Biomacht und Biopolitik eine epochal spezifische ist: eine solche also, vor der es andere gab und nach der andere immerhin möglich sind. Und: auch wenn die Herausbildung des biopolitischen Dispositivs und die der kapitalistischen politischen Ökonomie anfangs nicht ursächlich miteinander verbunden waren, ergab sich doch ein historisch wirkungsmächtiger und dann auch systematischer Zusammenhang beider. In dem sind die Opti-

mierung und Ökonomisierung der Kräfte des Lebens von entscheidender Bedeutung für eine Steigerung der Produktivität der Arbeitskraft im Interesse fortgesetzter Kapitalakkumulation – und andersherum. Im *Willen zum Wissen* fasst Foucault die Biomacht deshalb als ein »unerlässliches Element bei der Entwicklung des Kapitalismus, der ohne die Einschaltung der Körper in die Produktionsapparate und ohne Anpassung der Bevölkerungsphänomene an die ökonomischen Prozesse nicht möglich gewesen wäre«:

»Aber er hat noch mehr verlangt: das Wachsen der Körper und der Bevölkerungen, ihre Stärkung wie auch ihre Nutzbarkeit und Gelehrigkeit; er brauchte Machtmethoden, die geeignet waren, die Kräfte, die Fähigkeiten, das Leben im Ganzen zu steigern, ohne deren Unterwerfung zu erschweren. Wenn die Entwicklung der großen Staatsapparate als Machtinstitutionen die Aufrechterhaltung der Produktionsverhältnisse ermöglicht hat, so haben die im 18. Jahrhundert entwickelten Ansätze zur politischen Anatomie und Biologie als Machttechniken, die auf allen Ebenen des Gesellschaftskörpers von den verschiedensten Institutionen (Familie und Armee, Schule und Polizei, Individualmedizin und öffentliche Verwaltung) eingesetzt wurden, auf dem Niveau der ökonomischen Prozesse und der sie tragenden Kräfte gewirkt. Sie haben auch durch ihr Einwirken auf die verschiedenen Kräfte und durch die Sicherung von Herrschaftsbeziehungen und Hegemonien als Faktoren der gesellschaftlichen Absonderung und Hierarchisierung gewirkt. Die Abstimmung der Menschenakkumulation mit der Kapitalakkumulation, die Anpassung des Bevölkerungswachstums an die Expansion der Produktivkräfte und die Verteilung des Profits wurden auch durch die Ausübung der Biomacht in ihren vielfältigen Formen und Verfahren ermöglicht. Die Besetzung und Bewertung des lebendigen Körpers, die Verwaltung und Verteilung seiner Kräfte waren unentbehrliche Voraussetzungen.« (ebd. 168)

Resultiert aus der Abstimmung der Menschen- mit der Kapitalakkumulation ein ontologischer Zusammenhang zwischen den jeweiligen Leitbegriffen des Lebens und der Arbeit, dann kommt der schon ad der 3. These zitierten Formulierung Marx' eine tiefere Bedeutung zu, in der er den Begriff der »entäußerten Arbeit« dem des »entäußerten Lebens« in Klammern gleichsetzte. Für die Beantwortung der Frage nach der Konstitution des biopolitischen Empire und der Frage ihrer philosophischen Kritik ist dies gleich in dreifacher Hinsicht von entscheidender Bedeutung:

a) Zum einen schließt das biopolitische Dispositiv in einer im Wortsinn massenmörderischen und in sich folgerichtigen Wendung die Vernichtung jeweils anderen Lebens ein und bringt dazu in systematischer Weise lebensunwertes Leben hervor. Es handelt sich dabei um Leben, das aus verschiedenen Gründen für eine biopolitische Optimierung nicht geeignet ist, nicht

gebraucht wird bzw. als bedrohliches oder schädliches Leben erscheint. Es wird deshalb auch nicht leben gemacht, sondern in den Tod gestoßen oder ihm wenigstens preisgegeben.

Wie zuvor in der Bestimmung der kapitalistischen politischen Ökonomie ergibt sich damit aber auch in der Biomacht ein innerer Zusammenhang zum Nihilismus. Sind so verstanden alle drei – kapitalistische Ökonomie, Dispositiv der Biomacht und Nihilismus – trotz ihres je eigenen Ursprungs und ihres jeweiligen Eigensinns miteinander verknüpft, führt das wieder auf das ad der 3. These eingeführte Problem einer Universalgeschichte und einer sie artikulierenden Geschichtsphilosophie. Eine Universalgeschichte der kapitalistischen Ökonomie, des Dispositivs der Biomacht und des Nihilismus bildet dann aber das, was Marx in seiner Dissertation einen »Knotenpunkt« der Philosophie nennt. Von solchen Knotenpunkten sagt er dort, dass sie die Philosophie »in sich selbst zur Konkretion erheben, die abstrakten Prinzipien in eine Totalität befassen und so den Fortgang der geraden Linie abbrechen« (Marx 1844: 217). Markiert wird der Abbruch der »geraden Linie« des philosophischen Diskurses dann durch dessen ausdrückliche Wendung zur nicht-diskursiven Praxis: so geschehen im nachplatonischen Hellenismus, in Renaissance und Reformation, dann (unter Marx' Beteiligung) im Junghegelianismus und heute, so die hier vertretene These, im aleatorischen Materialismus. Ist ein geschichtsphilosophisches Zusammendenken der kapitalistischen Ökonomie, der Biomacht und des Nihilismus dann ebenfalls auf eine Wendung in die nicht-diskursive Praxis aus, gehört zu dieser Wendung, dass »ihre objektive Allgemeinheit sich in die subjektiven Formen des einzelnen Bewusstseins umkehrt, in denen sie lebendig ist« (ebd.).

b) Die anfangs äußerliche, dann aber zunehmend systematisch gewordene Abstimmung der biopolitischen Menschenakkumulation mit der polit-ökonomischen Kapitalakkumulation und ihr innerer Zusammenhang mit dem Nihilismus verlangen dann zweitens eine bedeutende Erweiterung der Kritik der politischen Ökonomie. Dies deshalb, weil in ihr aufs Spiel gesetzt wird, was dort traditionell »Wertgesetz« genannt wurde. Darunter ist bekanntlich die fundamentale Unterstellung zu verstehen, nach der es zwischen zeitlich zu definierenden Quanten der Arbeit einerseits und dem »Wert« warenförmiger Arbeitsprodukte andererseits einen in der Form eines Gesetzes darzustellenden Zusammenhang gibt. Auch diese Wendung führt auf Marx zurück, der in dem für Trontis und Hardt/Negris Deutungsansatz zentralen »Maschinenfragment« selbst schon die Option eines Hinfalls des Wertgesetzes in den Blick genommen hat. Weil er das bezeichnenderweise in direktem Bezug auf Biomacht und Biopolitik getan hat, zitiere ich hier die entscheidende Passage aus den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie*:

»In dem Maße aber, wie die große Industrie sich entwickelt, wird die Schöpfung des wirklichen Reichtums abhängig weniger von der Arbeitszeit und dem Quantum angewandter Arbeit, als von der Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden und die selbst wieder – deren powerful effectiveness – (...) in keinem Verhältnis steht zur unmittelbaren Arbeitszeit, die ihre Produktion kostet, sondern vielmehr abhängt vom allgemeinen Stand der Wissenschaft und dem Fortschritt der Technologie, oder der Anwendung dieser Wissenschaft auf die Produktion (...) In dieser Umwandlung ist es weder die unmittelbare Arbeit, die der Mensch selbst verrichtet, noch die Zeit, die er arbeitet, sondern die Aneignung seiner allgemeinen Produktivkraft, sein Verständnis der Natur und die Beherrschung derselben durch sein Dasein als Gesellschaftskörper – in einem Wort die Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums, die als der große Grundpfeiler der Produktion und des Reichtums erscheint. Der Diebstahl an fremder Arbeitszeit, worauf der jetzige Reichtum beruht, erscheint miserable Grundlage gegen diese neuentwickelte, durch die große Industrie selbst geschaffene. Sobald die Arbeit in unmittelbarer Form aufgehört hat, die große Quelle des Reichtums zu sein, hört und muß aufhören die Arbeitszeit sein Maß zu sein und daher der Tauschwert (das Maß) des Gebrauchswerts. Die Surplusarbeit der Masse hat aufgehört Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichtums zu sein, ebenso wie die Nichtarbeit der Wenigen für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes. Damit bricht die auf dem Tauschwert ruhende Produktion zusammen, und der unmittelbare materielle Produktionsprozeß erhält selbst die Form der Notdürftigkeit und Gegensätzlichkeit abgestreift.« (Marx 1857/58: 600f.)

Schon für Marx ist also evident, dass sich ein zureichender Begriff der aktuellen weltgesellschaftlichen Verhältnisse allein an einem Begriff der Produktivkraft bewähren kann, der die Kritik der politischen Ökonomie an der »Aneignung seiner (des Menschen, TS) allgemeinen Produktivkraft, seinem Verständnis der Natur und der Beherrschung derselben durch sein Dasein als Gesellschaftskörper« ausweist: an ihrem Verhältnis also zu dem, was Foucault Biomacht und Hardt/Negri biopolitische Produktion nennen. Das schließt einen entsprechend erweiterten Begriff der Produktion des gesellschaftlichen Reichtums, dieses Reichtums selbst und folglich der möglichen Weisen der Verfügung über diesen Reichtum ein.

c) Politisch relevant ist dies drittens, weil der Menschen- und Kapitalakkumulation miteinander verschaltende Optimierungsprozess des Lebens von sich aus schon »Technologien des Selbst« einschließt, in denen Individuen zu Subjekten gemacht werden und/oder sich selbst zu solchen machen (frz. assujettissement, mit Subjektivierung wie mit Unterwerfung zu übersetzen,

vgl. frz. sujet, Subjekt, aber auch Untertan). Dies schließt dann natürlich die Formen der Kommunikation zwischen Subjekten ein, also die Verhältnisse und Formen ihrer Sozialisierung. Das »und/oder« im Begriff der Technologien des Selbst bezeichnet dabei den Punkt, von dem aus diese Technologien jederzeit umkämpft wurden und werden: in Kämpfen in und um die Formen des Selbst und mit ihnen um die Formen des Individuums und der Bevölkerung, d.h. um die Hervorbringung wie die Einpassung des Selbst in diese Formen und um den Widerstand des Selbst gegen sie. Für diese Kämpfe prägt Foucault dann den Begriff der »Ent-Unterwerfung« (frz. désassujétissement, auch mit Ent-Subjektivierung zu übersetzen).

Im zugleich biopolitischen, politökonomischen und nihilistischen Zusammenhang von Leben und Arbeit erweitern alle drei Phänomene – das der systematischen Hervorbringung »lebensunwerten Lebens«, das des tendenziellen Hinfalls des Wertgesetzes und das der Kämpfe um die Technologien des Selbst bzw. der Subjektivierungen und Sozialisierungen – dann aber auch den Begriff des Antagonismus und erheben ihn zum universalgeschichtlichen Antagonismus. Sie erweitern zugleich den Begriff des Vorrangs des Antagonismus vor dem Empire und den dazugehörigen Begriff der historisch unübertroffenen Produktivität des Kapitalverhältnisses (vgl. auch die Begriffsklärung ad der 7. These). Dem entspricht, dass sich die universal-biopolitische Erweiterung des Antagonismus selbst bereits begrifflich niedergeschlagen hat: meint der Begriff der Biomacht bei Foucault gleichsam neutral nur die dispositiv verschalteten Machtpraktiken und -technologien, schließt der Begriff der Biopolitik bei Hardt/Negri den Antagonismus der Multituden und die Praktiken der Ent-Unterwerfung bereits ein. Damit bestimmen sie die kommunistische Bewegung als eine zugleich politökonomische und biopolitische Bewegung. Deshalb muss der Begriff der Biopolitik bzw. des biopolitischen Empire immer in einer fundamentalen Zweideutigkeit verstanden werden – auch dies eine Wendung, die auf Marx zurückführt.

Die Relevanz, die diese Erweiterung von Begriff und Sache des Antagonismus bzw. der kommunistischen Bewegung für den hier gesuchten Begriff der Krise hat, lässt sich dann auch an der Geschichte der Kämpfe um die Technologien des Selbst belegen. Dabei hat gerade Foucault gezeigt, dass diese Kämpfe wie die der Klassen oft mit tiefgreifenden gesellschaftlichen Krisen verbunden waren und sind, wobei sie ebenso wohl deren Ausdruck waren wie zu deren Verursachung beitrugen. Dies gilt schon für den in seinen Folgen bisher wirkungsmächtigsten Prozess von Subjektivierungskämpfen, die Reformation, dann für den sich vom 18. Jahrhundert an herausbildenden und im frühen 20. Jahrhundert kulminierenden kulturevolutionären Avantgardismus und schließlich, uns näher liegend, für die Revolten um den Mai 1968 (vgl. ad

These 16). Die methodische Entscheidung zur Bestimmung der Krise als einer Krise der Biopolitisierung des Seins und die daraus resultierende Erweiterung des Begriffs des Antagonismus macht dann aber zugleich die Vorgeschichte der aktuellen Krise sichtbar – und deren mögliche zukünftige Kehre.

Ad 7. Der Antagonismus – Schärfung der Frage

Der Antagonismus schließt deshalb Kämpfe der Klassen und gegen Ausbeutung ebenso ein wie Kämpfe gegen Herrschaft und gegen Formen der Subjektivierung, er schließt außerdem die eigensinnige Differenz der antikolonialen bzw. antirassistischen, in bestimmter Zuspitzung notwendig antieuropäischen Kämpfe ein. Verschiedenheit wie Zusammenhang der Kämpfe folgen ihrer eigenen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, d.h. Sequenzialität und Epochalität.

Tatsächlich stehen das Empire und seine Krise in einer weitzurückreichenden Krisengeschichte und stellen diese Geschichte damit neu zur Entscheidung. Sie angemessen begreifen zu wollen heißt dann, die aus der Kritik der politischen Ökonomie stammende Rede von »dem« Antagonismus und damit auch von »der« kommunistischen Bewegung relativieren zu müssen. Auch wenn die in der Geschichte zu denkende Wahrheit tatsächlich eine solche der Klassenkämpfe ist und bleibt, wusste schon Marx, dass diese Begriffsbestimmung im strengen Sinn des Worts nur von der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft gilt. Selbst in der aber sind die epochalen Unterschiede so tiefgreifend, dass genau besehen weder von einer einzigen solchen Gesellschaft noch von einem einzigen sie durchziehenden Antagonismus die Rede sein kann.

Hält man in einem rein formalontologischen Sinn trotzdem am Antagonismus im Singular fest, lassen sich sofort zwei bedeutende Formbestimmungen ausmachen, die der marxistischen Tradition im Übrigen lange vertraut sind und mehrfach schon Gegenstand besonderer Problematisierungen waren:

a) Vom Antagonismus zu reden heißt, sich fallweise je auf besondere Sequenzen, d.h. auf epochale Antagonismen eigenen Seins zu beziehen und darin auch Kämpfe in den Blick zu nehmen, die gar nicht antagonistischen Charakters sind bzw. sein müssen (gr. anti, gegen + agonistes, Kämpfer; antagonistisch von daher gegensätzlich, widerstreitend, widersprüchlich, gegeneinanderlaufende Strömungen. Zur Konkretion dieses Sachverhalts im Begriff der Multituden vgl. ad der 21. These).

b) Ein epochaler bzw. sequenzieller Antagonismus – verstanden immer auch als Möglichkeitsgrund und -spielraum einer besonderen Form kommunistischer Bewegung – ist zunächst und zumeist durch seine Spontaneität, schließlich aber immer auch durch seinen reflektierten Modus bestimmt. Dessen Auszeichnung liegt darin, dass sich der Antagonismus dort immer auch ausdrücklich zu sich selbst verhält – wobei dieses Selbstverhältnis nicht auf das eines Bewusstseins beschränkt werden kann, sondern eine Frage der

Organisation, ihrer Autonomie und ihrer Militanz sein wird. Obwohl der spontane Aufbruch einer antagonistischen Sequenz die Voraussetzung ihres reflektierten Modus ist, bilden beide nicht einfach ein Kontinuum, sondern sind durch eine Diskontinuität, durch einen Bruch getrennt. Der Zusammenhang wie der Unterschied des spontanen wie des reflexiven Modus sind dann als der Zusammenhang und Unterschied von Revolte und Wahrheitspolitik auszutragen, in dem sich die Partei zu bewähren hat, von der in der letzten These die Rede sein wird.

Natürlich findet die erste ontologische Formbestimmung ihre Konkretion in der Unterscheidung zwischen den Kämpfen der Klassen und denen um Formen des Lebens. Sind letztere im wörtlichen Sinn gar nicht antagonistischen Charakters, machen sie zugleich sichtbar, dass dies in gewisser Hinsicht auch für die Kämpfe der Klassen gilt. Foucault selbst hat in einem seiner wichtigsten späten Texte den Unterschied zwischen den Kämpfen der Klassen und denen um die Form des Lebens dann noch einmal differenziert, indem er

- a) Typen des Kampfes gegen Formen der ökonomischen Ausbeutung,
- b) des Kampfes gegen Formen z.B. der ethnisierten, geschlechtlichen oder auch religiösen Herrschaft, und
- c) Praktiken der Ent-Unterwerfung in Kämpfen gegen Formen der Subjektivierung und Sozialisierung

historisch voneinander abgehoben und aufeinander bezogen hat. Dominierten in den Feudalgesellschaften die Kämpfe gegen soziale Herrschaft und dominierte umgekehrt im 19. Jahrhundert der Widerstand gegen die Ausbeutungsmechanismen, so gewinnt im 20. Jahrhundert der Kampf »gegen die Unterwerfung durch Subjektivität immer größere Bedeutung«. Mindestens ebenso wichtig war und ist dann aber der in der Rezeption wie zuletzt gelegentlich von Foucault selbst übersprungene letzte Halbsatz der zitierten Passagen: – »auch wenn der Kampf gegen Herrschaft und Ausbeutung nicht verschwunden ist, im Gegenteil« (Foucault 2005b: 275f.).

Begriffsklärung 1: Zu dieser wesentlich in Reflexion der europäischen Geschichte der sozialen Kämpfe gewonnenen Typologie sind dann aber die antikolonialen Kämpfe bzw. die Kämpfe der Dekolonisation vor allem des 19. und 20. Jahrhunderts eigens hinzuzudenken. Zu deren Begriff hat Frantz Fanon eine deshalb auch eigensinnige existenziale Ontologie und existenzielle Psychoanalyse des »schwarzen« Daseins entworfen, die noch heute den Ausgangspunkt jedes zureichenden Denkens rassistischer Herrschaft und Subjektivierung und damit des Antirassismus markiert (vgl. Fanon 1966 und 1980). Dem Denken Fanons sind dann wenigstens drei weitere, dann auch für alle anderen Kämpfe wesentliche Bestimmungen zu entnehmen:

a) Die Differenzierungen der Kämpfe dürfen insoweit nicht verabsolutiert werden, als sie alle in sich Momente der jeweils anderen enthalten. So hat gerade Fanon keinen Zweifel daran gelassen, dass die antikolonialen Kämpfe zugleich solche gegen Herrschaft wie gegen Ausbeutung und Formen der Subjektivierung und Sozialisierung sind. Darin bewährt sich zuletzt der universelle Gehalt ihres wie jedes anderen besonderen Kampfes, sein bzw. ihr Anspruch auf Zustimmung aller.

b) In seiner eigenen Perspektive kommt jedem besonderen Kampf dennoch ein Moment der Absolutheit, also der Unbedingtheit zu. Für die Kämpfe der Dekolonisation formuliert das Fanon wie folgt: »Die Infragestellung der kolonialen Welt durch den Kolonisierten ist keine rationale Konfrontation von Gesichtspunkten. Sie ist keine Abhandlung über das Universale, sondern die wilde Behauptung einer absolut gesetzten Eigenart. Die koloniale Welt ist eine manichäische Welt.« (Fanon 1966: 31)

c) In ihrer Universalität und Partialität werden alle Kämpfe der Dekolonisation durch eine weitere Differenz markiert, die ebenfalls nach ihrem Entweder-Oder entschieden werden muss. Es ist dies die wiederum am Antikolonialismus aufzuweisende Differenz der antieuropäischen Kämpfe. Deren Aktualität liegt in dem Umstand, dass das Empire zwar global herrscht, doch europäischen Ursprungs ist. Die Fundamentalität dieser Differenz bleibt in dem Satz zu problematisieren, der Sartres *Vorwort* zu den *Verdammten dieser Erde* so skandalös werden ließ: »Denn in der ersten Zeit des Aufstands muss getötet werden: einen Europäer töten, heißt zwei Fliegen mit einer Klappe treffen, nämlich gleichzeitig einen Unterdrücker und einen Unterdrückten aus der Welt zu schaffen. Was übrig bleibt, ist ein toter Mensch und ein freier Mensch.« (ebd. 18)

Die zweite ontologische Formbestimmung – nach der ein epochaler Antagonismus zugleich durch seine Spontaneität wie durch seine Reflexivität bestimmt wird – verweist dann aber konkretisierend auf die erste zurück. Sie tut dies, sofern der reflektierte Modus je durch ein Wahrheitsereignis bestimmt wird, auf das hin und von dem her er sich in epochaler Weise als Wahrheitspolitik fassen lässt.

Die noch für uns relevanten Wahrheitsereignisse und -politiken lassen sich in den Jahreszahlen 1792, 1848, 1917 und 1968 fassen und deshalb als jakobinischer, klassistischer und bolschewistischer Modus bzw. als Modus der Neuen Linken bestimmen, wobei allen Modi eine europäische wie eine außer- und antieuropäische Dimension zukam (vgl. Badiou 2003a: 53ff., 157ff.). An dieser Stelle gewinnt dann die für den Begriff der Krise entscheidende Frage ihre eigentliche Brisanz, wieso der von 1968 herkommende antagonistische Prozess und sein in der Neuen Linken reflektierter Modus durch die Kon-

frontation von Liberalismus und Fundamentalismus hat entstellt und überlagert werden können. Sie wird so zur Frage nach der aktuellen Schwäche der kommunistischen Qualität des Antagonismus, d.h. nach der ihm mangelnden Autonomie.

Begriffsklärung 2: Trotz ihres bisweilen anstrengenden Optimismus besagt Hardt/Negris These vom Vorrang des Klassen- vor dem Kapitalverhältnis gerade nicht, dass den Multituden und Singularitäten der Sieg garantiert sei. Der behauptete Vorrang besagt nur, dass das Klassenverhältnis (der Klassenkampf in Kommunikation mit allen weiteren sozialen Kämpfen) und nicht das Kapitalverhältnis (das systemische Verhältnis von Kapital und Arbeit) das produktive Element des historischen Prozesses ist. Zeigen lässt sich dies an der Nachgeschichte des Wahrheitsereignisses des Jahres 1917 ebenso wie an der in der nächsten These anzusprechenden Nachgeschichte des Wahrheitsereignisses des Mai 1968. Die in beiden Ereignissen eröffneten Wahrheitsprozeduren kamen relativ bald zum Abbruch und führten derart nicht zu dem von ihren Militanten angestrebten Sieg: die erste Wahrheitsprozedur mit der Machtübernahme Stalins, die zweite ab den 1980er Jahren. Dennoch prägten beide maßgeblich die weitere Genese und die historisch einzigartige Produktivität des Kapitalismus, hatten darin ihr Nachleben, auch ihr Medium fortgesetzter Kämpfe. Im Bezug auf den bolschewistischen Prozess sind damit nicht nur die realsozialistischen und Dekolonisationsstaaten gemeint. Vielmehr wurde das kapitalistische Weltssystem infolge der Oktoberrevolution und dann durch die »Blockkonfrontation« gezwungen, sich mit seinem Gegner zu arrangieren und eben darin den Vorrang des Klassen- vor dem Kapitalverhältnis zu ratifizieren: ein systematisch zuerst in Roosevelts »New Deal« artikuliertes Arrangement. Das gleich im Anschluss zu entfaltende Phänomen der »Rekuperation« stellt hier kein Gegenargument, sondern nur einen Verweis auf die Kompliziertheit des tatsächlichen Geschehens dar.

Ad 8. Der Mai 1968

Erster Anhalt der Frage nach der Herkunft der Krise ist der Mai 1968, der bislang letzte Wahrheitsprozess der Politik, sein Auf- und sein Abbruch, also seine Rekuperation.

Spricht man vom Antagonismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und seiner kommunistischen Bewegung, ist zunächst einmal deren Stärke festzuhalten. So gelang es der Renitenz, den Revolten und in deren Zug der Wahrheitspolitik dieser Epoche, das Kapital zur Flucht aus seiner fordistisch-imperialistischen Konstitution und zur Re-Konstitution im postfordistisch-biopolitischen Empire zu zwingen – eine Bewegung, in der sich der ontische, aber auch der ontologische Vorrang des Antagonismus mustergültig zeigen lässt. Dazu gehört der zuvor nie erreichte globale Charakter der Auseinandersetzungen, in dem sich die Revolten in den Metropolen mit denen in den Peripherien verbanden, ohne dafür noch in einer formellen Internationale integriert sein zu müssen. Dazu gehört aber auch das Maß, in dem sich in diesen Revolten die Kämpfe der Klassen mit denen um die Formen des Lebens verbanden und darin tendenziell von letzteren geführt wurden. In dieser Konstellation geriet die nach dem Zweiten Weltkrieg durchgesetzte, auf stete Ausweitung des Massenkonsums und des wohlfahrtsstaatlichen Korporatismus gegründete fordistische Regulationsweise an ihre historische Grenze. Die zunächst einen ungeheuren Aufschwung des Kapitalismus begründenden Angebote des Fordismus wurden jetzt im Ganzen zurückgewiesen, d.h. auch und gerade als Lebensform und Lebensweise, als Welt und In-der-Welt-sein. Dazu gehörte dann, dass der auf nationaler Ebene durch Massenkonsum und Sozial- bzw. Wohlfahrtsstaatlichkeit und auf internationaler Ebene durch deren Spiegelung einerseits in der Blockkonfrontation, andererseits in der Entwicklungsideologie hergestellte »Druckausgleich« (Vaneigem) nicht mehr funktionierte, der die zwei Jahrzehnte währende Stabilität der Nachkriegsordnung begründet hatte.

Die Bedeutung des Mai 1968 als eines Wahrheitsereignisses liegt dann darin, dass der Antagonismus hier plötzlich und der Tendenz nach global revolutionäre Qualität gewann und zugleich den Modus einer Revolution neuen Typs entwarf: den einer Revolution des Alltagslebens. Dem entsprach, dass sich die Revolten auch gegen die poststalinistischen Bürokratien der Sowjetunion, ihrer osteuropäischen Satelliten und ihrer asiatischen Varianten richteten, mit der Besonderheit, dass die chinesische Kulturrevolution aus der

Spitze der Bürokratie heraus mit-initiiert und zunächst von dort noch gedeckt wurde. In dieser Wendung drückt sich aus, was die Einzigartigkeit des Mai 1968, also seine Diskontinuität zur bisherigen Geschichte der sozialen Revolutionen ausmacht. Es ist dies sein zugleich auf das Ganze der Lebensverhältnisse der Einzelnen wie auf das Ganze der Weltverhältnisse aller ausgreifender Universalismus. Unter solchen Umständen ist es dann aber kein Zufall, dass viele Militante dieser Wahrheitspolitik im aleatorischen Materialismus (vgl. ad These 3) ihre philosophische, theoretische und deshalb auch ideologische Artikulation fanden. Zeigen lässt sich das an der *Situationistischen Internationale* (S.I.), deren Militante mit der politischen Ökonomie auch den Nihilismus der spätfordistischen Gesellschaft des Spektakels sprengen wollten. Im Blick auf die aktuelle Krise ist dann aber zu erinnern, dass die Situationist/innen den Abbruch des Wahrheitsprozesses in den 1980er Jahren vor allem in seiner Rekuperation begründet sahen. Unter diesem Begriff werden in der Maschinenteknik Verfahren der Rückgewinnung und folgenden produktiven Nutzung verbrauchter Energie verstanden. In ethisch-politisch-ideologischer Wendung bezeichnet Rekuperation eine Machttechnologie, in der sich Herrschaft durch die Rückgewinnung und produktive Nutzung von Subjektivierungsweisen der Revolte erneuert, mit Gramsci gesprochen: durch eine passive Revolution. Tatsächlich beginnt mit der Rekuperation der Energien des Mai 1968 die unmittelbare Vorgeschichte der Krise.

Begriffsklärung: Der Begriff der Militanz (lat. militans, kämpferisch) muss in deutschsprachigen Zusammenhängen immer eigens erläutert werden, weil er dort in einem sehr eingeschränkten Sinn verwendet wird. Versteht man hier unter einer Militanten eine politische Gewalttäter/in oder jedenfalls eine durch ihre Gewaltbereitschaft ausgezeichnete Aktivist/in, so steht dieser Begriff außerhalb des deutschen Sprachraums für eine entschlossene, in der Bindung an diese Entschlossenheit gefestigte und in diesem Sinn kämpferische, deshalb aber nicht notwendig gewalttätige oder gewaltbereite Aktivist/in. In einem mir ansonsten unbekanntem Text eines mir ebenfalls unbekanntem Autors namens Howard findet sich für diesen Gebrauch des Begriffs die folgende Bestimmung: »Der Militant ist die Gegenwart gewordene Zukunft, dessen Kampf auf eine Vergangenheit gerichtet ist, deren Anwesenheit seine Aktion paradoxerweise fortwährend notwendig macht.« (Dank an Walter Rösler)

Abschweifung: Obwohl die Geschichte der 1957 gegründeten und 1972 aufgelösten S.I. mittlerweile hinlänglich bekannt ist, will ich noch einmal die zwei Momente herausstellen, die ich für den bleibend aktuellen Kern ihres Projekts halte. Ich tue das anhand von zwei Zitaten ihrer bekanntesten Militanten, Guy

Debord und Raoul Vaneigem. Im *Rapport zur Konstruktion von Situationen* (Erstveröffentl. 1957) umreißt Debord das Projekt der S.I. wie folgt: »Die situationistische Bewegung stellt sich als eine Avantgarde der Kunst dar sowie als ein Experimentalforschungsorgan auf dem Weg zu einer freien Konstruktion des alltäglichen Lebens und gleichzeitig als ein Beitrag zum theoretischen und praktischen Aufbau einer neuen revolutionären Kritik (...) Diese Kritik in unsere Zeit zurückzubringen, bedeutet, sofort den ganzen Radikalismus wiederaufzunehmen, dessen Träger die Arbeiterbewegung, die moderne Kunst und Poesie und das Denken der Epoche der Aufhebung der Philosophie von Hegel bis Nietzsche gewesen sind. Dafür muss zuerst die Niederlage des gesamten revolutionären Projekts im ersten Drittel dieses Jahrhunderts in ihrem ganzen Ausmaß und ohne irgendeine tröstende Illusion erkannt werden, sowie seine offizielle Ersetzung in jeder Region der Welt wie auch auf jedem Gebiet durch einen trügerischen Schund, der die alte Ordnung verdeckt und gestaltet« (Debord 1980: 72f.). Raoul Vaneigem hat die zur »Aufhebung« der Politik, der Kunst und der Philosophie bestimmte »situationistische Tätigkeit« in seinem *Handbuch der Lebenskunst für die jungen Generationen* (Erstveröffentl. 1967) dann ausdrücklich auf eine Doppelkritik der kapitalistischen politischen Ökonomie und des Nihilismus und darin von Religion und Metaphysik angewiesen. Er hat dies dann aus dem »Paradox« begründet, in dem er den entscheidenden Punkt der Re-kuperation der historischen Arbeiterbewegung, der avantgardistischen Kunst und der nachhegelschen Philosophie ausmacht:

»1. Den großen nihilistischen Lehrern fehlte eine wesentliche Waffe: der Sinn für die geschichtliche Wirklichkeit, für die Wirklichkeit der Auflösung, des Zerfalls, der Zerstückelung.

2. Den besten Praktikern der Geschichte mangelte es stets an durchdringendem Bewusstsein der Auflösungsbewegung der Geschichte in der Epoche der Bourgeoisie. Marx verzichtete auf eine Analyse der Romantik. Lenin sah systematisch über die Wichtigkeit des Alltagslebens, über die Futuristen, Majakowski und die Dadaisten hinweg.

Das Bewusstsein von der Heraufkunft des Nihilismus und das Bewusstsein des geschichtlichen Werdens erscheinen seltsam voneinander abgesetzt (...) In dem verzweifelten Bewusstsein der jüngeren Generation vereinigen sich allmählich die Bewegung der Auflösung und die Bewegung der Verwirklichung der Geschichte. Nihilismus und Aufhebung kommen zusammen, deshalb wird die Aufhebung total sein.« (Vaneigem 1980: 175)

Sieht man vom hegelianisierenden Stil ab, bleibt dem noch in der aktuellen Krise nur das Wenige hinzuzufügen, das ich in der »Abschließend-öffnenden Zwischenbemerkung« dazu vermerke.

Ad 9. Der Guantanamo-Komplex

In politischer Hinsicht erscheint die Krise zunächst als eine solche des Kampfes von Liberalismus und Fundamentalismus. Wer glaubt, dass es zwischen ihnen zu wählen gilt, hat die mit ihr gestellte Herausforderung schon verpasst.

Der Abbruch des im Mai 1968 kulminierenden Wahrheitsprozesses verdichtet sich ab den 1980er, endgültig seit den 1990er Jahren in seiner rekuperativen Entstellung durch Liberalismus und Fundamentalismus. Dies gelang ihnen, weil sie in ihrer Konfrontation eine Haupterrungenschaft des 1968er Prozesses – den globalen Zusammenhang der Kämpfe – in ihr Gegenteil verkehrten: den bislang letzten Akt markiert hier der »Krieg gegen den Terror«.

Dabei bündelt das Empire im Liberalismus die Angebote, die es denen unterbreitet, die (wieder) »dazugehören« wollen und können. Demgegenüber ist der Fundamentalismus das Angebot für die, die es an den Rand drängt, mehr oder minder direkt dem Tod preisgibt oder in den Tod stößt, zuletzt deshalb, weil sie des Fundamentalismus bezichtigt werden. Dass das Empire dabei nur gewinnen kann, ist der Sinn des Spiels.

Natürlich wird der Begriff des Liberalismus hier auf seine epochale Bedeutung zugespitzt: »Befreiung« von der fordistischen Disziplin, von der wohlfahrtsstaatlichen Bürokratie und – ein anarchistisches Moment – überhaupt vom Staat, Freisetzung in das verallgemeinerte Self-Management eines jeden und einer jeden auf dem – ja, eben – durch »Liberalisierung« entgrenzten Weltmarkt. Dazu gehört dann auch die Ersetzung der materiellen Härte des Fordismus durch das immaterielle Gleiten des Postfordismus, auch dies unmittelbar in der Arbeit zu erfahren und von dort auf das Ganze des Lebens ausgreifend. Dazu gehören allerdings, was in einem angemessenen Begriff der Rekuperation nicht übersprungen werden darf: »Liberalisierungen« auf der Ebene des Alltagslebens und der Kultur im weitesten Sinn des Wortes. Diese betrafen einerseits das Verhältnis der Generationen, der Geschlechter und der sexuellen Orientierungen, andererseits die überkommenen Normen der Sozialisierung (gut/böse, normal/abnorm, erlaubt/anstößig, gesund/krank, das Eigene/das Fremde etc.), auch seither stark modifizierte Formen des Lebens wie Ethnizität und Nationalität. Hier kam zur Wirkung, dass die auf Homogenität bzw. Identität des Sozialen ausgerichtete Biopolitik des Fordismus durch die auf Heterogenität und Differenz ausgerichtete Biopolitik des Postfordismus ersetzt wurde. Zu der gehört in einer typisch rekupera-

tiven Wende aber auch die wieder sehr viel freier zu behauptende »Anerkennung« von Klassendifferenzen und die wieder offensive Bejahung von Privilegien. Dass es bei all dem zu keiner Zeit um die von liberalen Ideolog/innen verfochtene Abschaffung bzw. wenigstens Zurückdrängung des Staates ging, sondern immer nur um dessen Neuausrichtung auf die Regulation eines komplexer gewordenen Gefüges von Bevölkerung und Individuum, sei wenigstens mit einem Satz, damit aber ausdrücklich festgehalten.

Begriffsklärung: Für die postfordistische Biopolitik steht hier der im Anschluss an Foucaults Begriff der »Disziplin« gewonnene und ebenfalls spezifisch verwendete Begriff der »Kontrolle«. Wurde Disziplin den Kräften des Lebens oft gewaltsam auferlegt und im antagonistischen Prozess der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts renitent, revoltierend und reflektiert zurückgewiesen, funktioniert Kontrolle nur bei »freiwilliger« Übernahme je für sich selbst und »freiwilliger« Anwendung gerade auf sich selbst. Natürlich wird, wo es dazu nicht kommt, noch immer auf Disziplinierung zurückgegriffen, und natürlich gipfelt diese nach wie vor in der Auslöschung des Lebens, das weder zur Disziplinierung noch zur Kontrolle »taugt«. Deleuze hat diesen Prozess in einem kleinen Text auf den Punkt gebracht, den er mit dem Titel *Postskriptum zur Kontrollgesellschaft* überschrieb, einem Text, der trotz seines geringen Umfangs in den diesbezüglichen Debatten noch heute zentral ist (vgl. Deleuze 1993: 254-262). Auf den letzten Seiten notiert er, was die erreichte (Selbst-)Kontrolle in Frage stellt und gefährdet: »Allerdings hat der Kapitalismus als Konstante beibehalten, dass drei Viertel der Menschheit in äußerstem Elend leben: zu arm zur Verschuldung und zu zahlreich zur Einsperrung. Die Kontrolle wird also nicht nur mit der Auflösung der Grenzen konfrontiert sein, sondern auch mit dem Explodieren von Slums und Ghettos.« (ebd. 260)

Eben da hilft der Fundamentalismus, der diesen Explosionen jedenfalls bis jetzt den Weg zu ihrer möglichen Autonomie versperrt. Auch hier war Rekuperation im Spiel, in diesem Fall die vieler Militanter der Dekolonisation. Ihr Medium war und ist vor allem die Religion und hier beileibe nicht nur der Islam: es gibt christliche (Lateinamerika, Afrika, aber auch USA), jüdische (Israel), hinduistische (Indien), sogar buddhistische (Sri Lanka) Fundamentalismen und neben ihnen den quasi-religiösen psycho-öko-industriellen Komplex des »New Age«. Zum Fundamentalismus rechne ich dann Ideologien hinzu, deren Gravitationszentrum eher Nation und Rasse sind. Fundamentalistisch können sie genannt werden, weil Nation und Rasse dabei, wie das schon für den Nationalsozialismus kennzeichnend war, quasi-religiös aufgeladen werden.

Gewinner ist auch hier das Empire: jeder Vorstoß des Fundamentalismus legitimiert und mobilisiert den Liberalismus und umgekehrt. So funktioniert der Druckausgleich und bestätigt nach allen Seiten, dass alles, was gewonnen werden kann, nur auf dem Terrain des Empire zu gewinnen ist: eine Operation, in der sich auch das Empire als Gesellschaft des Spektakels erweist. Sofern dem Liberalismus im Druckausgleich die aktive, dem Fundamentalismus die reaktive Rolle zukommt, wird seine Durchkreuzung immer auch antieuropäisch sein müssen.

Ad 10. Erstes begriffliches Zwischenstück: Transzendenz und Immanenz

Liberalismus ist Transzendenzverleugnung, Fundamentalismus Immanenzverachtung, beide Erscheinungsformen des Nihilismus. In ontologischer Hinsicht ist die Krise also auch eine solche des Nihilismus, noch immer.

Will man das Doppel von Liberalismus und Fundamentalismus zunächst einmal nur verstehen, gilt es auf zwei Begriffe zurückzugehen, die für die Geschichte Europas konstitutiv sind: die der Immanenz und der Transzendenz. Konstitutiv für Europa sind sie insofern, als sie für die jüdisch-christliche Religion und zugleich für die griechische Metaphysik, folglich für deren gemeinsame Geschichte und derart noch für deren Auflösung im Nihilismus konstitutiv sind. Als solche aber begründen sie auch, was man die Ideologien der europäischen Moderne nennt.

Begriffsklärung 1: Immanent ist das, was der Welt und dem Sein innenbleibend, einwohnend ist (lat. immanens). Für den Pantheismus ist Gott der Welt immanent und genau gefasst diese selbst, Kant nennt immanent, was im Bereich möglicher Erfahrung verbleibt, der Atheismus besteht auf der Immanenz der Welt in sich, jenseits derer es nichts und deshalb auch keinen Gott gibt. Transzendent (von lat. transcendens, überschreitend) ist bei Kant, was die Grenzen möglicher Erfahrung übersteigt, in der folgenden Philosophie der Moderne dann überhaupt alles, was nicht in der Verfügung des menschlichen Vermögens steht, nicht eigenmächtig hergestellt oder auch erzwungen, sondern wenn überhaupt dann nur empfangen werden kann, gewährt werden muss: in Religion und Metaphysik natürlich Gott selbst oder alles, was ihm in der Seinsweise gleicht.

Die entscheidende Wende in der um diese Begriffe wuchernden Geschichte vollzog sich in dem Augenblick, in dem das Problem von Immanenz und Transzendenz als das ihres allererst zu denkenden Verhältnisses bestimmt wurde. In diesem Augenblick begann die Suche nach einer dritten Position, einer Position, von der aus das Problem von Immanenz und Transzendenz nicht mehr durch eine ausschließende Wahl gelöst werden konnte.

Begriffsklärung 2: Dies wiederum zeigt die Geschichte des Nihilismus (von lat. nihil, nichts). Darunter wurde zunächst die selbst wieder in verschiedenen Weisen artikulierte Verleugnung bzw. der Verlust von Transzendenz, eines erst-letz-

ten Grundes und Zieles, also die Erfahrung vom Tod Gottes verstanden. Nahm der Nihilismus im Problem von Immanenz und Transzendenz deshalb zunächst eine eindeutige Position ein, änderte sich dies radikal mit dem Denken Nietzsches. Indem er in seiner *Genealogie der Moral* nachzuweisen suchte, dass der Nihilismus bereits mit der monotheistischen Religion und der sie rationalisierenden Metaphysik in die Welt kam und in den im ausdrücklichen Sinn nihilistischen Lehren nur seine letzte Konsequenz zog, spannte er den Begriff des Nihilismus so weit, dass er sich selbst und sein vorgebliches Gegenteil, Religion und Metaphysik, umfasste.

Aufschluss darüber gibt ein aus dem Jahreswechsel 1887/1888 stammendes und *Kritik des Nihilismus* überschriebenes Fragment aus dem Nachlass. In ihm wird das Drama des Nihilismus und seine konstitutive Bedeutung für das Doppel von Liberalismus und Fundamentalismus in der Analyse des »psychologischen Zustandes« aufgeworfen, der sich im Nihilismus artikuliert. Die »Herkunft« dieses »psychologischen Zustands« erschließt Nietzsche dabei aus der sukzessiven Zersetzung der Begriffe, die für das europäische Seins-, Welt- und Selbstverständnis und damit auch für die europäischen Selbsttechnologien leitend waren. Dies sind die Begriffe des Zweckes bzw. des Sinnes, der Einheit bzw. der Ganzheit sowie der Wahrheit bzw. des Seins.

Zur Zersetzung des Zweckbegriffs kommt es, wenn sich der Zweck bzw. Sinn, der den historischen Prozessen unterlegt wird, letztendlich als nichtig erweist, weil immer zwingender deutlich wird, dass die Geschichte sich ihm nicht fügt und also durch ihn weder zu beherrschen noch auch nur zu begreifen ist. Der Nihilismus manifestiert sich dann »psychologisch« in einer tiefgreifenden Erschöpfung, er ist »das Bewußtwerden der langen Vergeudung von Kraft, die Qual des ›Umsonst‹, die Unsicherheit, der Mangel an Gelegenheit, sich irgendwie zu erholen, irgendworüber noch zu beruhigen – die Scham vor sich selbst, als habe man sich allzulange betrogen«.

Ein solcher Zweck oder Sinn wäre die »Erfüllung eines sittlich höchsten Kanons in allem Geschehen« gewesen, die Herstellung einer »sittlichen Weltordnung«, er hätte ebenso in der Mehrung von »Liebe und Harmonie im Verkehr der Wesen« wie in »der Annäherung an einen allgemeinen Glücks-Zustand« liegen können. Wesentlich daran wäre die finale Rechtfertigung der Geschichte gewesen, mit der jedes einzelne Schicksal und vor allem das in ihm erfahrene Leiden und Unrecht Moment einer dialektischen Entwicklung geworden wäre (Nietzsche 1988: 46, im Zusammenhang ebd. 46-50).

Analog zur Zersetzung des Zweckbegriffs ist dann auch die des Einheits- bzw. Ganzheitsbegriffs zu denken. Er suggeriert, dass in der Geschichte ein die verschiedenen Werdensprozesse umgreifendes Ganzes wirkt, in dem die Einzelnen als ein »modus der Gottheit« und also universal und unendlich ge-

rechtfertigt, Teilhaber/innen, vielleicht sogar Mittelpunkt allen Werdens wären. Jede Entsagung, die ihnen abverlangt wird, jedes Opfer, das sie zu leisten haben und jeder Schmerz, der ihnen zugefügt wird, sind in dieser in allem Geschehen wirkenden Einheit letztendlich die Erhebung zu einem die Einzelnen ewig Übertreffenden und also ein unendlich wertvoller Dienst am Höheren und Notwendigen: »Das Wohl des Allgemeinen fordert die Hingabe des Einzelnen«, der in dieser Hingabe allein Größe und Würde zu erringen vermag. Mit der spätestens im 19. Jahrhundert manifesten Auflösung der alten kosmologischen, theologischen oder moralischen Bindungen und der durch sie integrierten gesellschaftlichen Verhältnisse zersetzt sich dann aber auch der Begriff der Ganzheit bzw. Einheit von Welt und Geschichte: Die nunmehr auf sich vereinzelt Einzelnen sind jetzt ausweglos nur an sich selbst verwiesen, ohne dass ihnen irgendwo noch die Einkehr in ein ihnen unendlich überlegenem Ganzes möglich wäre.

»Diese zwei Einsichten gegeben«, so fährt Nietzsche fort, »daß mit dem Werden nichts erreicht werden soll und daß unter allem Werden keine größere Einheit waltet, in der der Einzelne völlig untertauchen darf wie in einem Element höchsten Werthes: so bleibt als Ausflucht übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurtheilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als wahre Welt.« (ebd. 47f.) Doch wird in der europäischen Moderne auch diese Option zunehmend entleert und schließlich ganz gelöscht. Damit aber legt Nietzsche den Kern noch des zwischen Liberalismus und Fundamentalismus ausgetragenen Streits frei: die von liberaler Seite nur um den Preis der Transzendenzverleugnung bejahte, von der fundamentalistischen Seite in wütender Immanenzverachtung abgewehrte, doch für beide Seiten konstitutive Einsicht in eine an sich zweck-, einheits- und wahrheitslose Geschichte. Nietzsche resümiert: »Was ist im Grunde geschehen? Das Gefühl der Werthlosigkeit wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff ›Zweck‹, noch mit dem Begriff ›Einheit‹, noch mit dem Begriff ›Wahrheit‹ der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht ›wahr‹, ist falsch (...). Kurz: die Kategorien ›Zweck‹, ›Einheit‹, ›Sein‹, mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen – und nun sieht die Welt werthlos aus.« (ebd. 48)

Nihilistisch – und damit ist Nietzsche am Ziel – ist dann aber nicht einfach nur der Befund, dass die Grundbegriffe unseres ontologischen Welt- und Selbstverständnisses – Zweck, Einheit, Wahrheit – unserer Seins-, Welt- und Selbsterfahrung nicht mehr entsprechen. Nihilistisch ist zuvor schon der Versuch, unsere Seins-, Welt- und Selbsterfahrung mit diesen Begriffen deuten zu wol-

len. Soll die aus ihrer Zersetzung resultierende Lähmung wie die aus ihr resultierende Wut und Verzweiflung überwunden werden, kann dies nicht gelingen, indem der Glaube an diese Begriffe in einer fundamentalistischen Wende wiederhergestellt wird. Gelingen kann sie nur, wenn es gelingt, sich von der Bindung an diese Begriffe zu befreien: »Versuchen wir, ob es nicht möglich ist, ihnen den Glauben zu kündigen. Haben wir diese 3 Kategorien entwerthet, so ist der Nachweis ihrer Unanwendbarkeit auf das All kein Grund mehr, das All zu entwerthen.« (ebd. 49)

Die »Umwertung aller Werte« besteht dann allerdings nicht in der liberalen Akzeptanz einer zweck-, einheits- und wahrheitslosen Welt. Die »Umwertung« besteht vielmehr in der Bejahung der Einsicht, nach der »alle ›Zwecke‹, ›Ziele‹, ›Sinne‹ nur Ausdrucksweisen des Einen Willens sind, der allem Geschehen inhärent, des Willen zur Macht«, dass alle »Werthschätzungen nur Folgen und engere Perspektiven im Dienste dieses Einen Willens« sind, und dass das Sein selbst gar nichts anderes als das an sich selbst grund- und zwecklose Spiel dieses Willens zur Macht, d.h. der in diesem Begriff gefassten Transzendenz in der Immanenz ist, der »Arbeit des Dionysos«: »Das Sein selbst abschätzen: aber das Abschätzen selbst ist dieses Sein noch.« (ebd. 44f.)

Nietzsches erweiterter Begriff des Nihilismus schließt also nicht nur den Nihilismus engeren Sinns und sein Gegenteil, sondern auch Liberalismus und Fundamentalismus ein: Leugnet der Liberalismus jegliche Transzendenz und haust sich derart in eine auf die Reproduktion des Immer-Gleichen reduzierte Immanenz ein (sprichwörtlich in Margaret Thatchers Satz »There is no alternative!«), so versuchen die Fundamentalisten den auf die Verachtung der Immanenz gegründeten Gegensatz von Transzendenz und Immanenz wiederzubeleben. Eine mögliche Wendung hängt deshalb an einer Kritik von Liberalismus und Fundamentalismus, die zugleich eine Kritik von Religion und Metaphysik und eine Kritik des Nihilismus engeren Sinns wäre. Solch eine Kritik muss sich dann aber selbst auch in den Begriffen von Immanenz und Transzendenz fassen lassen, genauer: in einer nach-religiösen, nach-metaphysischen, nach-nihilistischen, transnihilistischen Bestimmung ihres Verhältnisses. Einem Vorschlag Martin Glasenapps folgend fasse ich den Ausgangspunkt einer solchen Kritik im Begriff eines »Rechts auf Transzendenz«, das seinen Ort nirgendwo anders als in der Immanenz von Welt, Leben oder Sein und der sie bejahenden Subjektivität, folglich in einer immanenten Transzendenz* hat und haben wird.

Ad 11. Kritik der zynischen Vernunft

Zwischen Liberalismus und Fundamentalismus, also im Zentrum der Krise des subjektiven Faktors, spielt die zynische Vernunft, in der Transzendenzverleugnung und Immanenzverachtung zusammenfallen. Sie bleibt deshalb eine zentrale Kategorie der Kritik.

Wenn ich an dieser Stelle das von Peter Sloterdijk entworfene, zwischenzeitlich weit verästelte Projekt einer Kritik der zynischen Vernunft aufrufe, so um seine frühen Entdeckungen zu aktualisieren. Das mit diesem Titel versehene Buch erschien 1983, zur Zeit des Abbruchs des antagonistischen Prozesses von 1968, sein Autor hat sich von dessen Rekuperation leider nicht freizuhalten gewusst. Das liegt auch am fundamentalen Mangel seines Projekts, einem Rückstand auf die Kritik der politischen Ökonomie, den es mit einigen anderen nietzscheanisch-heideggerianischen Unternehmungen teilt (vgl. ad These 8, Abschweifung). Das soll aber nicht hindern, sein emanzipatorisches Potenzial gegen das Doppel von Liberalismus und Fundamentalismus zu erproben. Was also ist, vor diesem Hintergrund, zynische Vernunft?

Begriffsklärung: Zunächst einmal, nach Sloterdijk, »aufgeklärtes falsches Bewusstsein«, eine Variante des zuerst von Hegel beschriebenen unglücklichen Bewusstseins. Dessen Auszeichnung liegt darin, durch die Aufklärung des 18. und das ihr folgende Säurebad der »Zweiten Aufklärung« hindurchgegangen zu sein, daraus aber nur nihilistische Konsequenzen gezogen zu haben. Zynische Vernunft vermag Aufklärung nur als Verlust zu erfahren, hat also ihre »Aufklärungs-Lektion gelernt, aber nicht vollzogen und wohl nicht vollziehen können.« Für das Projekt der Aufklärung und damit auch für eine kommunistische Bewegung heißt das, sich einem Adressaten gegenüber zu sehen, dem nichts Neues mitzuteilen ist, weil sein oder ihr aufgeklärtes Unaufklärbar-sein reflexiv durchgearbeitet ist, sie oder er zwar die Botschaft hört, doch ihm oder ihr der Glaube fehlt: eine Formulierung, die wörtlich zu nehmen ist.

Das Wesensmerkmal zynischer Vernunft liegt darin, sich dem schlechten Bestehenden illusionslos und deshalb umso auswegloser auszuliefern und sich in der alltäglichen Routine eines Handelns wider besseren Wissens zugleich »gutsituiert und miserabel« zu befinden. Relevant ist das deshalb, weil sie kein Randphänomen mehr darstellt, sondern zum »globalen Überbauverhältnis« und damit zum »Massentypus« sozialisiert wurde. Derart zum »durch-

schnittlichen Sozialcharakter« avanciert, findet sie sich meist in privilegierter Position, also »in Vorständen, Parlamenten, Aufsichtsräten, Betriebsführungen, Lektoraten, Praxen, Fakultäten, Kanzleien und Redaktionen«: eine Entdeckung, die Sloterdijk unbedingt hätte ernst nehmen müssen. Dabei resultiert die »schicke Bitterkeit« der zynischen Vernunft aus der nicht abzustellenden Störung, eben doch Vernunft zu sein und deshalb wenigstens »hin und wieder das Nichts« zu sehen, »zu dem alles führt«. Dies zeigt sich in der Wendung, in der ihre liberale Ethik trotz der rückhaltlosen Ausrichtung auf den individuellen Genuss ernsthaft glaubt und notfalls mit Gewalt auch glauben macht, selbst immer auch Opfer zu sein und Opfer zu erbringen – zuletzt das der Bereitschaft zum eigenen Untergang im Untergang aller (Sloterdijk 1983: 35ff.).

Was Sloterdijk damals nicht sehen konnte und durch seine eigene Reku-peration später gar nicht mehr wahrnehmen wollte: dass und wie der Liberalismus als Selbstbejahung zynischer Vernunft zum weltgesellschaftlichen Projekt wurde und als solcher im Fundamentalismus ein Komplement fand. Sichtbar wird diese Schwäche deshalb nicht zufällig im Kapitel zum »Religionszynismus«, in dem er zunächst zu Recht festhält, dass die Religion »primär nicht das Opium des Volkes, sondern die Erinnerung daran ist, dass es mehr Leben in uns gibt, als dieses Leben lebt. Die Glaubensfunktion ist eine Leistung der devitalisierten Körper, die nicht ganz der Erinnerung beraubt werden können, dass in ihnen viel tiefere Quellen der Lebendigkeit, der Kraft, der Lust und des Rätsels und Rausches, dazusein, verborgen liegen müssen, als der Alltag erkennen lässt.« (ebd. 509)

Indem er das sukzessive Zynisch-Werden des Christentums nachzeichnet, einschließlich vorübergehender Brüche wie der Reformation und deren Rekuperation, gelangt er zu den aktuellen, mittlerweile post- und quasi-religiösen Wendungen des ungelebten Lebensüberschusses. Wichtige Stationen sind hier die Schwarze Romantik des 18. und 19. Jahrhunderts, dann der Lebens- und Todeskult der Nazis und heute die »modernen Massenvitalismen« des Sports, der samstägligen Totalverausgabung im »Club« und die weniger befreite als vielmehr liberalisierte Sexualität. Deshalb diagnostiziert er noch 1983 ein historisches »Überflüssigwerden« der Religion (ebd. 523): ein Urteil, das der Fundamentalismus mittlerweile blutig korrigiert hat. Zugleich kann er den Fundamentalismus selbst nur als Ausdruck innermonotheistischer Konkurrenzen fassen und verkennt damit dessen entscheidendes Moment: seine Reflexivität auf die globale Hegemonie des Liberalismus und seine Funktion im imperialen Druckausgleich (vgl. Sloterdijk 2007).

Soll zynische Vernunft kritische Kategorie bleiben, ist stattdessen auszubauen, was Sloterdijk in seiner Beschreibung der Komplizenschaft zwischen

der illusionslos-aggressiven Jagd nach dem individuellen Genuss und Phänomen wie dem »Totenvitalismus« der SS schon anspricht (Sloterdijk 1983: 524). Von dort ist zu fragen, was davon wie in den imperialen Druckausgleich eingeht, der sich ja ebenfalls auf eine militärische Konfrontation zuspitzt und dazu Religion und Religiosität ebenso mobilisiert wie Atheismus und Irreligiosität. Es ist zugleich der trotz seiner Globalität weiße Charakter des Empire in den Blick zu nehmen, in dessen Folge das »lebensunwerte Leben« zwar nicht allein, doch hart gerechnet meist im schwarzen Leben identifiziert und zur Not ausgelöscht wird. Die Disproportionalität zwischen den weißen und den farbigen Bürger/innen des Empire ist dann auch als Disproportionalität im Doppel von Liberalismus und Fundamentalismus anzuerkennen – eine Bestimmung, die wiederum auf das Denken Fanons zurückverweist. Mit einem Wort: Sloterdijks Problemstellung, eine Ideologie- und deshalb auch Religionskritik zu formulieren, die der zynischen Vernunft nicht nur standhält, sondern sie auch zu treffen vermag, wäre unter ungleich komplizierteren Verhältnissen wiederaufzunehmen. Dies umso mehr, als sich die zynische Vernunft im Doppel von Liberalismus und Fundamentalismus zwar aufgespalten hat, als solche aber aktuell mit ihrer Krise konfrontiert wird. Wir sind damit dem gesuchten Begriff der Krise selbst ein Stück näher gekommen und zugleich erneut daran erinnert, dass die Kritik der Religion die »Voraussetzung« aller Kritik und als solche eine Glaubensfrage bleibt.

Vorbehalt: Die Zweideutigkeit Sloterdijks liegt natürlich nicht in seinem systematischen Bezug auf Nietzsche, Heidegger und Foucault. Sie bezieht sich deswegen auch nicht auf seine ganz zu Unrecht berüchtigte Elmauer Rede aus dem Jahr 1999: der Wirbel um den »Menschenpark« geht, was auch detektivisch zu belegen wäre, auf eine Intrige aus dem Umfeld Habermas' zurück, die einer Lektüre des tatsächlichen Gesagten an keiner Stelle standhält (vgl. http://www.diezeit.de/1999/38/199938/sloterdijk3_xml). Zweideutig, weil der Rekupe-ration verfallen und sie aktiv betreibend ist Sloterdijks Denken vielmehr, weil es auf eine im Kern liberale Indienstnahme Nietzsches, Heideggers und Foucaults zielt. Dabei schreibt Sloterdijk an sich ernsthaft zu bedenkende nietzscheanische und foucaultianische Einsichten in das geläufige Gerede vom »Totalitarismus« ein – systematisch nachzulesen vor allem in *Zorn und Zeit* (2006) und in obsessiver Streuung in *Du musst dein Leben ändern* (2009a, vgl. an nicht weniger als den folgenden Stellen: 240, 251, 281, 290, 303f., 333ff., 380, 409, 416f., 471ff., 478, 507f., 540, 561, 581, 591, 599, 603ff., 639ff., 668, 670, 694ff., 674ff., 704.). Leider ist er sich nicht einmal zu schade, sich dazu auch auf die billigste und zugleich typische Wendung aller ex-linken Diskurse zu berufen: den Verweis auf die faktische Niederlage des sozialen Antagonismus im letz-

ten Drittel des 20. Jahrhunderts. Dieser Trick funktioniert allerdings auch bei ihm nur dann, wenn die Niederlage von einer ontischen in eine ontologische verkehrt wird. Mit seinem jüngsten Vorschlag, den steuerbasierten Sozialstaat durch eine in freiwilliger Wohltätigkeit der Besitzenden gründende »Revolution der gebenden Hand« zu ersetzen, ist er zuletzt schlicht infam und also selbst zynisch geworden (Sloterdijk 2009b). In seiner Antwort auf Axel Honneths Kritik in DIE ZEIT 40/2009 hat er dann zwar in Sachen Temperament punkten können, doch hat er dabei die eigene Infamie und den eigenen Zynismus nur noch einmal unterstrichen (vgl. Sloterdijk, Ach, Professor!, FAZ 224/2009). Denn sein Vorschlag einer Ersetzung des Steuerstaats durch ein im Ertrag gleichwertiges, wenn nicht höheres Spendenwesen der Besitzenden lässt die klassenherrschaftliche Verfügung der Besitzenden über den gesellschaftlichen Reichtum nicht nur unangetastet, sondern veredelt das Faktum der Ausbeutung im Glorienschein einer Ethik der Gabe. Wäre es da nicht konsequent, die »Revolution der gebenden Hand« nicht bloß auf die Steuer, sondern gleich auf den Arbeitslohn auszurichten?

Unter diesem Vorbehalt bleibt dennoch festzuhalten, dass in seinem Denken vieles von dem, was im Folgenden den Begriff der transnihilistischen Reformation füllen wird, eine ganz außerordentliche Plastizität gewinnt, wenn auch nicht nur um den Preis liberaler Einhegung, sondern auch um den einer ebenso außerordentlichen Geschwätzigkeit. Sei's drum, man wird sich zu helfen – und zu bedienen wissen: Ich selbst tue das, indem ich seine Begriffe der »Vertikalspannung« und der »Sezession« wie den der zynischen Vernunft für meine Zwecke entwende.

Erste strategische Zwischenbemerkung von unmittelbar aktivistischem Gebrauchswert

Der diffusen Anziehungskraft zynischer Vernunft setzt Alain Badiou eine ethische Reflexion entgegen, in der es in Anlehnung an die Alltagsprache um das Gewinnen bzw. Setzen eines »realen Punktes« geht. Dieser heißt so, weil er dem freien Floating des Zynisch-Werdens eine Grenze je an einem Unbedingten setzt, das selbst aber offensichtlich von ganz gewöhnlichem, allseits geteilten und insofern geradezu banalem Charakter ist (Badiou 2008: 23f., 39f., 43ff., 47-75). Als der je »eigene Punkt« eines je einzelnen Wahrseins qua existieren kann dieses Unbedingte wiederum ganz alltäglich zum Anhalt eines Denkens und Handelns werden, »von dem man sagt, dass man an ihm, gegen das Gesetz der Welt, um jeden Preis festhalten wird«. Dabei unterstreicht Badiou eingangs einer Liste von acht solchen Punkten ausdrücklich deren ganz offensichtlich unsystematischen, auch unvollständigen Charakter: »Welcher Punkt? Egal, wenn er nur formal aus der Partikularität des Dienstes herausfällt und universal die Disziplin einer Wahrheit vertritt.« (ebd. 46) Wenn ich im Folgenden diese Liste rekapituliere, dann auch, um ihre nahezu zufällige Zusammensetzung, folglich die Vielzahl ähnlicher, ungenannter Punkte – und zugleich deren zwingende innere Hierarchie darzulegen:

a) Ein erster Punkt liegt in der simplen Feststellung, dass »alle Arbeiter von hier sind«, folglich als untereinander gleich angesehen werden müssen, »und zwar insbesondere die Arbeiter ausländischer Herkunft«. Im Vorgriff auf die ad der 13. These entfaltet Methode der Wiederholung sei Badiou's Hinweis vermerkt, dass und wie eine solche Annahme, wenn sie das Alltags-handeln eines beliebigen Individuums tatsächlich zu orientieren beginnt, »die Geste von Marx selber wiederholt: Die Arbeiter, die nichts haben, die als die gefährliche Klasse gelten, ich werde sie ehren und aktiv an ihrer Organisation teilnehmen.« Den Begriff des Arbeiters verwendet Badiou dabei übrigens nicht mehr klassistisch, sondern versteht ihn »als generischen Namen all dessen, was sich in organisierter Form der vom Finanzkapital und seinen Dienern errichteten Hegemonie entziehen kann« (ebd. 47; zur Rolle des Finanzkapitals im *Empire* vgl. Negris Ausführungen in *Goodbye Mr. Socialism*, hier ad der 23. These und im 4. Zusatz. Ich verweise darauf, weil im Begriff des Finanzkapitals auch die Scheidlinie zwischen linker und rechter Globalisierungskritik verläuft).

b) Angesichts der spektakulären Indienstnahme der Kultur zielt der zweite Punkt auf die »Überlegenheit der Kunst als Schöpfung« vor der »Kultur als

Konsum«: – »es gibt reichlich Gelegenheit, auf der Gültigkeit und Triftigkeit dieses Punkts zu bestehen«.

c) Ein dritter Punkt verweist auf die Überlegenheit der Wissenschaft vor ihrer Funktionalisierung in der Technik und macht dieses Urteil an der schlichten Wahrheit fest, dass »die Wissenschaft in ihrem Wesen unentgeltlich ist«.

d) Ein vierter Punkt kann »Punkt Rimbaud« genannt werden, weil er an dessen berühmten Vers anschließt, nach dem »die Liebe, man weiß es, neu erfunden werden muss« (Rimbaud 1970: 37). Heute gilt allerdings zugleich, dass die Liebe »auch ganz einfach verteidigt werden muss«: nach rechts hin, wo sie nach wie vor dem Vertrag untergeordnet werden soll, nach links hin, wenn sie dort auf »Variationen über das Thema Sexualität reduziert« wird.

e) Ein fünfter Punkt kann »Punkt Hippokrates« genannt werden und hält fest, dass jeder Kranke von dem Arzt, den er um Hilfe bittet, nach dessen bestem Wissen und mit allen ihm gegebenen Mitteln behandelt werden muss. Dieser Punkt interveniert einerseits in alltägliche soziale Auseinandersetzungen, in die heute jede/r geraten kann, die eine Krankenkassenkarte besitzt: den Umstand, dass illegalisierte Migrant/innen sich auf illegale Weise medizinischen Beistand sichern müssen und dazu auch auf die Hilfe ihrer weißen Nachbarn angewiesen sind. Seine ärztliche Befolgung setzt andererseits ein Beispiel für ein Wahrsein qua existieren, das unter Mediziner/innen überraschend weitverbreitet ist und zugleich nicht nur für Mediziner/innen vorbildhaft ist.

f) Ein sechster, vom vorangehenden scheinbar weit abliegender Punkt ist geeignet, die herrschenden Krisendiskurse und eine Vielzahl »linker« Konfusionen unmittelbar zum Schweigen zu bringen, sofern er darauf besteht, dass »jedweder Vorgang, der sich berechtigterweise als Fragment einer Emanzipationspolitik präsentiert, grundsätzlich als jedem Wirtschaftlichkeitszwang übergeordnet gelten muss.« Punkt.

g) Ein siebter Punkt umreißt eine alltäglich neu einzuübende Askese, wenn er apodiktisch festhält: »Eine Zeitung, die reichen Managern gehört, sollte von jemandem, der weder Manager noch reich ist, nicht gelesen werden.« Man muss diesen Punkt nicht systematisch befolgen, sollte sich aber immer der Wahrheit bewusst sein, die er ausspricht.

h) Der achte Punkt scheint wiederum eine allseits unbestrittene Banalität zu wiederholen, trägt in sich jedoch eine Sprengkraft, die geeignet ist, die herrschenden Weltverhältnisse im Ganzen herauszufordern. Er lautet schlicht: »Es gibt eine einzige Welt.« (Badiou 2008: 56, im Zusammenhang 47-56) Sich diesen Punkt wirklich klarzumachen und aus ihm alle Konsequenzen zu ziehen heißt, ihn als ein Performativ zu verstehen, d.h. als einen Satz nach der Art: »Achtung, da kommt ein Auto!« Ein Performativ ist ein Sprechakt, in

dem es nicht um die richtige oder falsche Feststellung von Begebenheiten geht, sondern darum, aus ihr unmittelbar einen praktischen Schluss zu ziehen. So verstanden, schließt der den achten Punkt der Liste Badiou formulierende Satz »Es gibt eine einzige Welt« alle anderen Punkte in ihrem Gemeinsamen zusammen.

Dieses Gemeinsame lässt sich im Blick auf die diffuse Macht der zynischen Vernunft wie folgt umreißen:

»1.) Die ›Welt‹ des entfesselten Kapitalismus und der reichen Demokratien ist eine falsche Welt. Weil sie nur die Einheit der Produkte und der monetären Zeichen anerkennt, verbannt sie den Großteil der Menschen in eine entwertete ›andere‹ Welt, die sie mit Mauern und Kriegen von sich fernhält. In diesem Sinn gibt es heute keine Welt.

2.) Zu behaupten, ›Es gibt eine einzige Welt‹ ist also ein Aktionsprinzip, ein politischer Imperativ. Dieses Prinzip ist auch das der Gleichheit der Existenzen an jedem Ort dieser einzigen Welt.

3.) Das Prinzip der Existenz einer einzigen Welt widerspricht nicht dem unendlichen Spiel der Identitäten und der Differenzen. Aber wenn es ein Axiom des kollektiven Handelns wird, führt es dazu, dass die Identitäten ihre negative Dimension (die Opposition zu den anderen) ihrer affirmativen (der Entwicklung des Selben) unterordnen.

4.) Was die Existenz von Tausenden von Ausländern in unseren Ländern betrifft, so gibt es drei Ziele: sich der verfolgenden Integration widersetzen; die kommunitäre Abschließung und die von ihr getragenen nihilistischen Tendenzen begrenzen; die universalen Virtualitäten der Identitäten entwickeln.« Badiou schließt: »Die konkrete Artikulation dieser drei Ziele definiert, was in der Politik heute am wichtigsten ist.« (ebd. 73)

Den Witz der Liste der acht Punkte kann ein kleines Zahlenspiel verdeutlichen, mit dem ich einer Anregung Žižeks folge (vgl. 3. Zwischenbemerkung). Hält man nämlich fest, dass der achte Punkt tatsächlich das Gemeinsame aller anderen Punkte ausspricht, kann deren Folge in der Formel »7 + 1« gefasst werden. Diese Formel bringt dann, was entscheidend ist, eine zwingende strategische Hierarchie auf ihren eigenen Punkt: den nämlich, über den hinweg einzelne ethische Handlungen und einzelne soziale Auseinandersetzungen je eigenen Sinnes und Rechts im vollen Sinn des Worts politisiert werden. Das berührt, wie in allen hier folgenden Zwischenbemerkungen weiter auszuführen sein wird, das zentrale Problem der Neuen Linken und der Neuen Sozialen Bewegungen. Dieses liegt zum einen in der frühen Entdeckung, dass jede ethische Handlung und jede soziale Auseinandersetzung und deshalb auch und sogar vor allem anderen das sog. Private »irgendwie politisch« sind. Es liegt zum anderen in der erst später hinzugetretenen Entdeckung, dass es zu-

letzt dennoch unumgänglich ist, darin das eine strategische Moment zu bestimmen, das die Alte Linke und die Alte Soziale Bewegung im »Hauptwiderspruch« gesucht hat. Um diesen zugegebenermaßen etwas diffusen Punkt vorab zu markieren, sei schon jetzt darauf verwiesen,

- dass die 2. Zwischenbemerkung in der Formel »2 + 1« zu fassen sein wird, weil sie zwischen den Epochen der Alten Sozialen Bewegung der Arbeiter/innen, der Neuen Sozialen Bewegungen der minderheitlichen Kämpfe und der globalisierungskritischen »Bewegung der Bewegungen« eine ähnlich zwingende strategische Hierarchisierung herstellt,
- dass in der 3. Zwischenbemerkung der Acht-Punkte-Liste Badiou im Prinzip vergleichbare »Listen« Hardt/Negris, Derridas und Žižeks diskutiert werden, die dann in den Formeln »2 + 1« (Hardt/Negri), »9 + 1« (Derrida) bzw. »3 + 1« (Žižek) gefasst werden,
- dass die »Abschließend-öffnende Zwischenbemerkung« der Formel »4 + 1« folgt, indem sie zwischen den in den acht Punkten Badiou bereits implizit angesprochenen Wahrheitsprozessen der Kunst, der Wissenschaft, der Liebe und der Politik einerseits und der Philosophie andererseits zwar kein hierarchisches, doch ein Verhältnis der epochalen Artikulation herstellt.

In der Bestimmung ihres je in der Ziffer »1« gefassten Punktes der zwingenden strategischen Hierarchie bilanzieren die vier Zwischenbemerkungen den unmittelbar aktivistischen Gebrauchswert der ganzen Untersuchung. Es ist deshalb selbst wieder Ausdruck einer zwingenden strategischen Hierarchie, dass ich dabei mit der hier aufgewiesenen Möglichkeit eines jeden und einer jeden Einzelnen beginne, sich der alltagspraktischen Überzeugungsmacht der zynischen Vernunft jederzeit und an jedem Ort entziehen zu können. Eine wiederum für jede/n Einzelne/n jederzeit handlungsrelevante Variation der acht Punkte Badiou findet sich übrigens nicht zufällig in der nach den riots in den Pariser Banlieus 2009 verbreiteten Erklärung der postmaoistischen *L'Organisation politique*, zu deren Militanten Badiou selbst gehört. In der heißt es wiederum ganz simpel, d.h. unmittelbar alltagspraktisch und derart praktisch vernünftig: »Man darf die Jugendlichen vor der Polizei nicht allein lassen. Man muss sich erheben gegen die Weise, in der sie von der Polizei behandelt werden. Die Eltern müssen an ihrer Seite stehen.« (*L'Organisation politique on France*, www.long-sunday.net)

Ad 12. Aleatorischer Materialismus. Zweite methodische Entscheidung

Das Denken der wirklichen Bewegung ist aleatorischer Materialismus, der so heißt, weil er die Befreiung des subjektiven Faktors einem Prozess ohne Subjekt anvertraut, also einem Würfelspiel (aléa: frz. Risiko, Wagnis, Zufall; aléatoire: auf dem Zufall beruhend, riskant; von lat. alea: Würfel, Würfelspiel).

Der Verweis auf die nicht mehr ganz so Neue Linke und die gleichfalls gealterten Neuen Sozialen Bewegungen führt zunächst auf die antagonistischen Prozesse der 1950er-1980er Jahre und das ihnen zugehörige Denken zurück. Dessen epochale Besonderheit lag auch darin, dass der aleatorische Materialismus darin von einer eher randständigen und abgedrängten zur reifsten und wichtigsten Strömung im Denken des Kommunismus wurde. Daraus ergibt sich dann aber die zweite hier leitende methodische Entscheidung: den Begriff der Krise des Empire aus einer Problematisierung des aleatorischen Materialismus zu gewinnen. Ihr widmen sich die folgenden sieben Thesen (12-18), die deshalb auch im engeren Sinn philosophischen Charakters sind. Der Name aleatorischer Materialismus selbst geht, wie schon ad These 3 vermerkt, auf Althusser und Negri zurück.

Begriffsklärung: Sieht Althusser noch 1968 in der marxistischen Theorie und damit im dialektischen Materialismus eine in sich selbstgenügsame »Revolution ohne Vorläufer in der Geschichte der menschlichen Erkenntnis«, ist ihm 1986 alle Dialektik nur noch »ein Gräuel« (vgl. Althusser 1968: 207 bzw. 1994a: 582). Sein eigenes Denken rechnet er deshalb jetzt auch ganz ausdrücklich nicht mehr dem dialektischen, sondern einem aleatorischen Materialismus zu. Darunter versteht er ein Denken, für das die Geschichte nach der Zersetzung jeder Vorstellung einer sie in letzter Instanz prägenden Determinante und folglich eines summum ens, eines höchsten Seienden bzw. Wesens, zum »Prozess ohne Subjekt« und damit ohne ersten Grund und letztes Ziel geworden ist (Althusser 1995: 9ff.). Diese Geschichte ist ihm deshalb aber noch immer bzw. jetzt überhaupt erst im vollen Sinn des Wortes eine solche der sozialen Kämpfe. Von diesen sagt er, dass sie notwendig ideologische Kämpfe sind, also Kämpfe um Wahrheiten, die nie ganz von der Ideologie zu scheiden sind.

Mit dieser radikalen Umwertung des Materialismus verbindet Althusser dann aber auch eine Neubestimmung der Philosophie. Diese bleibt für ihn zwar der

entscheidende »Kampfplatz« der Wahrheiten und artikuliert deshalb nach wie vor den Klassenkampf in der Theorie. Doch stehen sich Materialismus und Idealismus jetzt nicht mehr frontal gegenüber, sondern bilden ein »Paar«, in dem die meisten Materialismen bloß »umgekehrte« Idealismen sind. Die Schlacht um die Wahrheiten wird dann aber in jeder einzelnen Philosophie geführt, nicht mehr als Widerspruch zweier »Blöcke«, sondern als unregelmäßiges Widerspiel sich gegebenenfalls mehrfach kreuzender »Tendenzen« (vgl. thematisch zunächst Althusser 1974 und später im Gegenzug 1994b: 49ff.). Der aleatorische Materialismus ist deshalb auch keine von anderen Philosophien getrennte Philosophie, sondern eine »Strömung«, die das philosophische Feld immer neu durchquert und verschiebt. Althusser markiert diesen aleatorischen Materialismus durch zwei Reihen von Eigennamen. In der ersten Reihe springt sofort deren willkürliche Zusammensetzung ins Auge – und das Fehlen des Namens von Marx: »die Hindus, die Chinesen (der Zen) und Machiavelli, Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Cavallès, Canguilhem, Vuillemin, Heidegger, Derrida, Deleuze etc.« In der zweiten Reihe wird Marx dann allerdings genau in der Mitte einer deutlich verkürzten und strenger komponierten Namensnennung platziert. In der gehen ihm Epikur und Spinoza voraus, während ihm Nietzsche und Heidegger nachfolgen (vgl. Althusser 1994a: 582 bzw. 49ff.).

Dieselben Namen nennen Hardt/Negri in *Die Arbeit des Dionysos* (1997) und markieren mit ihnen ebenfalls eine »Gegenströmung« im bzw. zum »westlichen Denken«. Wie Althusser suchen sie darin die Lösung eines Paradoxes, das schon »im Marxschen Denken durchgängig anzutreffen ist: das Paradox, die Befreiung der revolutionären Subjektivität einem ›Prozess ohne Subjekt‹ anzuvertrauen« (Hardt/Negri 1997: 17 bzw. 23). Deshalb bilden auch sie zwei Reihen von Eigennamen, wobei die erste »von Machiavelli über Spinoza zu Marx« und die zweite von »Nietzsche und Heidegger bis zu Foucault und Deleuze« führt. Deren Fluchtpunkt bestimmen die ausdrücklich auf Heidegger zurückverweisenden Begriffe der Zeit und der Zeitlichkeit. Natürlich wissen Hardt/Negri so gut wie Althusser, dass man zu Nietzsche und Heidegger von links nur ein prekäres Verhältnis haben kann: eines, das schon durch die de-konstruierenden Lektüren Foucaults, Deleuzes und Derridas vermittelt ist. Doch geht es ihnen »nicht um philologische Bezüge, sondern um die Vergewisserung eines widerständigen Terrains der Kritik und der Konstitution« für eine zugleich ethisch, politisch und philosophisch zu praktizierende und in diesem Sinn »materialistische Staatskritik in der Postmoderne«, also um eine Kritik des Empire (ebd. 22f.). Der Zusammenhang von Ethik, Politik und Philosophie verweist dann natürlich auf das ad der 3. These eingeführte und ad der 6. These im Marxschen Begriff des »Knotenpunkts« verdeutlichte Problem von Universalgeschichte und Geschichtsphilosophie zurück: das Problem der geschichtssphi-

losophischen Bestimmung einer solchen Universalgeschichte aus der Kontingenz allen Werdens und der Verpflichtung einer solchen Geschichtsphilosophie auf Ethik und Politik. Es ist diese Wendung, die den bloß philologischen Bezug hinter der Kritik und der Konstitution zurücktreten lässt. Dabei ist die Kritik stets durch einen negativen und einen affirmativen Aspekt bestimmt: Sie ist einerseits die »Negation des Seienden« in seiner »Staats-Form« und andererseits, als im Antagonismus zur »Staats-Form« hervortretende Alternative, die »Affirmation dessen, was entsteht«. Unter Konstitution wiederum verstehen Hardt/Negri »die Produktion einer alternativen Gesellschaftlichkeit« in der Immanenz des Empire, die gerade deshalb zum Medium der »konstituierenden Macht« kommunistischer Bewegung werden kann, d.h. zum Medium ihrer Transzendenz über das Empire hinaus. Sie ist deshalb auch der umfassende Sach-Verhalt der politischen Ontologie des aleatorischen Materialismus (ebd. 8). Kann der im Verweis auf Nietzsche und Heidegger auch als »dionysischer Materialismus« bezeichnet werden, so artikuliert sich die Unmöglichkeit seiner definitiven Trennung von Idealismus und Ideologie im noch zu erläuternden Begriff der »atheistischen Religion«. Das nötigt den Gang der Untersuchung zunächst zur Klärung grundsätzlicher methodischer Fragen (Thesen 13-15).

Ad 13. Fragen der Methode I: Wiederholung und Entwendung

Weil zur wirklichen Bewegung immer wieder Aufbruch und Abbruch gehören, als die ihr eigenen Krisen, muss sie immer wieder neu beginnen. Deshalb sind Wiederholung und Entwendung ihre wesentlichen Methoden, ihre Geschichtlichkeit selbst.

Wie mehrfach schon angemerkt, gehört zu einer kritisch-systematischen Durcharbeitung des aleatorischen Materialismus die unverstellte Anerkennung des Umstands, dass die von ihm artikulierte kommunistische Bewegung rekuperiert und so zur Quelle des imperialen Liberalismus werden konnte (vgl. ad These 8). Natürlich hängt das nicht allein am aleatorischen Materialismus als einem Ensemble von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken und darin einem Spiel des Wahren und Falschen. Doch gilt es, und das ist der hier verfolgte Einsatz, auch in ihm ein Ungenügen aufzuspüren und namhaft zu machen, mit dem er zu diesem Scheitern das Seine beitrug. Darin liegt: Das hier gesuchte Ungenügen im aleatorischen Materialismus ist selbst ein Moment der Krise und seine Behebung wird deshalb auch ein Moment ihrer Überwindung sein. Zu zeigen bleibt, wie wichtig und wesentlich dieses Moment war, ist und sein wird.

Begriffsklärung: An dieser Stelle greife ich methodisch noch einmal auf Heidegger zurück (vgl. ad These 3), der sein eigenes Unternehmen ja als »Destruktion der Metaphysik« bezeichnet und darin ein Verfahren begründet hat, das Derrida u.a. später, begrifflich etwas glücklicher, in »Dekonstruktion« umbenannt haben. Damit sollte, was leider auch nicht überall verstanden wurde, verdeutlicht werden, dass es dabei zwar immer auch, doch eben nicht nur um ein Verfahren der destruirenden Verneinung, sondern letzten Endes um eine konstruktive Bejahung dessen geht, was – ich verwende ab jetzt die folgende Schreibweise – der De-Konstruktion ausgesetzt wird. Dieses an sich ja überraschende, von Heidegger deshalb immer wieder unterstrichene »positive« Verhältnis der De-Konstruktion zur zu de-konstruierenden Sache selbst gewinnt seine nähere Bestimmung natürlich aus dem Umstand, dass es dabei um die ganze Geschichte der europäischen Philosophie in ihren idealistischen und materialistischen Fassungen gehen soll. Diese wird dabei als der historisch einzigartige Versuch des Denkens verstanden, in der ausdrücklichen Frage nach

dem Sein als solchem einen vernünftigen, d.h. nicht mehr mythischen und deshalb auch nicht mehr theologischen Begriff der Welt im Ganzen und unseres Seins in der Welt zu gewinnen. Das negierende Moment der De-Konstruktion trifft deshalb nicht die von der Philosophie aufgeworfene Seinsfrage, sondern die Weisen, in denen sie gestellt wurde – und die auf sie erteilten Antworten. Mit diesen stets auf ein höchstes Seiendes führenden Antworten wurde die Philosophie Meta-Physik, d.h. Onto-theologie. Die De-Konstruktion von Meta-Physik und Onto-theologie zielt deshalb nicht auf die Verabschiedung oder gar endgültige Erledigung der Seinsfrage. Sie zielt vielmehr im besten aufklärerischen Sinn nur erst auf die »Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte«, folglich auf die »Auflockerung der verhärteten Tradition« und auf die »Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen«. Dabei geht es um die Freilegung der »ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden«. Das Verhältnis des negierenden und des positiven Moments der De-Konstruktion wird dann in einer Wendung konkretisiert, die den Akzent von der Geschichte auf die Gegenwart verschiebt: »Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das ›Heute‹.« (Heidegger: 1984: 22f.)

Anfang und Ende der De-Konstruktion – Freilegung der Erfahrungen, die Meta-Physik allererst in Gang setzten, Kritik ihrer heutigen Verfassung – fließen dann in der programmatischen Bestimmung zusammen, nach der die De-Konstruktion gegenwartskritische »Wiederholung der Seinsfrage« zu sein hat. Zu deren vollem Verständnis gehören schließlich die zwei folgenden Grundannahmen:

a) Die von der De-Konstruktion ab-zu-bauende »Verdeckung« bzw. das »Vergessen« der die Metaphysik eröffnenden »ursprünglichen Erfahrungen« ereignete sich schon im Beginn aller Metaphysik, war also von Anfang an, d.h. bereits im allerersten Vollzug dieser Erfahrungen im Spiel. Das aber heißt: diese Erfahrungen müssen in sich so beschaffen sein, dass sie selbst ihre augenblickliche Verdeckung provozierten, und das so entschieden, dass sie noch die ganze folgende Geschichte des Denkens durchherrschten. Es ist dieses Moment, in dem sich die Wiederholung des Anfangs von der konservativen Utopie einer »Wiederkehr des Ursprungs« unterscheidet.

b) Ist dies so, dann behebt die auf das Heute gerichtete »Wiederholung« aber nicht einfach einen theoretischen Irrtum, auch nicht, begrifflich anspruchsvoller gefasst, einen Irrtum des Denkens. Stattdessen entwirft sie nicht weniger als eine Ethik des Denkens. Diese Ethik des Denkens liegt in der Bereitschaft, sich einer verstörenden Erfahrung auszusetzen und diese Verstörung dann kritisch gegen das Heute zu wenden. Die Erfahrung selbst fasst Heidegger in den beiden »Grundbefindlichkeiten« des Daseins, der Angst als der Erfahrung

der Deckungslosigkeit allen Existierens und der Achtung als der Erfahrung unbedingter Verpflichtung auf die je eigene Verantwortung. In ihrer zwingenden Verbindung markieren die Grundbefindlichkeiten der Angst und der Achtung eine allerdings verstörende Radikalisierung der Rede Kants vom »bestirnten Himmel über mir« und dem »moralischen Gesetz in mir« (Kant 1961: 253; vgl. hier den Zusatz 1.1).

Die Verbindung zwischen dem Unternehmen einer kritisch-systematischen Durcharbeitung der Geschichte der Metaphysik und dem hier anstehenden Unternehmen einer kritisch-systematischen Durcharbeitung des aleatorischen Materialismus ergibt sich dann aus dem Umstand, dass dieser selbst schon auf eine solche Verbindung zielt bzw. einer solchen Verbindung entspringt. Dem entspricht weiter, dass er sich seinerseits nicht einfach in negierender Weise auf den ihm vorausgehenden Materialismus bezieht. Vielmehr versucht der aleatorische Materialismus einzulösen, was dieser nie zureichend zu leisten vermochte.

Nahezu wörtlich formulieren das die Situationist/innen. Von denen habe ich in der Abschweifung zur 8. These schon berichtet, dass und wie sie vom Scheitern des politischen, künstlerischen und philosophischen »Radikalismus« nicht auf einen Verzicht auf Radikalität, sondern auf die Notwendigkeit einer »Wiederaufnahme des Radikalismus« schlossen: im Ansatz wie Heidegger also auf den Versuch der Wiederholung eines bereits verspielten, doch im Heute und gegen dieses Heute neu und anders auszuspielenden Anfangs. Maßgebliches Verfahren der Wiederaufnahme bzw. Wiederholung sollte die »Entwendung« (frz. *détournement*) sein. Von der sagt Debord gegen Ende seines Buchs *Gesellschaft des Spektakels* (1996) – und ich zögere gerade deshalb nicht, ihn länger zu zitieren: »Die Entwendung ist das Gegenteil des Zitats, der theoretischen Autorität, die stets bereits deswegen verfälscht ist, weil sie Zitat geworden ist; weil sie zu einem aus seinem Zusammenhang, aus seiner Bewegung und schließlich aus seiner Epoche als globalem Bezugsrahmen und aus der bestimmten Option, die es innerhalb dieses Bezugsrahmens war – sei diese richtig oder irrig erkannt –, gerissenen Fragment geworden ist. Die Entwendung ist die flüssige Sprache der Antiideologie. Sie erscheint in der Kommunikation, die weiß, dass sie nicht beanspruchen kann, irgendeine Garantie in sich selbst und endgültig zu besitzen. Sie ist, im höchsten Grad, die Sprache, die kein früherer und überkritischer Bezugspunkt bestätigen kann. Ihre eigene Kohärenz, in ihr selbst und mit den praktikablen Tatsachen, kann im Gegenteil den früheren Wahrheitskern, den sie wiederbringt, bestätigen. Die Entwendung hat ihre Sache auf nichts gestellt, was außerhalb ihrer eigenen Wahrheit als gegenwärtiger Kritik liegt.« (ebd. 175f.)

Auch den Situationist/innen ging es dabei um eine Ethik des Denkens im weitesten Sinn des Begriffs, wobei Debord an dieser Stelle lieber von einem »Stil« des Denkens sprach. Zugleich setzten sie in einem zuletzt ganz handgreiflichen Sinn auf eine Verallgemeinerung der Entwendung und der ihr eingeschriebenen Deckungslosigkeit des Anfangens und Anfangen-Könnens in den Lebensweisen aller, in der gemeinsamen »Konstruktion von Situationen«. Nicht zufällig kann die Geschichte der *Situationistischen Internationale* selbst, mit ihren hochtrabend betitelten »Weltkonferenzen« und »Instituten«, aber auch ihren skandalumwitterten, hart umkämpften Ausschlüssen und Brüchen und dem anmaßenden Duktus ihres Diskurses als eine hochgradig stilisierte Wiederholung und Entwendung der Ersten Internationale und gerade deshalb als eine echte Erfindung verstanden werden, als ein noch im bewussten Entwurf und Vollzug unvorhersehbares Neues (vgl. Ohrt 1990).

Abschweifung 1: Was aber unterscheidet die Entwendung vom bloßen Plagiat, von der freien Montage beliebiger Fragmente, die die Situationist/innen an den künstlerischen Avantgarden des frühen 20. Jahrhunderts zu Recht kritisierten? Dies: dass die Entwendung die wirkliche Wiederaufnahme des früheren Radikalismus sein und dessen »Wahrheitskern« tatsächlich wiederbringen, in der ihm eigenen Kohärenz sogar ausdrücklich bestätigen sollte, so wie die De-Konstruktion bei Heidegger die wirkliche Wiederholung der Seinsfrage, der tatsächliche Rückgang auf die schon der ersten Seinsfrage vorausgehenden »ursprünglichen Erfahrungen« sein sollte. Und: dass die Entwendung »ihre eigene Wahrheit als gegenwärtige Kritik« wirklich bewähren sollte, ganz so, wie die De-Konstruktion tatsächlich bei Heidegger gezielt das Heute treffen sollte – ohne vorab angeben zu können, was »wirklich« und »tatsächlich« heißen kann und wird.

So verstanden bezeichnen Wiederholung und Entwendung auch das Verfahren der hier versuchten Problematisierung des aleatorischen Materialismus, in der jetzt auf Marx, Nietzsche, Heidegger, Bataille und Lukács zurückgegangen wird. Der historische Exkurs ist unumgänglich, um die zwischen ihnen verspielte Möglichkeit wieder aufzunehmen, d.h. um sie noch einmal und anders auszuspielen. Das Heute zu treffen, meint in all dem immer und zuerst: die gegenwärtige Krise zu denken, ihren Begriff zu finden.

Abschweifung 2: Zu den im Grunde nur durch Entscheidungen zu lösenden Problemen jeder Heidegger-Lektüre gehört nun allerdings, dass der Autor selbst die alles entscheidende Differenz zwischen einer Wiederholung des Anfangs und einer Wiederkehr des Ursprungs nie sicher zu handhaben verstand. So ent-

wirft Heidegger die De-Konstruktion der Geschichte der Metaphysik schon in ihrer hier kurz erinnerten Definition in *Sein und Zeit* und dann auch in ihren ersten Zügen, d.h. von der mehrjährigen Auseinandersetzung v.a. mit Kant und bis zu den frühen Vorlesungen zu Nietzsche, als ein Verfahren, in dem dem »positiven« Moment der De-Konstruktion deutlich die Führung zukommt. Das gilt sogar und besonders für die erste Auseinandersetzung mit Descartes. Dem wird deshalb nicht die Erhebung der Subjektivität zum ersten Medium der Philosophie zum Vorwurf gemacht, sondern in geradezu umgekehrter Hinsicht sein intellektualistisch verkürzter und deshalb verdinglichter Subjektbegriff. Dem entspricht weiter, dass Heidegger sich zunächst ausdrücklich zum Ziel setzt, den von Descartes eher übersprungenen Begriff von Subjektivität im Begriff des faktisch existierenden Daseins überhaupt erst einzuholen: »Sollte das ›cogito sum‹ als Ausgang der existenzialen Analyse des Daseins dienen, dann bedarf es nicht nur der Umkehrung, sondern einer neuen ontologisch-phänomenalen Bewährung seines Gehalts. Die erste Aussage ist dann ›sum‹ und zwar in dem Sinne: ich-bin-in-einer-Welt. Als so Seiendes* ›bin ich‹ in der Seinsmöglichkeit zu verschiedenen Verhaltungen (cogitationes) als Weisen des Seins bei innerweltlichem Seienden.« (Heidegger 1984: 211; ausführlicher 46)

Gleichsinnig verfährt Heidegger mit Kant, dem gerade nicht vorgeworfen wird, die Philosophie der Subjektivität auf eine Philosophie der praktischen Vernunft und diese auf eine Auslegung des »Gefühls« der Achtung zugespitzt zu haben. Vielmehr wirft Heidegger ihm »lediglich« vor, die Voraussetzungen für diese in der Sache sogar zwingende Zuspitzung nicht offengelegt bzw. gar nicht erst eingeholt zu haben (Heidegger 1998 bzw. 1982). Dem entspricht schließlich, dass die De-Konstruktion der Metaphysik anfangs ausdrücklich zum Ziel hat, im Begriff des Selbst-, Welt- und Seinsverhältnisses des Daseins auch die Bedingungen für eine endlich zureichende Metaphysik finden zu wollen, die Heidegger zu dieser Zeit deshalb »Metaphysik des Daseins« nennt. Später wird dies zugunsten einer programmatischen Verwerfung ihrer ganzen Geschichte aufgegeben, die dann auch der Wiederkehr eines »vorklassischen« Ursprungs zuarbeiten soll. Doch wird dieses Programm – man muss sagen: zum Glück! – gar nicht durchgeführt: Heideggers späte Theorie des Dichters und der Dichtung bleibt die wenn auch verdeckte Theorie einer emphatischen Subjektivität, und der »Ursprung« wird doch immer wieder als Anfang, als selbst grundlose Ankunft eines ganz Neuen und ganz Anderen gedacht, d.h. als Ereignis. Zugleich wird die Wiederholung des Anfangs rigoros auf die wesentliche Aufgabe der Philosophie orientiert, die Gegenwart auf ihren Begriff zu bringen.

Aufzulösen ist diese Zweideutigkeit nur durch eine dann auch systematisch durchzuhaltende Entscheidung für die eine und gegen die andere an sich mög-

liche Lesart. Dem entspricht natürlich, dass der Eigenname Heidegger, wie jeder andere Eigenname auch, hier ganz im Sinn der Entwendung lediglich Möglichkeiten des Denkens bereitstellen soll, die sich zuletzt in ihrer Entwendung zu bewähren haben. Zum Beleg für das Recht der von mir vorgeschlagenen Wiederholung des in *Sein und Zeit* eröffneten Anfangs bleibt mir an dieser Stelle nur die Entwendung der Passage des Buchs, in der die Wiederholung zur Form schlechthin einer jeden Ethik des Daseins erhoben wird: »Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung, d.h. der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – dass das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue* zum Wiederholbaren frei macht. Das wiederholende Sichüberliefern einer gewesenen Möglichkeit erschließt jedoch das dagewesene Dasein nicht, um es abermals zu verwirklichen. Die Wiederholung des Möglichen ist weder ein Wiederbringen des ›Vergangenen‹ noch ein Zurückbinden der ›Gegenwart‹ an das ›Überholte‹. Die Wiederholung lässt sich, einem entschlossenen Sich-entwerfen entspringend, nicht vom ›Vergangenen‹ überreden, um es als das vormalig Wirkliche wiederkehren zu lassen. Die Wiederholung erwidert vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluss ist aber zugleich als augenblickliche der Widerruf dessen, was im Heute sich als ›Vergangenheit‹ auswirkt. Die Wiederholung überlässt sich weder dem Vergangenen, noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig.« (Heidegger 1984: 385f.)

Ad 14. Fragen der Methode II: Die Voraussetzung aller Kritik

Findet die Krise in Transzendenzverleugnung und Immanenzverachtung ihre ethisch-politische Artikulation, bleibt die Kritik der Religion Voraussetzung aller Kritik. Die Betonung liegt auf »bleibt«.

Wenn der aleatorische Materialismus die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie mit Nietzsches und Heideggers Kritik von Religion, Metaphysik und Nihilismus zusammenführen will, müssen sich dafür schon bei Marx, Nietzsche und Heidegger selbst Gründe finden lassen und schon bei ihnen Grenzen überschritten werden: Gründe, die sie selbst schon in diese Richtung gehen ließen, Grenzen, an denen sie gescheitert sind. Ich beginne mit Marx und einer berühmten und tausendfach entwendeten Stelle aus einem frühen Text, der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843/44). Hier findet sich der Satz, mit dem ich meine ganze Arbeit hätte überschreiben können: »Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« (ebd. 378) In den folgenden Sätzen verdeutlicht Marx, wie er das meint. Die Religion wird als Zustand des Elends und der Selbstentfremdung gefasst, deren Besonderheit darin liegt, zum einen bloßer Ausdruck dieses Elends und zum anderen – oft übersehen – Protestation gegen dieses Elend zu sein: ad These 11 habe ich schon vermerkt, wie weitgespannt das zu verstehen ist. Weil das aber so ist, führt die Kritik der Religion notwendig auf die Kritik des »wirklichen Elends«, von dem die Religion Ausdruck ist, gegen das sie aber zugleich protestiert. Das führt zu den wohlbekanntem »Verwandlungen« der Kritik, von der des Himmels in die der Erde, von der der Religion in die des Rechts, von der der Theologie in die der Politik: alles ganz entscheidende, längst noch nicht ausgeschöpfte Übergänge, ich nenne sie deshalb noch einmal: Himmel und Erde, Religion und Recht, Theologie und Politik (Marx 1843/44: 379).

Medium der Kritik ist die Philosophie, und das deshalb, weil sie von sich aus auf die Kritik der Religion führt und von dort auf die Kritik der politischen Ökonomie. Als solche erteilt sie uns deshalb eine ganz eigene »Lehre«. Diese Lehre formuliert Marx an dieser Stelle wie folgt: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« (ebd. 384) Man kann »Lehre« hier doppelt ver-

stehen: als ausgeführte Lehre, gegebenenfalls selbst wieder als Philosophie, oder als erteilte Lehre im Sinn einer Einsicht von verpflichtendem Charakter, d.h. als Performativ im eben angegebenen Sinn (vgl. 1. Zwischenbemerkung). Im gegebenen Zusammenhang einer Kritik der Religion bleibt sie in beiden Fällen, das ist jetzt mein Punkt, zweideutig und insofern hoch problematisch. Sie kann nämlich strikt ethisch-politisch verstanden werden, denn immerhin spricht Marx in Anspielung auf Kant ja von einem »kategorischen Imperativ«. In diesem Fall stimme ich ihr umstandslos und unmittelbar zu und folge dabei der spontanen, gleichsam unüberlegten, vor-theoretischen Einsichtigkeit der Wendung im ethisch-politisch Selbstverständlichen. Das aber heißt: ich nehme sie als Verpflichtung zur Revolte gegen Verhältnisse der Erniedrigung, der Knechtung, des Verlassenwerdens und der Verachtung, als Performativ, alles zu tun, um solche Verhältnisse umzuwerfen. Die Wendung, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, verstehe ich dann so, dass alles umzuwerfen ist, was über uns »höchstes Wesen« zu sein beansprucht, Gott, der Staat, das Recht, das Kapital.

Ich kann Marx' »Lehre« aber auch in den metaphysikgeschichtlichen Kontext stellen, aus dem sie formuliert wird. Dann ergibt sich allerdings eine ganz entscheidende Verschiebung, deren eigener Ernst auch darin liegt, in der auf Marx folgenden Geschichte wiederholt »praktisch« ergriffen worden zu sein. Dann geht es im angesprochenen kategorischen Imperativ darum, den Menschen für die Menschen zum »höchsten Wesen« zu machen, um jeden Preis, wenn auch nach wie vor in der Absicht, Verhältnisse der Erniedrigung, Knechtung, des Verlassenwerdens und der Verachtung umzuwerfen. Es geht dann auch darum, das dem Menschen von Hegel und Marx zugeeignete »Gattungswesen«, Subjekt der Arbeit zu sein, konsequent zum Maß aller Dinge zu machen. Die Folgen dieser Verschiebung sind bekannt, und es ist keine unvertretbare polemische Zuspitzung, an dieser Stelle den furchtbarsten aller Leser/innen der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* aufzurufen: den »Bruder Nr. 1« der *Khmers Rouge*, bürgerlichen Namens Saloth Sar. Dessen »Kampfname« Pol Pot geht auf die Wendung La Politique potentielle zurück, womit die Politisierung des Möglichen und die Ausrichtung der Politik an diesem Möglichen gemeint ist, ihrerseits noch heute und trotz allem eine bedenkenswerte Wendung. Selbstverständlich hat eine zureichende Analyse der Politik der *Khmers Rouge* vieles anderes in Rechnung zu stellen, den ganzen welt- und zeithistorischen Kontext, darin eine offenbar pathologische kollektive Paranoia des inneren Kaders, die Problematik der sog. »asiatischen Despotie«, die Wirkungsmacht rassistischer und nationalistischer Ideologien, sogar die prekäre Aufladung eines im Prinzip maotistischen Ansatzes mit buddhistischen Elementen, also eine frühe Form des

Fundamentalismus. Ihre Nennung in diesem Zusammenhang hat außerdem, was die Sache noch einmal kompliziert, ausdrücklich auf den Unterschied zwischen dem Terror der *Khmers Rouge* und dem revolutionären Terror zu verweisen, von dem ad der 20. und 22. These die Rede sein wird. Und trotzdem gilt, dass die »Brüder«-Herrschaft der *Angka padevat* (khmer für revolutionäre Organisation) auch Übernahme und Ausführung einer Verpflichtung, eines kategorischen Imperativs war. Dieser hätte sich in den Worten Marx' aussprechen können, weil er ausdrücklich die Metaphysik eines durch die Arbeit bestimmten »menschlichen Gattungswesens« artikuliert. Diese enthält so verstanden eine Bestimmung, die dann konsequent zum egalitär verallgemeinerten Schicksal aller werden sollte, zur Bestimmung unseres Seins in der Welt: die Welt und uns selbst konsequent zum Medium und Material der Arbeit reduzierend.

Selbstverständlich wäre es absurd, dieser Lesart von Marx' kategorischem Imperativ zuzuschreiben, sie träfe die philosophische Intention ihres Autors oder die des mit seinem Namen signierten politischen Projekts. Es wäre dazu der ganze Bedeutungshof des Marxschen Arbeitsbegriffs zu entfalten, der mit dem unterhalb jeden Begriffs verbleibenden Arbeitsterrorismus der *Khmer Rouge* auch dann nicht verwechselt werden darf, wenn letzterer unter Berufung auf ersteren entwickelt wurde. Es wäre dann auch auf das genaue Verständnis des marxistischen Gattungsbegriffs einzugehen, der sich, wie in der Abschweifung ad der 16. These ausdrücklich eingeholt, seiner Nähe zu Stirners De-Konstruktion jedes Gattungsbegriffs ausdrücklich bewusst war. Doch habe ich das Extrembeispiel der *Khmers Rouge* von vorneherein nicht aus denunziatorischen Motiven angeführt, sondern um von ihm her und damit in bestimmter Akzentuierung den »Normalfall« zu beleuchten, den Mehrheitsmarxismus und die real existierenden Sozialismen und Sozialdemokratien – und eben nicht, wie eben schon angemerkt, den Ausnahmezustand der revolutionären Gewalt. Eine tour de force? Sicherlich. Doch geht es hier um die »Voraussetzung« aller Kritik, die Kritik der Religion, also der Metaphysik und des Nihilismus. Und die ist in der Lage, die Zweideutigkeit des marxistischen Imperativs und ihren in vielen Fällen furchtbaren, realnihilistischen Effekt zu benennen.

Begriffsklärung: Heidegger verwies dazu auf die »onto-theologische« Struktur der Metaphysik (gr. ontos: seiend; théos: der Gott; logos: gesprochene/geschriebene Rede). Diese fragt nach dem Sein und ist in diesem Sinn Ontologie. In der Dauer ihrer Geschichte von Platon bis zu Marx und Nietzsche, sagt Heidegger, beantwortet sie die Frage nach dem Sein durch die Angabe eines summum ens, eines höchsten Seienden und allgemeinen (Gattungs-)Wesens

und wird so verstanden Theologie, genauer: Onto-theologie. Dass der Mensch für den Menschen das höchste Wesen sei, kann dann und wurde oft genug als onto-theologischer Satz gelesen werden, als ein Satz mithin, der den onto-theologischen Sinn real existierender Politik verdichtet, diese Politik denkt, noch einmal: die Politik einer rückhaltlosen Unterwerfung der Menschen und der Welt unter das in die Arbeit eingelassene »Gattungswesen« des Menschen als des höchsten Seienden. Diese Politik fasst Heidegger dann im Begriff der »Metaphysik der Technik«, und das nicht, weil er sie idealistisch als Effekt einer metaphysischen Theorie deuten würde, sondern weil diese Politik als die wirkliche Form der Metaphysik der Technik gedacht, d.h. de-konstruiert werden kann und muss.

Was aber soll dann der Effekt der De-Konstruktion des Imperativs sein, wenn er darin gerade nicht negiert, d.h. nicht gestrichen werden soll? Zunächst einmal der, statt des Imperativs selbst nur den ersten Satz der *Einleitung* in die *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* zu streichen, in dem Marx sich noch als Philosoph, d.h. als Kritiker der Religion, nachweislich geirrt hat. Es handelt sich dabei um den Satz, der vor dem Satz von der Kritik der Religion als der »Voraussetzung« aller Kritik steht, den ersten überhaupt des ganzen Textes: »Für Deutschland ist die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet.« Schreibt Marx 1843/44, und irrt sich. Denn sie war es weder zu der Zeit, da er ihn niederschrieb, noch ist sie es heute. Mit seiner Streichung aber wird der folgende Satz – der von der Kritik der Religion als der Voraussetzung aller Kritik – überhaupt erst in seiner ganzen Wahrheit freigelegt und mit ihm die Notwendigkeit des Übergangs von Marx zu Nietzsche und Heidegger bzw. der mit diesen Namen signierten Sache des Denkens.

Ad 15. Fragen der Methode III: Die De-Konstruktion im Kampf der Klassen

Die Krise ist auch eine solche der Arbeitssozialisierung überhaupt und damit jeder Philosophie der Geschichte, die deren Auflösung in der Perspektive einer Dialektik der Anerkennung denkt – und sei diese als Dialektik der Klassen gedacht. Hier kommt die De-Konstruktion der »demokratischen« und »sozialistischen Ideen« ins Spiel, die selbst allerdings keine ungefähliche Sache ist.

Die De-Konstruktion eines durch die Arbeit und deshalb auch zur Arbeit bestimmten »menschlichen Gattungswesens« bildet, und das bereitet jetzt den Übergang vor, einen zentralen Einsatz Nietzsches. Deshalb macht er sein Denken zur »Kriegsmaschine« (Deleuze), mit der sich der unhintergebar Einzelne als auf sich zurückgeworfene Existenz oder Singularität vom gesellschaftlichen »Gattungswesen« lossagt und freistellt. Mit diesem Ziel dechiffriert Nietzsche die Geschichte der Arbeitssozialisierung selbst als Geschichte der Grausamkeit und entdeckt deren subjektivierendes Movens und Medium gerade in der Religion, schreibt deshalb die Genealogie der Moral.

Zur Kriegsmaschine wird das Denken, wenn seine Rede effektiv zur Losagung und Freistellung des Denkenden von bzw. aus der arbeitenden Gattung führt, indem es zuerst seinen Ausschluss aus der Gemeinde der »vernünftigen« Denker/innen herbeiführt – eine Strategie, die später nicht zufällig von Dadaismus und Surrealismus aufgegriffen wird. Dem dient dann die Einführung des verruchtesten aller metaphysischen Prinzipien: des Willens zur Macht. Der dient einerseits als kritische Kategorie einer Verwerfung der Religion, der Metaphysik sowie der Aufklärungsphilosophie und der ihr verbundenen »demokratischen« oder »sozialistischen Ideen«. Anzumerken bleibt dabei, dass diese Kampfbegriffe Nietzsches auf eine durch die Arbeit rekuperierte Demokratie und den ihr entsprechenden Sozialismus zielen: ein Stück Ideologiekritik, das noch im Titel von Negris jüngstem Buch *Goodbye Mr. Socialism* nachklingt.

Der Wille zur Macht dient andererseits als positive Kategorie der Bejahung eines anarchischen und ateleologischen Seins und Werdens jenseits von Gut und Böse. Das Werden des Willens zur Macht ist so verstanden ohne Grund und Ziel und verwandelt alle Arbeit – mit Deleuze, Lyotard und Foucault gesprochen – im Begehren, im Wunsch und den Lüsten zur »Arbeit des Dionysos«.

Deshalb verortet sich Nietzsche selbst gerade nicht in einer gegenaufklärerischen und insofern reaktionären Perspektive. Stattdessen behauptet er gegen seine rechten Interpret/innen eine Perspektive, die Revolution und Reaktion überbieten soll – erstere nach der Maßgabe der »sozialistischen Ideen« seiner Zeit als Revolution der Arbeit verstanden: »Der ganze große Hang der Deutschen ging gegen die Aufklärung und gegen die Revolution der Gesellschaft, welche mit großem Missverständnis als deren Folge galt (...) Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen – unbekümmert darum, dass es eine ›große Revolution‹ und wiederum eine ›große Reaktion‹ gegen dieselbe gegeben hat, ja dass es beides noch gibt: es sind doch nur Wellenspiele, im Vergleiche mit der wahrhaft großen Flut, in welcher wir treiben und treiben wollen!« (*Morgenröte*, Drittes Buch, Aph. 197)

Trotz dieses selbst dialektisch klingenden Ansatzes richtet sich Nietzsches Aufklärung unmittelbar gegen die Hegelsche und damit auch gegen Marx' Dialektik und findet ihre Probe deshalb in seiner De-Konstruktion der Dialektik von Herr und Knecht, die ja den Kern der Metaphysik der Arbeit und der »sozialistischen Ideen« bildet. Deshalb liegt hier auch das Alpha und Omega jeder Nietzsche-Lektüre: Liest man Nietzsche und den Willen zur Macht auf die Dialektik von Herr und Knecht zurück, als Parteinahme für die Herren und gegen die Knechte, dann bleibt sein Denken, was es vom Wortlaut vieler Passagen her zu sein scheint: Herrendenken. Folgt man in der Lektüre aber Nietzsches eigentlichem »Punkt«, dann erkennt man, dass ihm beide, Hegels Knecht und Hegels Herr, gleichermaßen »Sklaven« sind und bleiben, weil ihre Dialektik selbst knechtischem Denken entspringt. Sklavischen und versklavenden Charakters aber ist sie, weil sie beide, den Herren und die Knechte, von einem Bedürfnis nach Anerkennung her denkt, und weil sie die Knechte siegen lässt, sofern sie ausgerechnet in der Arbeit Anerkennung finden sollen. Der Übermensch ist deshalb beiden gegenüber und nur dann »Herr«, wenn er der Anerkennung durch Sklaven unbedürftig ist und in seiner »Sezession« aus deren Gesellschaft allein der eigenen »Vertikalspannung« folgt (vgl. Sloterdijk 2009a: 216ff., 339ff. u. passim bzw. 67 u. passim und hier den Vorbehalt ad der 11. These. Vgl. auch das erste Kapitel von Deleuze 1985, in nuce 14f.). Der im Denken Nietzsches eröffnete Ort ist dann aber ein Ort jenseits der Herren und Knechte real existierender Gesellschaft und damit überhaupt jenseits dieser Gesellschaft und ihres »Gattungswesens«, der Arbeit: »Der Liebende«, sagt Zarathustra in einem seiner wichtigsten Verse, »lebt jenseits von Lohn und Vergeltung!« (*Also sprach Zarathustra*, Viertes Teil, *Außer Dienst*).

Sezessiv, sich abtrennend verfährt Nietzsche auch im Hinblick auf das onto-theologische Schema der Metaphysik, in dem der Wille zur Macht prima

vista erstes Prinzip zu sein scheint, das den Übermenschen als seinen Träger zum höchsten Seienden zu erheben scheint: Hier ist dann ernst zu nehmen, dass Nietzsche wiederholt versichert, dass eine solche Deutung »pöbelhaft« sei, weil sie den Willen zur Macht zu einem Willen macht, der die Macht will, also zu einem Wunsch nach Herrschaft. Stattdessen gilt es, ihn als einen Willen zu bejahen, der sich selbst als Macht will, also Selbstbejahung im Vollzug und deshalb, wie es im Zarathustra an zentraler Stelle heißt, eine »schenkende Tugend« ist: eine Differenz, die allerdings selbst auf keinem willentlichen Entschluss, sondern allein im Maß der eigenen Kraft gründet (*Also sprach Zarathustra*, Erster Teil, *Von der schenkenden Tugend*). Auf den Punkt gebracht:

a) Als erst zu erreichendes und darin immer von der Anerkennung anderer abhängiges Ziel des Willens ist Macht, genauer: ist Herrschaft selbst nur ein reaktives, konkret ein »asketisches«, d.h. ein nihilistisches »Ideal« und darin ein »Nichts« mehr, Ausdruck eines fundamentalen Ressentiments: »Dass aber überhaupt das asketische Ideal dem Menschen so viel bedeutet hat, darin drückt sich die Grundtatsache des menschlichen Willens aus, sein horror vacui: er braucht ein Ziel – und eher will er noch das Nichts wollen als nicht wollen. Versteht man mich? ... Hat man mich verstanden? ... ›Schlechterdings nicht! Mein Herr!‹ – Fangen wir also von vorne an.« (*Genealogie der Moral*, Dritte Abhandlung, Aph. 1)

b) Als Bejahung der Macht der Selbstbejahung verweist der Wille zur Macht zwar ebenfalls nach »oben«, doch sind das Oben und das Mehr hier nichts als Markierungen der einem Dasein eigenen Differenz zwischen Können und Mehr-Können, Wollen und Mehr-Wollen, Sein und Mehr-Sein. So verstanden bejaht der Wille zur Macht die Lust, das Begehren und den Wunsch, allein und aktiv diesen Markierungen zu folgen – jenseits von Gut und Böse. Nietzsches besonderer Einsatz gilt dann der Krise der existenziellen Vertikalitäten nach dem Tod Gottes – der bis dahin machtvollsten Markierung jedes in diesem Sinn nach oben, also »zu ihm« strebenden Willens. Sloterdijk hat deshalb vollkommen recht, wenn er Nietzsche als den noch heute singulären »Zeugen für die Vertikale ohne Gott« bezeichnet (Sloterdijk 2009a: 67).

Der onto-theologischen Lektüre des Willens zur Macht selbst hat dies trotzdem keinen Abbruch getan, und der Lektüre seines Denkens als eines reaktionären Herrendenkens auch nicht. Wie beim kategorischen Imperativ Marx' weist das auf ein fundamentales, das ganze Denken Nietzsches entstellendes Ungenügen zurück, auf einen metaphysischen Rest, den der Text auch gegen die obendrein nicht immer deutliche Autorenintention artikuliert und deshalb auch zur Wirkung bringen konnte. Es war dies, wir wissen es, eine furchtbare Wirkung, in der, hier liegt der Unterschied zu Marx und

zum Marxismus*, der nationalsozialistische Extremfall wirklich zugleich der Normalfall war. Daran werden auch die subtilsten Lektüren der »Kriegsmaschinen« Nietzsches nichts ändern: nicht, weil sich nicht anders, nämlich universell emanzipatorisch und also kommunistisch deuten ließe, was er gesagt und geschrieben hat, sondern wegen all dem, was er nicht gesagt und nicht geschrieben hat, doch hätte sagen und schreiben müssen. Die Probe darauf? Dass sich nicht eine einzige Stelle findet, in der Nietzsche die Möglichkeit einer egalitären festlichen Verausgabung des gesellschaftlichen Reichtums auch nur denken, d.h. als Äußerung eines aktiven Willens zur Macht, als ein »Ja« zum Werden denken würde...

Das betrifft auch den neben Georges Bataille wichtigsten Leser Nietzsches, Martin Heidegger. Der verfällt dem Nationalsozialismus gerade im Versuch, eigens die Frage aufzuwerfen, wie die Freistellung und Loslösung des unhintergebar Einzelnen aus dem »Gattungswesen« der Arbeit – Heidegger wird sagen: aus dem Ge-Stell der Technik – ihrerseits ein »eigentliches Mitsein«, d.h. ein »Volk« begründen kann. Zwar beantwortet *Sein und Zeit* diese Frage in dem Performativ, nach dem ein solches eigentliches Mitsein nur eine »undarstellbare Gemeinschaft« (Jean-Luc Nancy) eben der unhintergebar Einzelnen und zugleich unhintergebar vielen Existierenden bzw. Singularitäten sein könne. Doch hat Heidegger das zu dieser Zeit offensichtlich selbst nicht verstanden, und dies schon deshalb, weil er diese Gemeinschaft im Begriff des »Volkes« denken wollte, in dem sie nur mit allergrößter Vorsicht gedacht werden kann (vgl. die Zusätze 1.1., 1.2. und 3).

In unserem Zusammenhang bezeichnet die von Nietzsche und Heidegger nicht überstiegene Grenze ihres Denkens deshalb den Grund, die erst von ihnen zureichend entworfene Kritik der Religion, der Metaphysik und des Nihilismus auf die Kritik der politischen Ökonomie beziehen zu müssen und umgekehrt – was zuletzt beide radikal verändern: zum aleatorischen Materialismus machen wird. Es ist dann, um nur dies festzuhalten, der Kampf der Klassen so weit als irgend möglich von einer Dialektik der Anerkennung zu trennen und deshalb auch als ein Kampf zur Befreiung von der Arbeit zu führen. Er wird dann, was er vielfach immer schon war: zum Kampf um neue Formen des Lebens und des Seins, solche auch eines undarstellbaren, also nicht zu repräsentierenden eigentlichen Mitseins. Er ist ein Kampf, der auch als solcher der Massen, der Multituden, ebenso in die Breite, die Horizontale, wie in die Höhe, in die Vertikale führt.

Abschweifung: Festzuhalten ist allerdings trotzdem, dass der Nationalsozialismus weder das Denken Nietzsches noch das Heideggers systematisch in Dienst nehmen konnte. Nietzsches Nachlass musste dazu erst gefälscht wer-

den, er selbst hat sich noch in den sog. »Wahnbriefen« ausdrücklich gegen Nationalismus und Antisemitismus gewandt.

Bei Heidegger liegt der Fall verwickelter, hat er sich doch 1933/34 dem Regime angeschlossen und politisch auch nach seinem Rücktritt vom Rektorat der Universität Freiburg nicht offen mit ihm gebrochen. Die Schriften dieser beiden Jahre sind für den Zusammenhang seines Denkens allerdings nachweislich irrelevant; philosophisch dreht er sich schon mit den Nietzsche-Vorlesungen der 1930er Jahre aus der Zustimmung zum Regime heraus, das ihm dann nur noch als Variante der »Metaphysik der Technik« gilt. Dokument der Abkehr ist sicherlich der Text *Überwindung der Metaphysik* (1938/39), programmatisch verdichtet wird sie schließlich im *Brief über den Humanismus* (1946). Bezeichnenderweise wird das Denken Marx' dort ausdrücklich, neben dem Nietzsches und der Dichtung Hölderlins, zum einzigen Gegenüber eines noch zu führenden »produktiven Gesprächs«: »Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Auffassung der Geschichte der übrigen Auffassung der Geschichte überlegen (...) Man mag zu den Lehren des Kommunismus und zu deren Begründung in verschiedener Weise Stellung nehmen, seinsgeschichtlich steht fest, dass sich in ihm eine elementare Erfahrung dessen ausspricht, was weltgeschichtlich ist. Wer den ›Kommunismus‹ nur als ›Partei‹ und ›Weltanschauung‹ nimmt, denkt in gleicher Weise zu kurz wie diejenigen, die beim Titel ›Amerikanismus‹ nur und dazu noch abschätzig einen besonderen Lebensstil meinen.« (Heidegger 1996a: 340)

Wie gesagt: die politischen Schlüsse aus dieser philosophisch eindeutigen Kehre hat Heidegger nie zu ziehen vermocht. Sein persönliches Verhalten nach 1945, die Unfähigkeit, öffentlich Verantwortung wenigstens für die Zeit seines Rektorats zu übernehmen, ist eine Angelegenheit des Herrn Professors dieses Namens aus Freiburg und interessiert hier nur am Rande.

Vorbehalt: Wenn ich eben vorgeschlagen habe, den Kampf der Klassen lediglich »so weit als irgend möglich« von einer Dialektik der Anerkennung zu trennen, ist dies keine Rücknahme der damit noch einmal zur Geltung gebrachten Grundeinsicht Nietzsches. Vielmehr möchte ich eine noch zu führende Debatte mit all denen offenhalten, denen es um eine nochmalige Durchsicht der ganzen Problematik geht, vgl. einerseits die Arbeiten im Umfeld Axel Honneths (1992), andererseits die Bezugnahmen auf Hegel im Umfeld Derridas, v.a. bei Jean-Luc Nancy (1993). Dasselbe gilt natürlich für Marcuses (1968) und Kojèves (1975) Versuche, Hegel existenzialontologisch zu kehren.

Eine solche Diskussion ist natürlich nicht ohne Frantz Fanons de-konstruktive Radikalisierung der Anerkennungsdiagnostik aus der »schwarzen« Erfahrung zu

nennen. Im *Der Neger und die Anerkennung* überschriebenen und auf das Problem *Der Neger und Hegel* zugespitzten Kapitel seiner Frühschrift *Schwarze Haut, weiße Masken* (1980) spannt Fanon philosophisch einen Bogen, der die Anerkennungsdiagnostik und ihre Sprengung durch Nietzsche in einem »Ja und Nein« ausdrücklich verbindet und in der Form ethisch-ontologischer Direktiven über beide hinausführt:

»Das Ich setzt sich, indem es sich entgegengesetzt, sagt Fichte. Ja und Nein.

Wir haben in unserer Einleitung gesagt, dass der Schwarze ein Ja ist. Wir werden nicht aufhören, es zu wiederholen.

Ja zum Leben. Ja zur Liebe. Ja zur Großherzigkeit.

Aber der Mensch ist auch ein Nein. Nein zur Verachtung des Menschen. Nein zur Würdelosigkeit des Menschen. Zur Ausbeutung des Menschen. Zur Ermordung dessen, was die Menschlichkeit im Menschen ist: der Freiheit.

Das Verhalten des Menschen ist nicht nur reaktiv. Und in einer Reaktion liegt immer auch ein Ressentiment. Schon Nietzsche hat im Willen zur Macht darauf hingewiesen.

Den Menschen dazu zu bewegen, aktiv zu sein und dabei die Achtung vor den Grundwerten zu bewahren, die eine menschliche Welt ausmachen, dies ist eine vordringliche Aufgabe desjenigen, der, nachdem er nachgedacht hat, sich anschickt zu handeln« (Fanon 1980: 158; zum aktiven Charakter des »schwarzen« und überhaupt des Daseins vgl. in nuce ebd. 8ff.; zum Problem selbst hier noch einmal den Punkt c. ad der 21. These).

Abschweifung und Vorbehalt zusammengenommen bleibt dann aber gar nichts anderes als ausdrücklich auf den eben erwähnten Georges Bataille kommen zu müssen. Bataille ist der erste und deshalb maßgebliche Linksnietzscheaner: nicht ein weiterer Denker der Linken, der auch in der Perspektive Nietzsches denkt, sondern wortwörtlich der erste Nietzscheaner, der dessen Denken systematisch nach links verkehrte. Er tat dies in zwei Zügen, die beide ihren Ausgang gerade in Nietzsches De-Konstruktion der Anerkennungsdiagnostik und damit jeder Metaphysik der Arbeit nehmen. Im ersten Zug macht er stärker noch als Nietzsche selbst den ursprünglichen Einsatz dieser De-Konstruktion deutlich: das menschliche Sein und das Sein selbst in Überschreitung der Arbeit, d.h. jeder Zweck-Mittel-Relation zu denken. Dies bindet Bataille an den Surrealismus, der sich zu dieser Zeit gleichen Sinnes der Kommunistischen Partei anschließen will, von ihr aber zurückgewiesen wird (vgl. den Exkurs zur surrealistischen Gruppe *Le Grand Jeu* ad der 16. These).

Im zweiten Zug verkehrt Bataille die vertikale Überschreitung der Arbeit geschichtsphilosophisch und politisch nach links, indem er die Geschichte

mit Hegel zunächst anerkennungsdiagnostisch, den Sieg der Knechte dann aber mit Kojève nicht als deren Befreiung, sondern zunächst nur als Universalisierung der Knechtschaft in der verallgemeinerten Arbeit denkt. Der von dort her verstandene Kommunismus der Sowjetunion wird ihm deshalb als endlich »grenzenlose Negation« zur notwendigen und deshalb auch rückhaltlos zu bejahenden Passage im Werden des Übermenschen: zu der Passage, in der die Gesellschaft unbeding und zur Gänze Arbeitsgesellschaft wird, Arbeit selbst zum Selbstzweck erhebend, zur letzten Form der Souveränität. In dieser Gesellschaft wird Befreiung dann aber zu einer stets nur in Singularitäten zu verkörpernden Selbstüberschreitung des Kommunismus. Auf den Punkt bringt Bataille diese Überdrehung des Nietzscheanismus und des Marxismus am Schluss seines dem *Manifest der Kommunistischen Partei* insofern gleichrangigen Textes *Die Souveränität*:

»Nur durch die grenzenlose Negation definieren sich die Möglichkeiten, die standhalten. Endlich entsteht an der Spitze ein Vakuum. Durch Macht ist Souveränität nicht mehr zu erwerben. Erst in der Einsamkeit, wie die Kontemplation in der Kunst sie erschließt, aber strenger noch wenn man in einem Gefühl des Verlorenseins auf die Einfachheit des Unvermeidlichen zurückgeworfen wird, tritt ein äußerster Wert hervor, ähnlich der Schönheit, die in dem Augenblick, da der Tod droht, das Leben noch einmal umgibt. Es geht weniger um Werke, in denen diese Schönheit Gestalt annehmen könnte; vielmehr geht es um eine Kraft, die besitzen muss, wer von ihr nicht einen Augenblick getrennt sein will. Und weiter: vorausgesetzt, dass die Wenigen, die das angeht, das Bewusstsein dieser Kraft haben, werden Chaos und Dissonanzen, vom Ausmaß einer Welt, nicht aufhören, den Durst zu stillen, an dem die Menschheit ewig leiden wird.« (Bataille 1978: 86)

Bezeichnend ist Batailles »Sonderweg« auch deshalb, weil er das erste nietzscheanische Buch schrieb, in dem die egalitäre festliche Verausgabung des gesellschaftlichen Reichtums immerhin zur Möglichkeit wird, ein Buch, in dem diese Möglichkeit zugleich darauf geprüft wird, den »Radikalismus von Marx« eine Spur weiter-, d.h. über sich hinauszutreiben (Bataille 1975, im französischen Original – sic! – 1933 erschienen). Wegweisend bleibt diese Kehre, weil sie festhält, dass die wirkliche kommunistische Bewegung der Multituden von der transnihilistischen Reformation der Singularitäten auch dann nicht zu trennen ist, wenn letztere über erstere hinausgehen wird. Wer diesen »Punkt Bataille« nicht zum eigenen macht, für den ist es völlig gleichgültig, ob er sich dabei auf Nietzsche, auf Heidegger oder auf Marx beruft: weil er an der Sache selbst vorbeigeht (vgl. den Schluss des 3. Zusatzes und zuvor die »Abschließend-öffnende Zwischenbemerkung«).

Ad 16. Zweites begriffliches Zwischenstück: Hyperrevolution und religiöser Atheismus

Sich selbst ganz in die Krise hineinzustellen, um die mit ihr gestellte Herausforderung überhaupt verstehen und dann auch annehmen zu können heißt, ihre Kompliz/in werden zu müssen. Auch das eine gefährliche Sache, ein Begriff dafür ist religiöser Atheismus. Mit ihm wird gesagt, dass die kommunistische Bewegung der Multituden zugleich transnihilistische Reformation der Singularitäten sein wird und beide auch dann nicht voneinander getrennt werden dürfen, wenn letztere über erstere hinausführt.

Es gehört zu den Ironien der Philosophiegeschichte, dass das nietzscheanische Problem einer Stellung jenseits von »Revolution« und Reaktion seine begriffliche Fassung in einem Buch fand, dem es eigentlich um eine vernichtende Abrechnung mit Nietzsche ging. Tatsächlich zielt Georg Lukács in der *Zerstörung der Vernunft* (1954) nicht etwa auf eine philosophische De-Konstruktion, sondern auf die im Rückblick auf den Nazi-Terror primär politisch auszubuchstabierende Denunziation des »Irrationalismus«, den er maßgeblich durch Nietzsche und Heidegger repräsentiert sieht. Deren Prominenz fasst er im Begriff der »radikalen«, »extremen« oder »äußersten Reaktion«, mit dem er ihr Denken ausdrücklich von der »ordinären Reaktion« unterscheidet (Lukács 1984: 10, 50, 160, 321, 376 u. passim; zur »ordinären Reaktion« vgl. 327). Die Unterscheidung selbst mag er schon früh gefunden haben, ging es ihm in seinem ersten Buch, der *Theorie des Romans* (1916), doch selbst noch um eine »Kierkegaardisierung des jungen Marx« (1971: 13).

Begriffsklärung: Die Unterscheidung zwischen »ordinärer« und »äußerster Reaktion« vertieft Lukács dann in einer Weise, die meines Erachtens tatsächlich trifft, worum es den Autoren Nietzsche und Heidegger ging – unter dem Vorbehalt allerdings, dass in ihrem Denken zugleich mehr und anderes zu finden ist als Lukács meint. Die von Nietzsche und Heidegger selbst nicht zureichend entwickelten Schlüsse zieht Lukács dann wenigstens im Ansatz, indem er die »äußerste Reaktion« darauf angewiesen sieht, sich im Verhältnis zur sozialen Revolution und den »demokratischen« und »sozialistischen Ideen« dieser Epoche nicht ablehnend, sondern überbietend verhalten zu müssen, also »hyperrevolutionär« oder sogar »faszinierend-hyperrevolutionär« (Lukács 1984: 249, 253, 285ff., 302ff., 420f.). Natürlich spricht er diesem Vorhaben de facto

nur den Status einer »indirekten Apologetik« der bestehenden Verhältnisse zu (ebd. 164, 198, 242f., 359ff.). Doch hindert ihn das nicht, die gemeinte Sache selbst zutreffend zu bestimmen. Geht es der sozialen Revolution »bloß« um die Umwälzung der politökonomischen Macht- und Ausbeutungsverhältnisse, zielt die Hyperrevolution auf nicht weniger als auf die Aufhebung der Christianisierung Europas, in der das hyperrevolutionäre Denken die historische Möglichkeitsbedingung auch dieser Macht- und Ausbeutungsverhältnisse identifiziert. Dabei geht es um eine transnihilistische Umwälzung der Formen des Lebens aus der Bejahung des Todes Gottes heraus, die sowohl Sache der unhintergebar Einzelnen wie aller wäre.

Zugleich findet er in diesem Projekt einen sozialen Träger: die »parasitäre Intelligenz«, in deren Beschreibung seine Deutung Nietzsches und Heideggers klassenanalytisch zu Recht auf den Punkt kommt. Die existenzielle Erfahrung der parasitären Intelligenz macht er in der Zersetzung aller subjektivierenden und zugleich sozialisierenden Bindungen aus, die sich »dem bürgerlichen Intellektuellen als ein Januskopf der vollständigen Freiheit zeigt, des berauschten Gefühls, ganz auf sich selbst gestellt zu sein, einerseits, und einer trostlosen Verlassenheit andererseits; des Dranges, im eigenen Ich die Norm jedes Handelns und Verhaltens zu suchen, einerseits, und eines wachsenden Nihilismus andererseits. Dieses Sinnloswerden des individuellen Lebens lässt den modernen religiösen Atheismus entstehen«, der – so Lukács – bei Heidegger schließlich zum »weltanschaulichen Mittelpunkt« wird. Lukács schreibt: »Bei Heidegger haben wir es nun mit einer ähnlichen Problematik wie bei Kierkegaard zu tun, jedoch ohne Gott, ohne Christus, ohne Seele. Heidegger will eine theologische Geschichtsphilosophie für den »religiösen Atheismus« schaffen. Damit verschwinden bei ihm alle inhaltlichen Momente der Theologie, auch die Kierkegaardschen, nur das vollkommen leer gewordene theologische Gerüst bleibt.« (ebd. 355 bzw. 411, weiter 172, 179, 286f., 352ff., 405; zur parasitären Intelligenz vgl. 224f., 229, 249 u. passim)

Warum aber spricht Lukács von einem »religiösen Atheismus«? Natürlich gebraucht er auch diesen Begriff negativ und macht dessen Kern in der strategischen Annahme aus, nach der »die Wandlungen der religiösen Auffassungen der Menschen den wichtigsten Teil der Geschichte ausmachen« – eine Annahme, nach der eine zureichende »Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie« notwendig auf eine Geschichte der Ethik zu gründen und aus ihr zu entwickeln ist (ebd. 287). Dass ein solches Unternehmen nur in materialistischer Perspektive gelingen kann, dann aber in emanzipatorischer Intention unverzichtbar ist, das hat über Nietzsche, Heidegger und Lukács hinaus erst Foucault gezeigt. Wie brisant ein derart hyperrevolutionäres Projekt und ein

so verstandener religiöser Atheismus werden können, das wiederum zeigt erst die aktuelle Krise, in der liberale Transzendenzverleugnung und fundamentalistische Immanenzverachtung für den herrschaftsstabilisierenden Druckausgleich in zynischer Vernunft sorgen. Als Begriff, der die Verlaufsform einer religiös-atheistischen Hyperrevolution zu fassen vermag, ist wieder im Anschluss an Foucault der einer transnihilistischen Reformation einzuführen (vgl. ad These 6). Das in ihr verhandelte Problem ist dann nicht die immanente Transzendenz als solche, sondern ihre Subjektivierung, der sie aktivierende Glaube.

Abschweifung: Die oben und in den letzten beiden Thesen vorgeschlagenen Gegenlektüren der marxistischen und der nietzscheanisch-heideggerianischen Zugänge zu einem aleatorischen Materialismus haben ihrerseits natürlich selbst schon eine lange, von Lukács nie eingeholte und auch hier nicht im Ansatz zusammenzubringende Geschichte. Ihr Beginn ist – vor Nietzsche und vor Heidegger – schon in den Debatten der junghegelianischen Intellektuellen der 1840er Jahre zu suchen, in denen auch Marx und Engels ihren Weg fanden (vgl. dazu einerseits natürlich die *Deutsche Ideologie*, andererseits die unbedingt lesenswerte Arbeit von Eßbach 1988). Eine Sonderrolle in diesem Streit nahm Max Stirner ein, der – Nietzsche, Heidegger und Foucault voraus – eine Position vertrat, die Eßbach zu Recht als einen vom Marx-Engelsschen »Materialismus der Verhältnisse« zwar abgesetzten, doch ihm untergründig verbundenen »Materialismus des Selbst« bezeichnet (vgl. dazu, ebenfalls lesenswert, Eßbach 1982). Allseits bekannt sind die gnadenlosen Polemiken der *Deutschen Ideologie* gegen »Sankt Max« – weniger bekannt die deutlich zurückhaltendere, im besten Sinn des Worts dialektisch zu nennende vertrauliche Einschätzung Engels', die dieser am 19. November 1844 brieflich an Marx adressiert. Dort spricht Engels Stirner zunächst einmal zu, innerhalb der junghegelianischen »Dummheit« immerhin die »Spitze der Theorie« zu bilden und deshalb auch und gerade für seinen und Marx' Denkweg »wichtig« zu sein. Dabei sei dessen ethisch-politisch-philosophischer Entwurf »so auf die Spitze getrieben, so toll und zugleich so selbstbewusst, dass er in seiner Einseitigkeit sich nicht einen Augenblick halten kann, sondern gleich in Communismus umschlagen muss«. Aus der damit ausdrücklich eingeräumten Nähe Stirners zum eigenen Denken schließt Engels dann, dass es erstens eine »Kleinigkeit« sein müsse, »dem St. zu beweisen, dass seine egoistischen Menschen nothwendig aus lauter Egoismus Kommunisten werden müssen«. Aus demselben Grund müsse »dem Kerl« zweitens gesagt werden, »dass das menschliche Herz schon von vorn herein, unmittelbar, in seinem Egoismus uneigennützig und aufopfernd ist, und er also doch wieder auf das hinauskommt, wogegen er ankämpft« – eine

Vorhaltung, die Stirner tatsächlich achselzuckend hingenommen, weil weder in der Sache noch in der Bewertung bestritten hätte: Nietzsche wird hier später zwischen der »schenkenden Tugend« und der »kranken Selbstsucht« unterscheiden, die ihm nicht anders als Stirner und Engels nur »ein Grauen« war (*Also sprach Zarathustra, Von der schenkenden Tugend I*). Danach ermahnt Engels Marx und sich selbst: »Aber was an dem Prinzip wahr ist, müssen wir auch aufnehmen. Und wahr ist daran allerdings das, dass wir erst eine Sache zu unsrer eignen, egoistischen Sache machen müssen, ehe wir etwas dafür thun können – dass wir also in diesem Sinne, auch abgesehen von etwaigen materiellen Hoffnungen, auch aus Egoismus Kommunisten sind, aus Egoismus Menschen sein wollen, nicht bloß Individuen.« (Engels an Marx, 19.11.1844, in Marx/Engels 1975: 252)

Tatsächlich gibt diese Briefpassage die Logik der »Gegenzüge« (Eßbach) vor, die in der Folgezeit quer zu allen Polemiken zwischen Materialismus der Verhältnisse und Materialismus des Selbst ausgetauscht wurden. Sie setzen mit frühsozialdemokratischen, zum Anarchismus tendierenden Lektüren Nietzsches ein, die in der Selbstbildung wie in der organisierten Bildungsarbeit der Arbeiterbewegung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts überraschend weitverbreitet waren. Sie kulminieren schließlich parallel zu Lukács bei Bloch, Adorno und Horkheimer, finden in Frankreich eine zweite bedeutende Verdichtung im Umfeld Georges Batailles. Sie formulieren sich unmittelbar nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* in gezielten Versuchen, die in ihrer Unumgänglichkeit anerkannte existenziale Ontologie historisch-materialistisch umzuschreiben. Marcuse hat dazu zwei Programmschriften verfasst, Brecht und Benjamin einen entsprechenden Plan leider nie realisiert. Wenn Benjamin den Witz eines solchen Unternehmens darin sah, »den Heidegger zu zertrümmern«, deckt sich dies mit Foucaults Verhältnis zu Nietzsche: »Das einzige Zeichen einer Anerkennung, die man gegenüber einem Denken wie dem von Nietzsches gelten lassen kann, besteht genau darin, es zu verwenden, es zu verformen, es knirschen und schreien zu machen. Was dagegen die Kommentatoren sagen, ob man ihm treu ist oder nicht, ist von keinerlei Interesse.« (Foucault 2002a: 932; vgl. auch die Deutung, die Foucault dort seinem Verhältnis zu Marx gibt, 930f. Vgl. weiter Benjamin 1997: 522 und Marcuse 1973a und 1973b sowie hier den 2. Zusatz)

Schon in der französischen Existenzialontologie Sartres, de Beauvoirs oder Merleau-Pontys kann dann von bloßen »Gegenzügen« eigentlich gar keine Rede mehr sein; dasselbe gilt vom zeitgleich sich verbreitenden osteuropäischen Heideggermarxismus, der in der jugoslawischen Praxis-Gruppe um Gajo Petrović zeitweilig zur organisierten und auch deshalb relevanten politischen Kraft wurde (Petrović 1969; in der Tschechoslowakei maßgeblich Karel Kosik 1986). Die von

Foucault, Derrida, Deleuze/Guattari u.v.a. (nicht nur französischen) Autor/innen eingeschlagenen Wege sind dann von einem Denken getragen, in dem Marx, Nietzsche und Heidegger schon in einem Neuen und Anderen »verwunden« wurden, sie artikulieren deshalb auch nicht mehr »Zugänge« zu einem aleatorischen Materialismus, sondern diesen selbst.

Zur Erinnerung der in den künstlerischen Avantgarden schon seit dem 19. Jahrhundert breit einsetzenden, sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer weiter verzweigenden, namentlich deshalb auch kaum noch einzuhegenden Linie von »Gegenzügen« einer Marx-Nietzsche-Heidegger-Rezeption soll hier die am Rand des Surrealismus situierte Gruppe *Le Grand Jeu* dienen. Sie formiert sich in den 1920er Jahren, ihr Gründungsdokument wird von Robert Gilbert-Lecomte verfasst und »in völligem Einverständnis« von Hendrik Cramer, Rene Daumal, Arthur Harfaux, Maurice Henry, Pierre Minet, A. Roland de Reneville, Josef Sima und Roger Vailland unterzeichnet, die sich z.T. schon aus ihrer Schulzeit kennen und derer hier ausdrücklich gedacht sei. Dies deshalb, weil sie die Loslösung und Freistellung des unhintergebar Einzelnen aus dem »Gattungswesen« der Arbeitssozialisierung von jedem Verdacht eines Herrrendenkens, eines bloßen »Anarchismus der Rechten« freihalten konnten: »Wir werden uns immer mit allen Kräften allen neuen Revolutionen hingeben. Das Auswechseln von Ministerien oder Regierungen bedeutet uns nichts. Wir machen an der Tat selbst der Revolte eine Macht fest, die zu einigen Wundern fähig ist. Ebensovienig sind wir Individualisten. Anstatt uns in unsere Vergangenheit einzuschließen, gehen wir alle zusammen vereint, jeder von uns nimmt seine eigene Leiche auf dem Rücken mit.« (Gilbert-Lecomte/Henry/Daumal 1980: 17f.)

Wenn Lukács, betrachtet man die Zusammensetzung von *Le Grand Jeu* ebenso wie die von *Le Groupe Surréaliste* oder anderer Avantgardeformationen dieser Zeit, sicher nicht Unrecht hat, sie klassenspezifisch einer parasitären Intelligenz bürgerlicher Herkunft zuzuordnen, so ist ihr »Großes Spiel« doch offensichtlich darauf nicht zu beschränken: »Selbstverständlich. Tabula Rasa: alles ist wahr – überall ist Nichts. Der große Taumel der Revolte hat die Phantasmagorie der Erscheinungen zum Schwanken und Fallen gebracht. Zerfetzte Illusion geworden, zerformt und formt sich die wahrnehmbare Welt, verschwindet sie nach Belieben des Aufständischen. An der Stelle, was einst er selbst, sein Gewissen, die Selbstständigkeit seiner menschlichen Person war, dreht sich ein schwarzer Abgrund.« (ebd. 41)

Der Revolte sollte dann, so das Programm der Gruppe, der allerdings nicht im wörtlichen Sinn zu verstehende »Verzicht«, die »Resignation« folgen. In der würde sich die Entschlossenheit zur Revolte in sich selbst zurückhalten und derart fortgesetzt aufschieben, ohne zur Rückkehr in die Normalität der Sozia-

lisierung, also zur Rekuperation, zu führen: »Eine abstrakte Lösung löst nichts; der Mensch rettet sich nur im Ganzen; nur der analytische Geist kann in Körper und Geist trennen, denn dieser Verstand versteht und trennt aus Methode, um sich einen Gegenstand zu geben. Auch in der Gesellschaft ist eine abstrakte Lösung nichts, hier wirkt derselbe Mechanismus der Verdrängung.« (ebd. 67f.) Im Spiel von Revolte und Resignation beginnt dann und deshalb die »Dritte Phase«, die Nietzsches und Heideggers Suche nach einem eigentlichen Mitsein des unhintergebar Einzelnen variiert: »Die Notwendigkeit der sozialen Aktionen lässt nach und nach die Mechanismen der sozialen Gegebenheiten erscheinen. Ausgehend von der Feststellung eines psychologischen Gegenstandes (sein anarchistischer Gleichartiger) geht der Aufständische nach und nach zur Feststellung eines ökonomischen Gegenstandes (die soziale Gegebenheit) über. In diesem Moment kann sich die Synthese vollständig vollenden und aktiv werden. Der Aufständische ist ein Revolutionär geworden. Vom Standpunkt eines statischen Idealismus ist er es geworden, indem er einem Weg folgte, der dem des kommunistischen Arbeiters entgegengesetzt ist. In Wirklichkeit drückt der eine wie der andere die Bewegung derselben Dialektik aus; es ist unwichtig, ob sie in den Begriffen des Magens, der Brust oder des Kopfes übersetzt ist, ob der Grundantrieb Hunger, Wut oder Verneinung ist.« (ebd. 84f., vgl. hier ad der 26. und 27. These)

In den Wendungen ihrer Dialektik entdecken die jetzt zu kommunistischen Militanten gewordenen Kulturrevolutionäre von *Le Grand Jeu* dann auch das Ungenügen der »sogenannten ›materialistischen‹ Kritiken der Religionen, die fast immer nur sensualistische Kritiken sind« (ebd. 90). Ihnen – also den Religionskritiken Feuerbachs, des jungen Marx' und noch Lukács' – gegenüber setzen sie auf eine Kritik, die den »ketzerischen Impuls« im Ursprung der Religion (»Jesus gegen die jüdische Theokratie, Cakia Mouni gegen den Brahmanismus, Mohammed gegen die Idolatrie«, ebd. 92) freilegt und de-konstruktiv wiederholt, um das von den »Ketzerern« im Begriff »Gott« gemeinte »Spiel der Gnade« (ebd. 13) materialistisch zu retten: »Alle großen Mystiker aller Religionen wären unser, wenn sie das Halseisen ihrer Religionen zerbrochen hätten, das wir nicht ertragen können.« (ebd. 16)

Le Grand Jeu kam zu früh, die Gruppe löst sich 1933 (!) nach der dritten Nummer der gleichnamigen Zeitschrift auf, nach bürgerlichem Verständnis nehmen die Biografien ihrer Mitglieder durchweg einen katastrophalen Verlauf. Die Erinnerung ihrer kurzen Geschichte ist ein erster Schritt, ihr »Spiel der Gnade« bei passender Gelegenheit zu wiederholen. Dabei geht man nicht fehl, in der Militanz des Mai 1968 vieles von dem zu erkennen, was *Le Grand Jeu* nur erst proklamieren konnte.

Ad 17. Zweites Hauptstück, nochmals geschichtsphilosophischen Charakters: Das Ganze der Krise

Im Blick auf ihren subjektiven Faktor ist die Krise dann aber unsere Passage durch die Proletarisierung der Gesellschaft und die De-sozialisierung der Individuen, die beide sowohl Voraussetzung wie Folge der Biopolitisierung des Seins sind. Gerade deshalb kann die Krise nur im Ganzen gedacht, ausgestanden und kommunistisch gekehrt werden, jenseits von Transzendenzverleugnung und Immanenzverachtung. Das ist, entgegen dem Wortklang, nicht dialektisch, sondern aleatorisch gemeint.

Die »Gegenzüge« zwischen Marx, Nietzsche und Heidegger können abschließend noch einmal an zwei kürzeren und frühen, gleichwohl programmatischen und deshalb prominenten Texten Marx' wie Nietzsches verdeutlicht werden: dem *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) und der dritten *Unzeitgemäßen Betrachtung* (1874). Dabei zeigt das *Manifest* in geradezu komplizenhaft bewunderndem Tonfall, wie die kapitalistische Herrschaft in der permanenten Revolutionierung der Arbeits- und Lebensverhältnisse alle vorkapitalistischen Subjektivierungen und Sozialisierungen aufzehrt: »Alle festen, eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.« Mit der Zerstörung aller »feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse« fallen auch die ihnen eingeschriebenen »religiösen und politischen Illusionen«, wobei mit der Profanierung auch der höheren bürgerlichen Berufe »alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheins entkleidet« werden. In der Proletarisierung aller Gesellschaft bilden sich dann auch im ethisch-politischen Sinn »eigentumslose« Singularitäten, denen mit den tradierten sozialen Bindungen auch die Bindungen an Gesetz, Moral und Religion hinfällig werden. Bezeichnenderweise, wenn auch oft und geradezu sträflich übersehen, beschreibt Marx die derart jenseits von Gut und Böse Proletarisierten aber gerade nicht als identisches (Klassen-)Subjekt, sondern als eine heterogene, fortwährend neu zusammengesetzte und sich fortwährend neu zusammensetzende Multitude de-subjektivierter und de-sozialisierter, weil radikal »des-identifizierter« (Mi-

chel Pêcheux) Individuen: »Die bisherigen kleinen Mittelstände, die kleinen Industriellen, Kaufleute und Rentiers, die Handwerker und Bauern, alle diese Klassen fallen ins Proletariat hinab (...). So rekrutiert sich das Proletariat aus allen Klassen der Bevölkerung.« Greift der durch die sozialen Kämpfe eigen-sinnig vorangetriebene Auflösungsprozess schließlich sogar »innerhalb der herrschenden Klasse«, geht zuletzt auch »ein Teil der Bourgeoisie zum Proletariat über, und namentlich ein Teil dieser Bourgeoisideologen, welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinauf-gearbeitet haben« – man geht nicht fehl, sie exakt im Milieu der parasitären Intelligenz zu suchen (Marx/Engels 1848: 464f., 469, 471f.).

Die *Schopenhauer als Erzieher* betitelt *Dritte Unzeitgemäße Betrachtung* Nietzsches bestätigt die universalgeschichtliche Diagnose des Manifests in gleichsinniger, deshalb ebenfalls nahezu Komplizenhaft bewundernder Anerkennung der subversiven Macht des Kapitals: »Wie sieht nun der Philosoph die Cultur in unserer Zeit an? Sehr anders freilich als jene in ihrem Staat vernünftigen Philosophieprofessoren. Fast ist es ihm, als ob er die Symptome einer völligen Ausrottung und Entwurzelung der Cultur wahrnähme, wenn er an die allgemeine Hast und zunehmende Fallgeschwindigkeit, an das Aufhören aller Beschaulichkeit und Simplizität denkt. Die Gewässer der Religion fluthen ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück; die Nationen trennen sich wieder auf das feindseligste und begehren sich zu zerfleischen. Die Wissenschaften, ohne jedes Maass und im blindesten *laissez faire* betrieben, lösen alles Festgegläubte auf; die gebildeten Stände und Staaten werden von einer großartig verächtlichen Geldwirthschaft fortgerissen. Niemals war die Welt mehr Welt, nie ärmer an Liebe und Güte.« Wie Marx spitzt auch Nietzsche seine Diagnose revolutionstheoretisch zu und schreibt dabei dem nationalen Staat als der politischen Form, unter der die Krise gebändigt werden soll, »nur eine Vermehrung der allgemeinen Unsicherheit und Bedrohlichkeit« zu (zur revolutionstheoretischen Wendung der universalgeschichtlichen Diagnose vgl. ad der 3., 6. und 12. These). Dabei setzt er den Akzent nicht auf den Klassenkampf der Proletarisierten, sondern lässt den in einer »Periode der Atome, des atomistischen Chaos« gipfelnden Auflösungsprozess zur ethisch-politischen Probe in sich des-identifizierter und deshalb unhintergebar Einzelner werden. Diese finden darin ihre je eigene »weltgeschichtliche« Existenzweise: »Seit einem Jahrhundert sind wir auf lauter fundamentale Erschütterungen vorbereitet; und wenn neuerdings versucht wird, diesem tiefsten modernen Hange, einzustürzen oder zu explodiren, die constitutive Kraft des sogenannten nationalen Staates entgegenzustellen, so ist doch für lange Zeiten hinaus auch er nur eine Vermehrung der allgemeinen Unsicherheit und Bedrohlichkeit (...) Die Revolution ist gar nicht zu vermeiden und

zwar die atomistische: welches sind aber die kleinsten untheilbaren Grundstoffe der menschlichen Gesellschaft?« (*Unzeitgemäße Betrachtungen*, Drittes Stück, Abschnitt 4)

Gerade weil die nihilistische De-sozialisierung und Proletarisierung der Einzelnen wie der Massen als die Voraussetzung ihrer revolutionären Selbstkonstitution einerseits in der wirklichen Bewegung des Kommunismus, andererseits in einer transnihilistischen Reformation der Lebensweisen bestimmt wird, dient der Tod Gottes in beiden Hinsichten als ontologische und ethisch-politische Referenz: als Referenz allerdings einer Abwesenheit, einer Lücke und Leere, mit der sich Proletarisierung, De-sozialisierung und Des-identifikation dramatisch verschärfen. In Widerspruch zum Liberalismus und in Vorahnung wohl auch der fundamentalistischen Gewalt schreibt Nietzsche in einem weiteren frühen Text: »Das Ereignis selbst ist viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler, als dass auch nur seine Kunde schon angelangt heißen dürfte; geschweige denn, dass viele bereits wüssten, was eigentlich sich damit begeben hat – und was alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriete heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsternis, derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?... Selbst wir geborenen Rätselrater, die wir gleichsam auf den Bergen warten, zwischen Heute und Morgen hingestellt und in den Widerspruch zwischen Heute und Morgen hineingespannt, wir Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts: (...) Stehen wir vielleicht zu sehr noch unter den nächsten Folgen des Ereignisses – und diese nächsten Folgen, seine Folgen für uns sind, umgekehrt als man vielleicht erwarten könnte, durchaus nicht traurig und verdüsternd, vielmehr wie eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermutigung, Morgenröte (...) – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals so viel ›offnes Meer‹.« (*Die Fröhliche Wissenschaft*, Fünftes Buch, Aph. 343. Aus gegebenem Anlass verweise ich gerade hier noch einmal auf die Ausführungen zum Verfahren des Zitierens ad der These 13)

Zweifellos gehört Marx trotz des offenbaren politischen Unterschieds zu den »Erstlingen und Frühgeborenen des kommenden Jahrhunderts«, von de-

nen Nietzsche als den ersten Zeugen seines »größten neueren Ereignisses« spricht. Nicht verwundern wird, dass die Marx mit Nietzsche verbindende und zutiefst philosophische Haltung auch von Heidegger geteilt wird. Der greift dabei ebenfalls auf den Begriff der wirklichen Bewegung zurück und sieht im Nihilismus »eine geschichtliche Bewegung, nicht irgendeine von irgendwem vertretene Ansicht und Lehre«: »Der Nihilismus bewegt die Geschichte nach der Art eines kaum erkannten Grundvorgangs im Geschick der abendländischen Völker. Der Nihilismus ist daher auch nicht eine geschichtliche Erscheinung unter anderen, nicht nur eine geistige Strömung, die neben anderen, neben dem Christentum, neben dem Humanismus und neben der Aufklärung innerhalb der abendländischen Geschichte auch vorkommt. Der Nihilismus ist, in seinem Wesen gedacht, vielmehr die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes (...), die weltgeschichtliche Bewegung der in den Machtbereich der Neuzeit gezogenen Völker der Erde.« (Heidegger 1980: 214) Da hier aber weniger solche mehr oder minder interessanten »philologischen Bezüge« als das auf dem Weg der Entwendung und Wiederholung aus ihnen zu erschließende »Terrain der Kritik und der Konstitution« interessieren, schließe ich die ganze Passage jetzt mit drei ebenso diagnostischen wie strategischen Anmerkungen:

a) Die aktuelle Krise ist in ihrem ontologischen Kern noch heute an das eben mit den Worten Marx', Nietzsches und Heideggers gefasste »größte neuere Ereignis« des Todes Gottes gebunden. Diese Bestimmung führt historisch natürlich noch weiter zurück. Sie berührt zuletzt immer auch die Frage, inwieweit schon die Durchsetzung der monotheistischen Religionen und damit der ganze Formierungsprozess überhaupt der heute global dominanten, arbeitsteilig-warenproduzierenden Zivilisation jüdisch-christlich-griechischen Ursprungs in den Blick genommen werden muss. In ihm wäre dann das Ganze der Krise als der umfassende, wenn auch stetig abgedrängte Hintergrund des Konflikts zwischen Liberalismus und Fundamentalismus zu erkennen: der Zusammenhang von Transzendenzverleugnung und Immanenzverachtung. Eine Überwindung der so gefassten Krise wird sich in dem Maß näher bestimmen, in dem es gelingt, Begriff und Sache einer Transzendenz in der Immanenz zu klären – und die Bedingungen ihrer Subjektivierung in neuen Weisen der politischen Militanz.

b) Lässt man den Ausdruck einmal unbefragt passieren, so verdichtet sich das Ganze der Krise heute noch immer und heute in besonders zugespitzter Weise in den Prozessen der Proletarisierung der Gesellschaft und der Desozialisierung der Individuen – beide Ausdrücke verdanke ich übrigens Hauke Brunkhorst (2002: 127). Sollen diese Prozesse zureichend, d.h. zugleich als Voraussetzung wie als Folge der Biopolitisierung des Seins erfasst werden,

muss die Kritik der politischen Ökonomie mit der Kritik der Religion, der Metaphysik und des Nihilismus zusammengebracht werden. Dabei muss letztere genau besehen nicht als Kritik, sondern als De-Konstruktion entworfen werden, während erstere selbst erst einer De-Konstruktion zu unterziehen ist. Der Zugang zu beiden ist also, was entscheidend sein wird, jeweils ein anderer.

c) In der Perspektive ihrer emanzipatorischen, d.h. kommunistischen Kehre verweisen die Proletarisierung der Gesellschaft, die De-sozialisierung der Individuen und mithin die Biopolitisierung des Seins zunächst einmal auf ihre manifesten sozialen Träger. Diese finden sich in der globalen Ausbreitung einerseits der klassenanalytisch diffusen, doch heute massiv verbreiteten parasitären Intelligenz, andererseits in der sub- und post-proletarischen Massenarmut. Sofern nun aber ein soziales, kulturelles und politisches Bündnis beider einerseits offensichtlich unwahrscheinlich ist, andererseits mit Marx und Fanon als notwendig gedacht werden muss, ist die Einsicht in den Vorrang des Klassen- vor dem Kapitalverhältnis in strategischer Hinsicht nach wie vor entscheidend. Das heißt allerdings leider nicht, dass sie zureichend ausgedeutet wäre. Dazu gehört, dass der über alle Jahrzehnte hinweg im Prinzip ungebrochene Fortschritt der Proletarisierung der Gesellschaft durch einen Prozess der Fragmentierung der Proletarität überlagert wurde, in dem zwischen den Proletarisierten z.T. massive hierarchische Unterschiede auf nahezu allen Ebenen der Arbeits- und Lebensverhältnisse geschaffen wurden. Diese Unterschiede sind so groß geworden, dass vielerorts und vor allem bei vielen Betroffenen das Faktum selbst der Proletarisierung in Abrede gestellt werden konnte. Da die Gesellschaft trotzdem zur proletarischen geworden ist, arbeitet die Fragmentierung der Proletarität der De-sozialisierung und Desidentifikation der Individuen zu, verstärkt derart die Verweisung der aus allen Bindungen freigesetzten Einzelnen allein an sich selbst – und darin je gegeneinander. Die besondere Bedeutung der aktuellen Wiederkehr der Krise liegt darin, diese Ambivalenz noch einmal zu radikalisieren:

- die gesellschaftliche Entwicklung einerseits auf eine weitere Einebnung der innerproletarischen Hierarchien zuzuspitzen und
- die Proletarität selbst andererseits noch einmal zu fragmentieren.

Punkt der Konvergenz zwischen parasitärer Intelligenz und Massenarmut kann dabei die durchgreifende Prekarisierung aller Lebensverhältnisse sein, in der der biopolitisch entgrenzte Kapitalismus auf seine Anfänge zurückkommt.

Kann die aktuelle Krise nur im Ganzen ihres Zusammenhangs gedacht und ausgetragen werden, kann sie sich letztlich auch nur im Ganzen kommunistisch kehren. Dabei wird dem hier nur erst ins Spiel gebrachten Begriff des

Ereignisses eine zentrale Rolle zukommen. Mag die Dauer der von der kommunistischen Bewegung zu durchquerenden Passage, ihrer Existenz selbst als einer Passage auch unbestimmt sein: endlich wird sie auf jeden Fall gewesen sein. Vergegenwärtigt man sich dazu gerade an dieser Stelle den während der ganzen zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts währenden Aufschub in der Proletarisierung der Gesellschaft und das mit ihm verbundene scharfe Hervortreten der De-sozialisierung und Des-identifikation der Individuen, öffnet sich ein Einblick in das, was die Zeit des Denkens genannt werden kann: die gegebenenfalls lange Dauer, die ein Gedanke braucht, um reif zu werden. Zur langen Dauer des Denkens gehört dann aber auch die ereignishaft Beschleunigung, die demselben Gedanken zu seiner Zeit beschieden sein kann.

Abschweifung: Einer der zahlreichen TV-Berichte zur aktuellen Krise zeigte jüngst Bilder einer kleinen Demonstration irgendwo im US-amerikanischen Planeten der Slums, zu der sich vielleicht 50 deutlich ältere und derart lange schon ermüdete Afroamerikaner/innen versammelt hatten. Sie protestierten gegen die im Rahmen des Zusammenbruchs des Kreditwesens verhängte Zwangsversteigerung ihrer ärmlichen Anwesen und taten dies in außerordentlich zurückhaltender Weise, wandten sich an den lokalen Sheriff und baten ihn, auf die Durchführung der Zwangsversteigerungen zu verzichten. Plötzlich aber erklang aus der Mitte der afroamerikanischen Protestierenden und mit deutlich drohendem, zugleich selbstgewissen Unterton der Refrain eines Liedes aus der Zeit der chilenischen *Unidad Popular* der 1960er und 1970er Jahre: *El pueblo unido jamás será vencido!* Die Wiederholung und Entwendung dieser Liedzeile irgendwo in den USA, seit langem, seit sehr langem ungehört und einst an einem ganz anderen Ort, zu ganz anderer Zeit geprägt, ist umso bedeutsamer, als mit der blutigen Vernichtung der *Unidad Popular* der Zyklus imperial-kapitalistischer Herrschaft manifest wurde, der in der aktuellen Wendung der Krise zuende geht. Die Latenz der Zeile deutet an, wie lange ein Gedanke latent bleiben kann, um sich in der Plötzlichkeit des Krisengeschehens endlich mitzuteilen, sich gleichzeitig vielen Einzelnen mitzuteilen, in diesem Fall per TV weltweit übertragen. Es gehört zur Achtsamkeit der scheinbar abstrakten Tätigkeit der Philosophie, derart die Bedeutsamkeit des Unbedeutsamen zu notieren, d.h. für das Denken zu retten, im Denken zu bergen.

Ad 18. Zwischen gestern und heute: Lernen von Sartre, Fanon und Foucault

Die Krise, also die Proletarisierung der Gesellschaft und die De-sozialisierung der Individuen in der Biopolitisierung des Seins, ist die uns gestellte Herausforderung, also die jetzt gegebene Möglichkeit, singulare Universale zu werden, selbst deren wirkliche Bewegung zu sein.

Beginnt mit der Rekuperation der kommunistischen und transnihilistischen Energien des Mai 1968 die nähere Vorgeschichte der Krise, gilt es natürlich, deren unausgeschöpften Möglichkeitsspielraum neu zu öffnen. Nach dem mit der 8. These begonnenen Rückgang auf den Vorbegriff der Krise bei Marx und Nietzsche führt das jetzt wieder auf die Gegenwart. Auf der Schwelle zum »heutigen Heute« (Heidegger) begegnen wir Jean-Paul Sartre und Michel Foucault, zwischen denen Frantz Fanon eine ganz eigene Rolle spielt. Beginnen wir mit Sartre und Foucault, dann fällt auf, dass beide als Heideggerianer anfangen und sich von ihm aus gleichzeitig auf Marx und Nietzsche wie auf den Surrealismus beziehen. Foucault fasst diesen Ausgangspunkt später als eine »kuriose Tatsache« und stellt dann klar: »Das Interesse an Nietzsche (...) bedeutete für uns keine Distanzierung vom Marxismus oder Kommunismus. Es war vielmehr der einzige Zugang zu dem, was wir vom Kommunismus erwarteten (...) Wir waren auf der Suche nach anderen Möglichkeiten, uns zu jenem ganz Anderen zu verhalten, das wir im Kommunismus verkörpert sahen. Das war der Grund, warum ich mich 1950 – ohne große Marx-Kenntnisse, aus Ablehnung des Hegelianismus und aus einem Gefühl des Unbehagens am Existenzialismus – der *Französischen Kommunistischen Partei* anschließen konnte. Ein »nietzscheanischer Kommunist« sein, das war natürlich nicht praktikabel und, wenn Sie so wollen, lächerlich. Ich wusste das wohl.« (Foucault 2005a: 62f.)

Ich zitiere das, weil diese Stelle erinnert, dass und wie die Probleme der Philosophen Foucault und Sartre gar keine anderen als die ungezählter Militanter dieser Zeit waren: solcher auch, die weder Marx-, noch Hegel-, noch Nietzsche-Kenntnisse hatten, für die eine Zugehörigkeit zu den damaligen KPen aber ebenfalls kein Zugang mehr zu dem ganz Anderen war, das sie dennoch im Kommunismus verkörpert sahen. In Frankreich spitzte sich dieses Dilemma mit der algerischen Revolution und der unrühmlichen Rolle zu, die die PCF und ihr Marxismus darin spielten. Politisch-philosophisch hat dies

Frantz Fanon auf den Punkt bringen können, der in den Debatten zwischen Existenzialismus und Marxismus, zwischen Hegel, Marx und Nietzsche früh schon ein ganz anderes Terrain eröffnete. Daraus speiste sich dann, was zur wirklichen kommunistischen Bewegung dieser Epoche werden sollte und damit zum uns gegebenen und uns verpflichtenden Erbe. Dem entspricht, dass die zwischen Sartre, Foucault und Fanon verhandelten Streitpunkte als Zweideutigkeiten dieses Erbes nicht Spitzfindigkeiten der Philosophie, sondern Dringlichkeiten der Gegenwart benennen. Es ist dies ein geradezu schlagendes Beispiel für den inneren Zusammenhang zwischen der expliziten Philosophie der Philosoph/innen und der impliziten Philosophie der Leute selbst:

a) Sartre, Fanon und Foucault trennt die Frage des Humanismus, genauer: dessen Bejahung durch Sartre, dessen Verschiebung durch Fanon und dessen Verneinung durch Foucault. Von heute aus ist allerdings schnell einsichtig, wie alle drei dennoch an dessen De-Konstruktion arbeiteten, Sartre durch die Entfaltung eines »radikalen Humanismus«, Foucault durch die eines »radikalen Antihumanismus«, Fanon, indem er beide Positionen ihrer noch heute letztentscheidenden Probe aussetzte (vgl. Badiou 2006a: 203-219). Der radikale Humanismus zielt auf die Einnahme des Ortes des toten Gottes durch den Menschen ohne Gott. Dieser findet seine Spitze in der tragischen Einsicht, dass dieses Vorhaben trotz seiner verpflichtenden Unausweichlichkeit letztlich scheitern wird, doch gerade als zum Scheitern verurteiltes Unternehmen übernommen werden muss: als gleichsam trotzige Bejahung der hier in These 16 angesprochenen »Vertikale ohne Gott«. Demgegenüber bejaht der radikale Antihumanismus den Tod Gottes als Tod auch und gerade des »Gattungswesens« Mensch und darin als eine »freudige Katastrophe« (ebd. 210). Dabei strebt er allerdings, wenn auch auf andere Weise, die Einnahme eben desselben leeren Ortes an. Insofern kommen alle drei im Begriff des Menschen ohne Gott als einer »Öffnung, als Möglichkeit, als Denkprogramm« (ebd. 211) überein: eine Übereinkunft, die uns heute die gleichwohl zwingende Wahl der zweiten Option zu einer leichthändiger zu übernehmenden, weil schon in der Weise des immer auch dankbaren Erbens gestellten Möglichkeit macht. Die in dieser Wahl getroffene Entscheidung lässt sich – wieder einmal – mit Heidegger präzisieren. Bergen der radikale Humanismus wie der radikale Antihumanismus einen selbst wieder radikalen Begriff der Freiheit, dann ist diese Freiheit humanistisch verstanden »Eigentum« des Menschen, während der Antihumanismus den Menschen als »Besitz« der Freiheit zu denken sucht. Genau besehen ist das schon der ganze, durch die Dramatik der Begrifflichkeit oft auch verstellte »Punkt«: »Wenn aber das ek-sistente Da-sein als das Seinlassen von Seiendem den Menschen zu seiner ›Freiheit‹ befreit, indem sie ihm überhaupt erst die Möglichkeit (Seiendes) zur Wahl stellt und

Notwendiges (Seiendes) ihm auferlegt, dann verfügt nicht das menschliche Belieben über die Freiheit. Der Mensch ›besitzt‹ die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen und das so ursprünglich, dass sie einem Menschentum den alle Geschichte erst begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seiendem im Ganzen als einem solchen gewährt. Nur der ek-sistente Mensch ist geschichtlich. Die ›Natur‹ hat keine Geschichte.« (Heidegger 1996b: 190)

b) Während ihres ganzen politischen Engagements suchen Sartre, Foucault und Fanon den von der Position des unhintergebar Einzelnen geführten Kampf um neue Formen des Lebens mit der von allen dreien geteilten, wenn auch unterschiedlich akzentuierten Einsicht in den Vorrang des Kampfes der Klassen in Einklang zu bringen – unvergessen die Bilder, die Sartre und Foucault Seite an Seite in Demonstrationen dieser Zeit zeigen, unvergessen und dem voraus Sartres Vorwort zu Fanons *Verdammten dieser Erde*. Alle drei scheitern gerade an dieser Frage, weniger aufgrund von Unschärfen ihres Denkens, sondern weil gerade darin ihre Teilnahme und die aller anderen Militanten an den Kämpfen der Epoche und damit am Schicksal dieser Kämpfe, an ihren Siegen wie an ihren Niederlagen bestehen wird. Die uns aufgegebenen Antwort auf dieses Scheitern liegt deshalb zunächst in gar nichts anderem als der militanten Teilnahme an dem Neuen und Anderen der von uns ausgefochtenen und weiter auszufechtenden Kämpfe. Fanon wiederum ist es, der das dazu von allen geforderte »Minimum« formuliert. Er tut dies in religiös-atheistischer Entwendung und Wiederholung des biblischen Grundsatzes aller Revolten und derart noch der Hyperrevolution, nach dem es zuerst und zuletzt darauf ankommt, dass »die letzten die ersten« sein werden (Fanon 1966: 35 bzw. 28 sowie hier ad der 20. und der 22. These).

Für beide Aufgaben hinterlassen uns Sartre, Foucault und Fanon drei Lektionen, in denen sie trotz allem übereinstimmen:

a) Alle drei entwerfen eine »offene Figur« und mit ihr ein »totales Projekt« (Badiou 2006a: 216): die Erschließung und Übernahme eines Möglichen im vollen Sinn des Begriffs, d.h. eines ganz Neuen und ganz Anderen. Für dieses Projekt stelle ich hier den Zusammenfall der sozialen Revolution mit der transnihilistischen Reformation, d.h. die biopolitische Hyperrevolution in Aussicht. Sie brechen damit mit der für den Liberalismus grundlegenden Entscheidung, sich ethisch, politisch und philosophisch auf ein endliches Kalkül des bloß Wirklichen zu beschränken. Diese Entscheidung nobilitiert sich bekanntlich mit der Behauptung, so die moralisch zwingende Schlussfolgerung aus dem »Wahn des Totalitarismus« und dem vorgeblich unvermeidlichen Terror einer jeden »Politik der Philosophie« (Labica 1994) zu ziehen. Im Gegen-

zug dazu nehmen Sartre, Foucault und Fanon ausdrücklich ein Recht auf Gewalt in Anspruch, auf das hier noch zurückzukommen sein wird.

b) Alle drei bejahen die Proletarisierung der Gesellschaft, die De-sozialisierung der Individuen und die Biopolitisierung des Seins, um das Ganze der Krise und damit die von ihr eröffneten Möglichkeiten unverstellt in den Blick nehmen zu können. Es ist dieses bejahende Sicheinlassen auf die Krise, das hier schon in den Diagnostiken Marx', Nietzsches und Heideggers auffällig wurde, in deren Komplizenschaft nicht zuletzt mit dem nihilistischen Wirken des Kapitals als einer »großartig verächtlichen Geldwirtschaft«.

c) Allen drei geht es darin um eine immanente Transzendenz oder eine Transzendenz in der Immanenz, die Sartre und Fanon im Rückgriff auf Heidegger »Existenz«, Foucault ebenfalls im Rückgriff auf Heidegger »Denken« nennen. Beide Begriffe, der der Existenz und der des Denkens, führen über den Menschen so wie er ist hinaus und verweisen derart auf eine »übermenschliche« oder eine »unmenschliche Figur« (Badiou 2006a: 218): auf ein biopolitisch entgrenztes Sein, für das es in der je eigenen Existenz und im je eigenen Denken einzustehen gilt. Foucault sprach hier von einer »Ästhetik der Existenz«, Fanon und Sartre schrieben ihr die zuletzt auch von Foucault anerkannte Frage nach dem ein, was sie das »singulare Universale« nannten. Den Zusammenhang zwischen Singularität und Universalität wie von Immanenz und Transzendenz bindet Sartre dann an den Zusammenhang der Geschichte mit einem sie durchwirkenden wie allererst herzustellenden Transhistorischen: »Wie soll man die Geschichte und das Transhistorische auffassen, um theoretisch und praktisch der transzendenten Notwendigkeit des historischen Prozesses und der freien Immanenz einer sich unaufhörlich erneuernden Geschichtswerdung ihre volle Wirklichkeit und ihre wechselseitige Beziehung der Interiorität wiederzugeben, kurz, um in jeder Konstellation die Singularität des Universalen und die Universalisierung des Singularen, die unauflöslich miteinander verknüpft sind, zu entdecken?« (Sartre 1975: 149f.; vgl. ad der 25. These)

Es ist diese Frage, die den Fortgang dieser Untersuchung leiten wird, d.h. die Auseinanderlegung der im Begriff der Krise angelegten Möglichkeiten des Existierens wie des Denkens, also des Wahrseins qua existieren. Mit ihr bricht neuerlich und noch einmal dringlicher die Frage der Militanz auf. Ihrer Beantwortung wird jetzt eine letzte, doch unumgängliche Differenzierung vorangestellt.

Ad 19. Differenzierungen im Begriff des Anti/humanismus: Lernen von Houellebecq, Haraway und Žižek

Gefährlich ist die Krise auch, weil sie als biopolitische im radikalen Sinn des Worts eine Krise der Welt bzw. des Seins selbst, also eine apokalyptische Krise ist. Die in ihr auszustehende und zu bestehende Gefahr liegt in der Entleerung der Kommunikation – beginnend mit der Kommunikation der Singularitäten mit sich. Apokalyptisch wäre ein solches »Ende der Geschichte« nicht notwendig als Ende des organischen Lebens anthropologischen Typs, sondern als Verlöschen jeden Daseins in diesem Leben.

Wenn ich an dieser Stelle noch einmal eine Verbindung zur Literatur und darin zu einem zeitgenössischen Literaten herstelle, geht es mir um eine Präzision im Streit zwischen Sartre, Foucault und Fanon und damit um den Ausweis, dass dieser Streit weiter auszutragen ist. Wenn ich mich dabei auf thetische Formulierungen beschränke, liegt das am Abschweifungscharakter dieses Abschnitts, der seiner zentralen Stellung in der ganzen Argumentation allerdings nicht widerspricht:

a) Die aktuelle Krise ist mehr als eine ökonomische und mehr als eine politische Krise, ein Umstand, für den hier die Begriffe des religiösen Atheismus, der transnihilistischen Reformation und der Biopolitisierung des Seins stehen. Houellebecq setzt genau hier an.

b) Houellebecqs Ausgangspunkt ist, dass der aktuellen Krise eine apokalyptische, also eine endzeitliche Dimension zukommt. Dies wiederum liegt darin, dass die Rekuperation des Wahrheitsprozesses des Mai 1968 nihilistische Subjektivierungs- und Sozialisierungs-, also Lebens- und Kommunikationsweisen hervorgebracht hat, die einer radikalen Entgrenzung der kapitalistischen Reproduktion funktional sind und von dieser wiederum verstärkt werden. Er beschreibt diesen – wortwörtlich zu verstehen! – Teufelskreis in der Entgrenzung des bürgerlich-liberalen Individualismus zu einem nachbürgerlichen und insofern tatsächlich postliberal-postmodernen Individualismus. Dessen subjektiven Kern macht er in der Entgrenzung der gesellschaftlichen Sexualökonomie aus, in der Freigabe aller möglichen sexuellen Praktiken in einem verallgemeinerten »erotischen Konsum« (Houellebecq 1999: 58), der selbst wieder zur definitiven Entleerung der Kommunikation führt, auch der der Einzelnen mit sich.

c) Die apokalyptische Dimension der Krise denkt Houellebecq dann aber nicht nur – und an dieser Stelle überschreitet er seinen resignativ-zynischen »Existenzialismus der letzten Tage« – nach der Seite des drohenden Weltuntergangs, sondern auch im Blick auf die darin immerhin mögliche Heraufkunft einer Neuen Welt. Diese bindet er, mit der Begrifflichkeit der voranstehenden These gesprochen, an ein »totales Projekt« – er selbst spricht hier von einer »metaphysischen Wandlung« (ebd. 7ff.). Deren Ausgangspunkt ist die Biopolitisierung des Seins selbst, verstanden als Zusammenfall der biotechnologischen Entgrenzung des Kapitalismus mit der nihilistischen Entgrenzung der Lebensweisen in der Folge der Rekuperation des Mai 1968.

Die Stärke Houellebecqs liegt darin, dieses »totale Projekt«, diese »metaphysische Wandlung« und also die heraufziehende Apokalypse nicht einliniar, sondern in zwei Optionen zu denken. Die eine formuliert er explizit, die andere bleibt implizit:

a) Explizit verweist er auf die biopolitische Transformation des menschlichen Daseins zum Subjekt-Objekt der Technik, in der Sprache der Philosophie und der Science Fiction gesprochen: vom Dasein zum Androiden oder zum Cyborg. Er nimmt dabei aber nicht nur gängige Motive der Science Fiction auf, sondern auch eine philosophische These Heideggers, die kürzlich auch von Žižek aufgegriffen wurde. Danach kommt der apokalyptische Zug der technologischen Entwicklung nicht in der faktischen Vernichtung allen Lebens einschließlich des menschlichen, sondern gerade dann zum Tragen, wenn diese ausbleibt. Im Vortrag *Gelassenheit* aus dem Jahr 1955 zitiert Heidegger zunächst einen amerikanischen Chemiker, der im selben Jahr auf einem Treffen von Nobelpreisträgern gesagt hatte, die Stunde nahe, in der »das Leben in die Hand des Chemikers gelegt ist, der die lebendige Substanz nach Belieben ab- und aufbaut und verändert« (Heidegger 1985: 20). Ausgehend davon weist Heidegger dann gängige Technologie-Kritiken zurück, die sich auf deren in der Atom- bzw. Wasserstoffbombe konzentriertes Vernichtungspotenzial beziehen. Demgegenüber hält er fest: »Man bedenkt nicht, dass sich hier mit den Mitteln der Technik ein Angriff auf das Leben und das Wesen des Menschen vorbereitet, mit dem verglichen die Explosion der Wasserstoffbombe wenig bedeutet. Denn gerade wenn die Wasserstoffbomben nicht explodieren und das Leben der Menschen auf der Erde erhalten bleibt, zieht mit dem Atomzeitalter eine unheimliche Veränderung der Welt herauf. Dabei ist jedoch das eigentlich Unheimliche nicht dies, dass die Welt zu einer durch und durch technischen wird. Weit unheimlicher bleibt, dass der Mensch für diese Weltveränderung nicht vorbereitet ist, dass wir es noch nicht vermögen, besinnlich denkend in eine sachgemäße Auseinandersetzung mit dem zu gelangen, was in diesem Zeitalter eigentlich herauf-

kommt« (ebd. Žižeks Verweise auf diese Stelle finden sich in 2001: 18ff. und in 2009: 278ff.). Das ist auch Houellebecqs Punkt, diesem Ungenügen setzt er die Figur des Michel Djerzinski entgegen. Dieser will das Problem seines eigenen und des Nihilismus der Epoche »lösen«, indem er ganz auf die Technik setzt und den unsterblichen und geschlechtslosen Übermenschen »jenseits von Egoismus und sexuellem Elend« zu klonen sucht. Dieser Androide wäre vom Prozedere der Fortpflanzung, damit aber überhaupt von jeder sexuellen Praktik und also von der Kommunikation »befreit«: »Die Wandlung findet nicht im Geist statt, sondern in den Genen.« (1999: 355)

b) Die zweite Option bleibt implizit, als das Ungesagte gerade der programmatischen Reflexionen Djerzinskis und seiner Nachfolger, als das Ungesagte auch der Ehrung, die der namenlose Chronist des Schlussteils von *Elementarteilchen* der zu dieser Zeit schon nicht mehr existierenden Menschheit zuspricht. Diese Ehrenrede wird abrupt vom letzten, diesmal von Houellebecq selbst verantworteten Satz des Buchs abgeschlossen, in dem es heißt: »Dieses Buch ist der Menschheit gewidmet.« (ebd. 357, im Zusammenhang 347ff.) Und: sie taucht dort auf, wo Houellebecq die Biopolitisierung des menschlichen Seins als eine der Christianisierung vergleichbare »metaphysische Wandlung« klassifiziert und dabei ausdrücklich und zu Recht auf die Unabwendbarkeit solcher Wandlungen verweist. Zugleich aber, und das ist alles entscheidend, lässt er eine einzige Ausnahme zu, die auch dann ernsthaft zu bedenken bleibt, wenn er ihr eine idealistische Fassung gibt: »Sobald sich eine metaphysische Wandlung vollzogen hat, breitet sie sich, ohne auf Widerstand zu treffen, bis zur letzten Konsequenz aus. Ungerührt fegt sie die wirtschaftlichen und politischen Systeme, die ästhetischen Urteile und die sozialen Hierarchien hinweg. Keine menschliche Macht kann ihren Lauf anhalten – keine andere Macht, es sei denn das Aufkommen einer neuen metaphysischen Wandlung.« (ebd. 8) Eine solche Wandlung, so führt Houellebecq weiter aus, trifft zunächst die »symptomatischen Individuen« einer Epoche, verkörpert sich dann in »Vorläufern«, die bewusst und willentlich zu den »Beschleunigern historischer Prozesse, im allgemeinen historischer Zersetzungsprozesse« werden, um schließlich auch die Akteur/innen hervorzubringen, die »den Ereignissen eine neue Richtung geben«. Präzisierend heißt es dann: »Diese Rolle ist den Revolutionären oder den Propheten vorbehalten.« (ebd. 27)

Damit habe ich die Stelle erreicht, an der ich mich mit einem Lüften der Kopfbedeckung von Houellebecq verabschiede, um mich Donna Haraway zuzuwenden. Wie Houellebecq denkt die philosophisch maßgeblich von Whitehead und Heidegger inspirierte Biologin, Professorin für feministische Theorien und Technowissenschaften und politische Aktivistin den inneren Zusammenhang zwischen dem Wahrheitsprozess des Mai 1968 und der globa-

len Biopolitisierung des Seins. Im Unterschied zu Houellebecq aber denkt sie die Biopolitisierung des Seins nur insoweit als »metaphysische Wandlung«, als sie darin ein Feld sozialer, also ethischer, politischer, ökonomischer und technologischer Konflikte ausmacht. Die Heraufkunft des Androiden und Cyborgs entwirft sie deshalb als Heraufkunft eines Androiden- oder Cyborg-Daseins, d.h. eines postanthropologischen Seins, das sich frei zu sich selbst, zu anderen Seienden und zum Sein selbst verhält.

Eben dieser Punkt bezeichnet dann auch den Einsatz Žižeks. Dieser hat im *Unbehagen in der Natur* überschriebenen Schlusskapitel von *Auf verlorenem Posten* ein bio-kommunistisches Manifest vorlegt, dessen Kern ein existenzialontologischer Begriff der biopolitisch-ökologischen Krise ist (vgl. auch den 1. Zusatz). Darin insistiert er darauf, dass eine Lösung dieser Krise nicht einem wie immer auch zu denkenden Eigenrecht der Natur und nicht der quasi-natürlichen Einbettung menschlicher Individuen in eine solche Natur entnommen werden kann. Der Grund dafür liegt schlicht darin, dass eine so verstandene Natur und eine so verstandene Einbettung des Menschen in diese Natur »nicht existiert«. Dem entspricht, dass die Gläubigkeit vieler Ökolog/innen an ein vorgeblich natürliches »Reich der ausgewogenen Reproduktion und der organischen Entfaltung, in die der Mensch in seiner Hybris eingreift und deren Kreislauf er brutal aus der Bahn wirft«, nichts als Gläubigkeit, d.h. »eine menschliche Phantasie« ist (Žižek 2009: 290, im Zusammenhang 278-319; vgl. insbesondere den Abschnitt *Gebrauch und Missbrauch Heideggers*).

Ausgangspunkt einer Kehre kann stattdessen allein und ausschließlich die scheinbar paradox in der Grundlosigkeit allen Existierens begründete Freiheit des Daseins sein, also die Konfrontation »mit der radikalsten Dimension unserer Endlichkeit« (ebd. 301). Das erlaubt mir, diese Abschweifung mit einem gleichsinnigen Zitat Haraways zu schließen. Diesem Zitat kommt in der Folge meiner Thesen auch deshalb eine zentrale Stellung zu, weil hier plastisch wird, was ich als »totales Projekt« oder (meinetwegen) »metaphysische Wandlung« zu denken und also zu praktizieren vorschlage: »Aus einer Perspektive könnte das Cyborguniversum dem Planeten ein endgültiges Koordinatensystem der Kontrolle aufzwingen, die endgültige Abstraktion, verkörpert in der Apokalypse des im Namen der Verteidigung geführten Kriegs der Sterne, die restlose Aneignung der Körper der Frauen in einer männlichen Orgie des Kriegs. Aus einer anderen Perspektive könnte die Cyborgwelt gelebte soziale und körperliche Wirklichkeiten bedeuten, in der niemand mehr seine Verbundenheit und Nähe zu Tieren und Maschinen zu fürchten braucht und niemand mehr vor dauerhaft partiellen Identitäten und widersprüchlichen Positionen zurückschrecken muss. Der politische Kampf besteht

also darin, beide Blickwinkel zugleich einzunehmen, denn beide machen sowohl Herrschaftsverhältnisse als auch Möglichkeiten sichtbar, die aus der jeweils anderen Perspektive unvorstellbar sind. Einäugigkeit führt zu schlimmeren Täuschungen als Doppelsichtigkeit oder medusenhäuptige Monstren. Zusammenschlüsse von Cyborgs sind monströs und illegitim. Unter unseren gegenwärtigen politischen Verhältnissen gibt es kaum ein verheißungsvolleres Bild von Widerstand und Vereinigung.« (Haraway 1995a: 39. Vgl. auch Haraway 1995b sowie das ausdrücklich auf sie Bezug nehmende längere Zitat aus *Empire* ad der 21. These. Die hier wie schon ad der 18. These bearbeitete Problematik wird im 1. Zusatz wiederaufgenommen.)

Ad 20. Ein Vorbehalt, nah dem Zentrum der Krise: Philosophie und Demokratie

Zu den von der Krise eröffneten Möglichkeiten gehört auch und gerade deshalb die kommende Demokratie, die uns in jetzt noch nicht kenntlicher Bestimmung unter eine unbedingte Forderung stellen wird. Von dieser Forderung ist vorab nur der Ausgangspunkt, damit aber auch der aufs Spiel gesetzte Einsatz zu benennen: das Axiom der Gleichheit aller und darin der Gerechtigkeit.

Zugegeben: Die Rede vom »totalen Projekt« einer »Politik der Philosophie« und deren Singularisierung wie Universalisierung in einer entweder »übermenschlichen« oder »unmenschlichen« Figur der Existenz und des Denkens kann nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts schlimme Befürchtungen wecken. Können, wie heute allseits und auch hier geteilt, solche Befürchtungen nur in der bedingungslosen Zustimmung zur Demokratie zerstreut werden, muss jetzt umstandslos und ausdrücklich die Demokratiefrage gestellt und beantwortet werden. Im hier unterstellten Zusammenhang von Philosophie und Politik führt diese Frage dann einerseits auf die Gründung der Philosophie in Athen und Platons Entwurf einer philosophischen Erziehungsdiktatur, andererseits auf die politischen Wahrheitsereignisse der Moderne zurück, beginnend mit dem des Jahres 1792. Sie weist damit aber auch auf dessen Rückseite zurück: den 9. Thermidor.

Dieser ist bekanntlich die zentrale Referenz der liberalen Einhegung sowohl der Philosophie wie der Politik. Bekanntlich war dies der Tag, an dem Maximilien Robespierre gestürzt wurde, um am Folgetag hingerichtet zu werden, der Tag also, an dem der von den Jakobiner/innen reflektierte antagonistische Prozess dieser Epoche seinen endgültigen Abbruch erfuhr. Brisant ist dieses Datum deshalb, weil das 20. Jahrhundert in einem neuerlichen 9. Thermidor endete – in liberaler Perspektive zu Recht. Politik und Philosophie können darauf nur mit einer Kritik antworten, die zugleich klärt, was unter einer »Politik der Philosophie« überhaupt zu verstehen ist.

Der von der Philosophie darin zu setzende Punkt ist die Unbedingtheit des Gleichheits- und Gerechtigkeitsaxioms in allen seinen erst epochalen und situativen Formulierungen. Er wird hier in zwei zugegeben knappen Zügen ausformuliert und dann in einer politischen Abschweifung verdeutlicht. Deren eigener Punkt verweist auf die Unumgänglichkeit der je eigenen Parteinahme:

a) Philosophie und Politik sind de-konstruktiv von einer jeden Metaphysik zu trennen, die sich dem onto-theologischen Schema eines in der Geschichte werdenden Gottes und den darin wirksamen Dialektiken unterwirft. Die deshalb beiden, der Philosophie wie der Politik, einzuschreibende Aleatorik geht dann umgekehrt vom »Fehl Gottes« (Hölderlin) aus, vom Fehlen folglich eines jeden ersten Grundes wie eines jeden letzten Zieles, folglich vom Verzicht auf jede dialektische Konzeption von Totalität, folglich von der Zurückweisung einer vorgeblich objektiv vorgegebenen Linearität und Teleologie des geschichtlichen Werdens, eines diesem Werden immer schon und unabänderlich vorgegebenen Wahren, Guten und Schönen, von der Weigerung, die Singularitäten und Multituden dem »Gattungswesen« eines Großen Subjekts zu unterstellen – und sei dies eben »der Mensch«. Deshalb stimmt solche Aleatorik philosophisch und politisch vielen der Einwände zu, die in den letzten Jahrzehnten und in gewisser Weise immer schon gegen Platon und Hegel vorgebracht wurden: gegen die Philosophen also, die als die maßgeblichen Autoren der totalitären Versuchung gelten. Dies schließt natürlich den notfalls immer neu zu führenden Nachweis der zuletzt tatsächlich mörderischen Relevanz platonischer wie hegelianischer Denkfiguren für das autoritäre und auch terroristische Moment der bisherigen Wahrheitspolitiken ein, der von 1792, 1848, 1917 und auch der von 1968 (vgl. hier ad der These 14).

b) Zugleich aber haben sich Philosophie und Politik vom oft selbst autoritär gewordenen Antiplatonismus und Antihegelianismus der Gegenwart zu verabschieden. Hardt/Negri formulieren in aller gebotenen Schlichtheit: »Man muss nicht zum entgegengesetzten Pol springen und die Ontologie tout court verwerfen, um die Offenheit der Zwecke der Gesellschaft zu bejahen.« (1997: 150) Die Probe darauf liegt dann tatsächlich in der Bejahung der Demokratie, in der die wirkliche kommunistische Bewegung dem Liberalismus in Wahrheit immer schon voraus war. Die Differenz zum Liberalismus verdichtet sich in einem aktivistischen, einem militanten Verständnis des Begriffs der Demokratie jenseits der liberalen Scheidung von Demokratie und Diktatur. Dessen prominenteste begriffliche Fassung ist noch heute und trotz allem die Formel von der »Diktatur des Proletariats« (vgl. dazu Žižek 2009: 239ff.).

Der in einem solchen Verständnis von Demokratie gesetzte Punkt schließt dann ein:

- dass die Demokratie vom Antagonismus und von dessen reflektierten Modi nicht getrennt werden kann,
- dass die antidemokratischen Brüche in der Folge emanzipatorischer Bewegungen stets auch Brüche mit dem emanzipatorischen Gehalt des Antagonismus selbst waren (eine These, über die mit Thermidorianer/innen

- natürlich schlichtweg keine Einigung erzielt werden kann, weil sie selbst antagonistischen Charakters ist),
- dass über den revolutionären Terror folglich nur unter Militanten gestritten werden kann, die sich dem Antagonismus verpflichtet haben,
 - dass die letzte Entscheidung dann aber den Leuten selbst, den Einzelnen wie den Massen, vorbehalten sein wird, dem demos in Konstitution oder, mit einem Begriff, der Derrida teuer war, der kommenden Demokratie, d.h. »einer Demokratie, die sich durch die Struktur des Versprechens ausweisen muss – und folglich durch das Gedächtnis dessen, was hier und jetzt zukunftsfruchtig ist« (Derrida 1992: 56),
 - dass dieser Demokratie gerade als einer Struktur zugleich des Versprechens und des Gedächtnisses Unbedingtheit zukommt,
 - dass sie deshalb eine höchst gefährliche Sache war, ist und bleiben wird.

Abschweifung: Wie unter einem Brennglas lässt sich das hier gemeinte Demokratieverständnis am Beispiel Haitis problematisieren. In der Folge der Französischen Revolution kommt es auf der Insel über Jahre hinweg zu bald auch militärisch organisierten Revolten der schwarzen Sklav/innen, die im französischen Mutterland einerseits die begeisterte Unterstützung der Jakobiner/innen, andererseits die entschiedene Ablehnung der Konservativen und der Liberalen finden. Im Zug blutiger Auseinandersetzungen wird 1794 erstmals die Abschaffung der Sklaverei verkündet, philosophisch gesprochen also das Gleichheitsaxiom formell institutionalisiert. Dabei richtet sich der wechselhafte Kampf der Ex-Sklav/innen und ihres Führers Toussaint L'Ouverture nicht nur gegen die französische, sondern auch gegen die spanische bzw. britische Kolonialmacht. Er richtet sich aber auch, und darin stellt sich von Anfang an die ihm spezifische Demokratiefrage, gegen die auf der Insel selbst lebenden Weißen und Mulatten. Er ist von daher im wortwörtlich biblischen Sinn tatsächlich ein Kampf der Letzten um ihren Anspruch, künftig die Ersten sein zu wollen (vgl. die Formulierung Fanons ad der 18. und 22. These). Ein Jahr nach dem Tod des »schwarzen Spartakus« Toussaint (1803) kommt es schließlich zur Proklamation der Unabhängigkeit, in der sich die Sklavenrepublik Haiti den historischen Namen »Erster Freier Negerstaat« gibt. Dessen Existenz wird dann über Jahre hinweg durch eine Allianz weißer und mulattischer Konterrevolutionär/innen mit der früheren Kolonialmacht Frankreich bedroht, die sich stets auch korrumpierter Revolutionäre, d.h. der Rekuperation bedient. Frankreich erkennt den ersten schwarzen Staat der Geschichte erst 1825 an, nach einer Reihe vergeblicher und meist gewaltsamer Versuche der Wiedereroberung. In ungebrochener Verteidigung des weißen Privilegs bindet Frankreich die Anerkennung an eine an die ehemaligen Sklavenhalter/innen zu zahlende »Entschädigung« in Höhe von 150

Millionen Francs. Die wird 1867 zwar auf die Summe von 60 Millionen Francs reduziert, ruiniert jedoch ein für alle Mal die Ökonomie Haitis. Durch die zur Bezahlung der Schulden eingeführten hohen Steuern wird die Republik politisch destabilisiert, 1844 kommt es zur Spaltung des Landes.

Die weitere Geschichte des von da an ausweglos verelendeten Dekolonisationsstaates wird von nicht weniger als 34 Putschen und wiederholten Interventionen der USA gezeichnet, die sich stets auch gegen neue schwarze Revolten richten. Die Möglichkeit einer Wende ergibt sich erst mit der Wahl des Befreiungstheologen Jean Bertrand Aristide zum Präsidenten im Jahr 1990. Seine Regierung stützt sich auf die *Lavalas* (dt. Flut) genannte politische Bewegung der völlig verarmten Ex-Sklav/innen, wird von der konservativen und der liberalen Opposition des Landes von Anfang an kompromisslos bekämpft und bereits ein Jahr später durch einen ersten Putsch gestürzt. Das Regime der jetzt zur Macht gekommenen Junta ist dann aber so korrupt und zugleich so gewalttätig, das es 1994 durch eine diesmal UN-gestützte Intervention der USA gestürzt wird. Aristide kehrt ins Amt zurück, sieht sich aber sofort wieder dem ungebrochenen, auf allen gesellschaftlichen Ebenen agierenden, erneut auch bewaffneten Widerstand der Opposition konfrontiert. Wesentlich daran ist, dass es sich dabei um die vereinte Opposition der herrschenden wie der Mittelklassen, also um einen zahlenmäßig bedeutenden Teil, wenn auch nicht um die Mehrheit der haitianischen Gesellschaft handelt. Bestätigt wird diese Konstellation in den Parlaments- und Präsidentschaftswahlen des Jahres 2000, in denen Aristide bzw. die in autonomen lokalen Selbstorganisationen verwurzelte *Lavalas* mit Mehrheit wiedergewählt, also auch in formaldemokratischer Prozedur bestätigt werden.

Aristide und *Lavalas* nehmen die Herausforderung der Opposition an und betreiben ihrerseits eine erklärtermaßen militante Politik, deren Besonderheit ein Doppel von staatlicher Institutionalisierung und sie außerstaatlich begleitender autonomer Mobilisierung der Multitudenmacht ist. Diese schließt spektakuläre und formell illegale Gewaltaktionen der Chimères genannten Selbstverteidigungseinheiten der *Lavalas* ein, die Aristide wie folgt beschreibt: »Das Wort sagt schon alles. Chimères sind Menschen, die verarmt sind, die in einem Zustand der extremen Unsicherheit und chronischen Arbeitslosigkeit leben. Sie sind Opfer struktureller Ungerechtigkeit und systematischer Gewalt (...) Es kann nicht überraschen, wenn sie denen die Stirn bieten, die stets von genau dieser Gewalt profitiert haben.« (zit. nach Hallward 2007: 336; vgl. auch Žižek 2009: 231ff.)

Der Antagonismus, das Sich-die-Stirn-bieten erklärtermaßen unversöhnlicher Parteien nimmt Zug um Zug bürgerkriegsähnliche Züge an und führt zum zweiten, diesmal mit amerikanisch-französischer Unterstützung unter Deckung der

UN arrangierten Sturz Aristides. Zwischenzeitlich etablierte »Regierungen der nationalen Versöhnung« schließen Vertreter/innen aller politischer Parteien des Landes ein – außer der *Lavalas*. Aristides Anspruch auf Rückkehr ins Amt wird international vor allem von Südafrika, Jamaika und Venezuela unterstützt.

Selbstverständlich kann und soll das Aristide und den *Lavalas* zu Recht zuschreibende »Demokratieproblem« nicht im Rahmen dieser Abschweifung geklärt werden. Festgehalten werden soll allerdings, dass die Gewalt der *Lavalas* nur im Kontext ihrer unaufhörlichen und selbst gewaltsamen Bekämpfung durch eine zwar starke, doch auch im formaldemokratischen Sinn illegitime Opposition diskutiert wird. Diese Opposition, und hier verdichtet sich der Punkt, lässt von ihrer Seite her nachweislich nichts als den Antagonismus zu, heute und seit dem Beginn der Haitianischen Revolution vor über 200 Jahren.

Den in symbolischer Hinsicht wortwörtlich schlagendsten Beleg für diese zur definitiven Parteinahme verpflichtende Konstellation lieferte eine Begebenheit, die sich 2004, bezeichnenderweise also zum 200. Jahrestag des »Ersten Freien Negerstaats« zutrug. Damals, kurz vor seinem zweiten Sturz, forderten Aristide und *Lavalas* von Frankreich die Rückzahlung der Haiti abgepressten »Schadensersatzzahlungen« an die einstigen Sklavenhalter/innen. Eine von der französischen Regierung eingesetzte Kommission, zu deren Mitgliedern auch Régis Debray, einst Kampfgenosse Che Guevaras, gehörte, lehnte diese Forderung damals ab. Deutlicher kann die Wahrheit des Antagonismus kaum formuliert, kann auch das dieser Wahrheit eingeschriebene Performativ nicht formuliert werden: sich auf die eine oder die andere Seite stellen zu müssen. Dies deshalb, weil jede vorgeblich »dritte Position« de facto auf der Seite derer steht, die Aristide und *Lavalas*, d.h. den demos in Konstitution bekämpfen: das ist die Demokratiefrage selbst. Man kann diesen »Punkt« auch formalisieren. Er lautet dann: Die Demokratie ist konstitutiv an die freie Rede gebunden und kann deshalb nie einstimmig sein. Vom Recht auf freie Rede ausgeschlossen ist allein die Einforderung oder Verteidigung des Privilegs, d.h. die Bestreitung der Demokratie als einer solchen. Den unumgänglichen Vorbehalt dazu begründet die »Abschließend-öffnende Zwischenbemerkung«.

Ad 21. Drittes Hauptstück, subjektphilosophischen Charakters: Multituden und Singularitäten

Es gibt Kämpfe, es gibt Autonomie und Exodus und es kann von deren Primat gesprochen werden, weil Singularitäten in Individuen, Multituden in Klasse, Volk, Bevölkerung und Nation immer schon präsent sind. Damit ist aber auch gesagt, dass die Formen des Individuums, der Klasse, des Volkes, der Bevölkerung und der Nation die innere Gefahren einer Multitude sind, die Formen ihrer Korruption. Dies ist und bleibt ein steter Einsatz der Kämpfe selbst, ihrer ereignishaften Sequenzialität und der Weite des anthropologischen Exodus.

Es gibt die Philosophie als den Ort der Frage nach dem Sein und den Wahrheiten, die darin, wie Althusser sagte, ein »Kampfplatz« des Seins und der Wahrheiten wie der Ideologie ist. Es gibt, als einen weiteren solchen Kampfplatz, Wahrheitspolitiken, die in ihrem Auf- und Abbruch von einem Wahrheitsereignis abhängen. Es gibt darin Kämpfe gegen Herrschaft, Ausbeutung und Formen der Subjektivierung und deren epochal spezifische Sequenzen (vgl. ad These 6). Es gibt die ebenfalls umkämpften Prozesse der Proletarisierung der Gesellschaft, der De-sozialisierung der Individuen und darin der Biopolitisierung des Seins. Alle diese Prozesse sind ineinander verschlungen und doch nicht und nie dasselbe. Es gibt deshalb und muss deshalb immer die eigensinnige Arbeit ihrer Organisation geben und die Organisation dieser Arbeit. Deren prominentester Name – »Partei« – besaß bei Marx bekanntlich einen doppelten Sinn: Er benannte je eine besondere Organisation besonderen Zweckes unter anderen solcher Organisationen und zugleich den Zusammenhang und die Geschichte all dieser Organisationen; in diesem Sinn sprach Marx im berühmten Brief an Freiligrath vom 29. Februar 1860 von der »Partei im großen historischen Sinne« (Näheres zum Schluss der 27. These und im 4. Zusatz).

Es ist dann wiederum zu unterscheiden zwischen der Spontaneität des jeweiligen Geschehens, die ihre höchste Probe im Ereignis findet, und den reflektierten Modi des Geschehens, deren subjektiven Faktor der Begriff der Militanz zu fassen sucht (vgl. ad These 6 und hier folgend). Es gibt, wie eben am Beispiel Haitis gezeigt, die konterrevolutionären, oft selbst terroristischen Eingriffe des Gegners – denn wenn hier vom »Kampfplatz«, vom Kampf und spezifischer von Kämpfen die Rede ist, dann, weil es darin immer um Sieg, Niederlage oder »gemeinsamen Untergang« der kämpfenden Parteien

(Marx) geht. Dies alles bildet dann, in einem Sinn, der noch Marx' Rede von der »Partei im großen historischen Sinn« übertrifft, die wirkliche Bewegung des Kommunismus, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Im Schnitt aller eben genannten Momente kommunistischer Bewegung stehen die Begriffe der Multituden und der Singularitäten, die eingeführt wurden, um den aktuellen gesellschaftlichen Zusammenhang aller dieser Prozesse und also ihren Resonanzboden zu benennen.

Begriffsklärung: Die Begriffe der Multituden und Singularitäten entspringen einer Übersetzung des marxistischen Axioms eines weltgeschichtlichen Klassenantagonismus in das Axiom eines Antagonismus der Multituden zu den Mächten der imperial gewordenen Souveränität, die solche der Biomacht sind (zu Hardt/Negris Begriff der Souveränität vgl. den Zweiten Teil von *Empire*).

Wie ad der These 4 eingeführt, kommt den Kämpfen der Multituden und Singularitäten darin die aktive, den imperialen Mächten eine bloß reaktive Rolle zu: Brechen die Multituden und Singularitäten in ihrer nie primär negatorischen, weil stets (selbst-)affirmativen »Generation« (Entstehung, Herausbildung) aus den materiellen und immateriellen Formen des Empire aus, suchen die imperialen Mächte deren Exodus zu blockieren und unter ihre Disziplin und Kontrolle zurückzubeugen (vgl. ad These 9). Deshalb sind die imperialen Mächte den Multituden und Singularitäten auch nicht äußerlich, sondern wirken in ihnen selbst als deren »Korruption« (Verfall; vgl. dazu in nuce Hardt/Negri 2002: 36).

Wer aber sind, wo und wann gibt es Multituden? Hardt/Negri bezeichnen den Begriff der Multitude – wörtlich einfach mit »Menge« zu übersetzen – ausdrücklich als »Klassenbegriff«, grenzen ihn aber vom traditionsmarxistischen Begriff der Klasse als Kollektivsubjekt ebenso ab wie von den bürgerlichen Begriffen des Volkes bzw. der Nation (vgl. ebd., 107ff. und Negri in Atzert/Müller 2003: 111f.).

Als materielle und immaterielle Referenzen der Souveränität – die in der Moderne ja stets nationalstaatliche Volks- oder Klassensouveränität war – bilden sich Klasse, Volk und Nation überall dort, wo sich die Singularitäten einer Menge als Subjekte der Souveränität identifizieren bzw. anerkennen und so identifiziert, d.h. anerkannt werden. Darin korrespondieren Multituden und Singularitäten den biopolitischen Formen der Bevölkerung und des Individuums, treten immer dann hervor, wenn solche Formen und Identitäten in sozialen Kämpfen wie in Revolten der unhintergebar Einzelnen aufgebrochen werden. Singularitäten sind in Subjekten und Individuen, Multituden in Klasse, Bevölkerung, Volk und Nation also immer schon präsent. Diese können ihrerseits jederzeit zur Gefahr der Singularitäten einer Multitude werden und sind dies, wie die Geschichte der realsozialistischen Staaten und der Staaten der Dekoloni-

sation zeigt, in historisch fataler Weise auch schon geworden. Multituden müssen zuletzt präzisierend immer auch von den formierten Massen eines faschistischen oder parteikommunistischen Aufmarschs und vom amorphen Mob eines riots unterschieden werden.

Näher bestimmt werden Generation wie Korruption von Multituden und Singularitäten über den Begriff der »Klassenzusammensetzung«, mit dem sich die operaistische Erneuerung des Marxismus bekanntlich von den bewusstseinstheoretischen Aporien der Dialektik löste. Während die Dialektik den Klassenkampf auf den Akt der Bewusstwerdung zuspitzt, in dem sich der Übergang von der »Klasse an sich« zur »Klasse für sich« vollzieht, richtet sich eine Theorie der Klassenzusammensetzung nicht auf Akte des Bewusstseins, sondern auf die sozialen Bedingungen und Praktiken eines Klassenkampfes, dem keine »Klassen an sich« vorausgehen, weil er die kämpfenden Klassen selbst überhaupt erst hervorbringt. Unter den von der Biomacht gesetzten Bedingungen einer reellen Subsumtion eben nicht mehr bloß der Arbeit, sondern des Lebens selbst unter das Kapital muss der Antagonismus der Multituden und ihrer Singularitäten schon in der Klassenzusammensetzung der biopolitischen Produktivkräfte konkret werden. Subjektivitätstypologisch reicht deren Skala von den »flexiblen Persönlichkeiten« liberaler metropolitaner Modernisierungseliten bis zu den nur scheinbar prä-, tatsächlich aber ebenfalls postmodernen Sozialisierungsformen der subalternen Massen des globalen Südens nicht nur im islamistischen Fundamentalismus. Sie umgrenzen dergestalt die Ambivalenz der weltgesellschaftlichen Antagonismen und der ihr eingeschriebenen De-sozialisierung der Individuen.

Deshalb kommt es den Biopolitiken der Multitude wie zuvor den proletarischen Klassenpolitiken in nuce darauf an, neue Singularisierungs- bzw. Sozialisierungsweisen zu entwickeln. In diesen kann die tendenziell aus jeder Bindung gelöste »Mobilität der Arbeitskraft in der Tat Ausdruck eines offenen politischen Konflikts sein, zur Zerstörung des Systems beitragen« und »mittels der Bestrebungen der Menge auch eine Alternative aufzeigen« (Hardt/Negri 2002: 226). Nach dem bisher Gesagten überschreiten solche Alternativen allerdings jeden wörtlich genommenen Begriff einer »Klassenpolitik«, sofern in ihnen nicht nur alle weiteren Kategorien der Singularisierung und Sozialisierung (Rasse, Bevölkerung, Volk, Nation, Geschlecht, Generation, sexuelle Orientierung), sondern auch noch tieferliegende Trennungsmarkierungen wie etwa abnorm/normal, wahnsinnig/vernünftig, krank/gesund, zuletzt auch die Trennungsmarkierung des Un- oder Übermenschlichen zum Menschlichen de-konstruiert werden (vgl. ad der Thesen 4, 15, 18, 19). Hardt/Negri fassen die Biopolitiken der Multituden deshalb als »anthropologischen Exodus« und präzisieren diesen Begriff wie folgt:

»Der Begriff des anthropologischen Exodus ist (...) höchst ambivalent, weil seine Methoden, nämlich Hybridbildung und Mutation, genau die gleichen sind, die auch die imperiale Souveränität anwendet (...) Denn der Wille, dagegen zu sein, bedarf in Wahrheit eines Körpers, der vollkommen unfähig ist, sich einer Befehlsgewalt zu unterwerfen; (...) nicht nur radikal ungeeignet für die Normalisierung, sondern auch in der Lage, ein neues Leben zu schaffen. Wir müssen viel weiter gehen, um diesen neuen Ort des Nicht-Orts zu bestimmen, weit über die simplen Erfahrungen der Vermischung und Hybridbildung und die damit zusammenhängenden Experimente hinaus. Wir müssen dahin gelangen, ein kohärentes politisches Artefakt zu entwickeln, ein künstliches Wesen (...). Im Bereich der Produktion werden wir erkennen können, dass diese Mobilität und Künstlichkeit nicht nur Ausnahmeerfahrungen kleiner, privilegierter Gruppen darstellen, sondern auf die gemeinsame Produktionserfahrung der Menge verweisen. Schon im 19. Jahrhundert erkannte man, dass die Proletarier die Nomaden der kapitalistischen Welt waren. Selbst wenn deren Leben (wie meist der Fall) auf einen geografischen Ort fixiert bleibt, so bestimmen deren Kreativität und Produktivität körperliche und ontologische Migrationen. Die anthropologischen Metamorphosen der Körper ergeben sich aus der gemeinsamen Arbeitserfahrung und den neuen Technologien, die konstitutive Auswirkungen und ontologische Implikationen besitzen. Werkzeuge dienen schon immer als menschliche Prothesen, die als eine Art anthropologischer Mutation (und zwar sowohl in individueller Hinsicht wie im Hinblick auf das kollektive Gesellschaftsleben) über unsere Arbeitspraktiken in unsere Körper integriert sind. Die gegenwärtige Form des Exodus und das neue barbarische Leben verlangen, dass Werkzeuge zu poetischen Prothesen werden, die uns von der modernen *conditio humana* befreien. Um noch einmal auf (...) Marx zurückzukommen: Wenn die Dialektik zwischen Innen und Außen an ein Ende gekommen ist und wenn der separate Ort des Gebrauchswerts verschwindet, dann stehen die neuen Formen der Arbeitskraft vor der Aufgabe, aufs Neue das Menschliche (oder genauer das Posthumane) zu produzieren. Diese Aufgabe wird vor allem durch die neuen und zunehmend immateriellen Formen affektiver und intellektueller Arbeitskraft bewältigt werden, und zwar in der Gemeinschaft, die sie konstruieren, und in der Künstlichkeit, die sie als Projekt präsentieren.« (Hardt/Negri 2002: 228f., vgl. 104ff und Deleuze 1987: 122ff., 129f., 175ff. sowie hier ad der 19. These die Verweise auf Houellebecq und Haraway)

Im Doppel von Multituden und Singularitäten und im damit stets mitgemeinten Doppel von Generation und Korruption liegt dann aber, dass der Kampf der Multituden und Singularitäten zugleich in die Horizontale (Multitude) und in die Vertikale (Singularität) führt, folglich als weitestmögliche Sezession

und darin als Exodus aus den bisherigen Dialektiken von Herr und Knecht, d.h. aus Bewegungen primär negativen, negatorischen Antriebs gedacht werden muss. Definitiv bleibt dann festzuhalten:

a) Die immer auch in Prozessen der Singularisierung, d.h. der Sezession vollzogene Generation von Multituden artikuliert deren Willen zur Macht und bejaht darin deren je eigene Vertikalspannung, ihr Mehr-Können, Mehr-Wollen, Mehr-Sein. Die Gegenseitigkeit der Sezessionen eröffnet den Exodus.

b) Die Korruption von Multituden und Singularitäten zeigt in der Regel deren Einholung in Dialektiken der Anerkennung an, in denen sich ihr Wille zur Macht, ihr Vermögen zur Sezession, zur Vertikalspannung und zum Exodus in der Zuweisung von Machtpositionen, d.h. in Repräsentationen bricht.

c) Hier wäre aber definitiv nicht von einer wirklichen Bewegung des Kommunismus die Rede, würde nicht ausdrücklich angemerkt, dass der Exodus, wenn er in Dialektiken der Anerkennung seinen Ausgang nimmt, dort immer schon einen befristeten Aufenthalt gefunden hat und auch weiterhin finden wird. Der Exodus ist eine Passage von unbestimmter Dauer, und der Auszug aus den Anerkennungs-dialektiken verleugnet nicht, dass sie zunächst und zu meist unumgänglich sind, es also darum geht, sie über sich hinauszutreiben. Philosophisch ließe sich diese Verschiebung einerseits in der Neubestimmung des Verhältnisses von Negation und Affirmation, andererseits in einer Neubestimmung des »dritten Schritts« fassen. Dieser wäre nicht mehr als Synthese, sondern als Einbruchsspielraum eines ganz Neuen und ganz Anderen zu fassen – eine Operation, die im posthegelianischen Denken bereits vorbereitet ist (vgl. den Vorbehalt ad der 15. These)

Anmerkung, auf eine noch zu führende Auseinandersetzung verweisend. Natürlich führt auch die in den Punkten a-c fixierte Problematik einer sich zugleich in die Horizontale (Multituden) wie in die Vertikale (Singularitäten) erstreckenden Doppelbewegung auf den Glauben, genauer: auf den Zusammenhang von »Alltagsverstand«, ihm eingeschriebenen »gesundem Menschenverstand«, Ideologie, Religion und Wissenschaft bzw. Philosophie, damit aber auf das Verhältnis zwischen den zunächst immer nur wenigen »Intellektuellen« und der »Masse« von »Einfachen«, also zuletzt auf die Rolle, die darin der Politik und in ihr der Kirche bzw. der Partei zufällt. Der hier thematische Gebrauch dieser Begriffe geht wie die in Anführung gesetzten Begriffe selbst auf Antonio Gramsci zurück, der Verweis auf die noch zu führende Auseinandersetzung – den ich Christoph Lieber verdanke – gilt dem §12 seines 11. *Gefängnishefts*.

Gramsci beginnt dort mit dem Imperativ, das »Vorurteil« zu zerstören, nach dem die Philosophie eine Sache allein der Intellektuellen sei. Stattdessen müsse man »vorab zeigen, dass alle Menschen ›Philosophen‹ sind«, sofern sie an der

Sprache, dem Alltags- und gesunden Menschenverstand und der »Populärreligion« partizipieren. Von dort aber gelte es, zum »Moment der Kritik und der Bewusstheit« überzugehen, also zum Entweder-Oder zwischen der bloßen Teilhabe an der »Weltauffassung«, in die man einsozialisiert und in der man individualisiert wurde, und der Sezession in »die eigene Tätigkeitssphäre«: »an der Hervorbringung der Weltgeschichte aktiv teilzunehmen, Führer seiner selbst zu sein« und derart Philosoph im radikalen Sinn des Worts zu werden (Gramsci 1995: 1375). Es ist dieses Entweder-Oder, das Gramsci direkt auf die Religion führt, verstanden »nicht im konfessionellen, sondern im laizistischen Sinn von Glaubenseinheit zwischen einer Weltauffassung und einer dieser konformen Verhaltensnorm« (ebd. 1378). Fraglich wird dann, wie man »die Religion im Bewußtsein des Menschen aus dem Volke zerstören« könne, »ohne sie gleichzeitig zu ersetzen?« Dabei geht es Gramsci darum, »daß eine Masse von Menschen dahin gebracht wird, die reale Gegenwart kohärent und auf einheitliche Weise zu denken«. Das sei »eine ›philosophische‹ Tatsache, die viel wichtiger und ›origineller‹ ist, als wenn ein philosophisches ›Genie‹ eine neue Wahrheit entdeckt, die Erbhof kleiner Intellektuellengruppen bleibt«. Das Grundproblem »jeder Weltauffassung, jeder Philosophie, die zu einer kulturellen Bewegung, einer ›Religion‹, einem ›Glauben‹ geworden ist, das heißt, die eine praktische Aktivität und einen Willen hervorgebracht hat, und in diesen als implizite theoretische ›Prämisse‹ enthalten ist«, bestehe deshalb darin, »die ideologische Einheit in dem gesamten gesellschaftlichen Block zu bewahren, der durch eben diese bestimmte Ideologie zementiert und vereinigt wird« – in der hier verwandten Begrifflichkeit: die Vertikalsezession der Singularitäten und die Horizontalbewegung der Multituden aufeinander zu beziehen. Eben dabei aber ist ihm die katholische Kirche nicht nur der ideologische Gegner, sondern auch der Anhalt des Widerstands: »Die Stärke der Religionen und besonders der katholischen Kirche bestand und besteht darin, daß sie die Notwendigkeit der doktrinären Vereinigung der gesamten ›religiösen‹ Masse aufs lebhafteste spüren und dafür kämpfen, daß die intellektuell höheren Schichten sich nicht von den niederen ablösen. Die römische Kirche war immer die beharrlichste im Kampf zur Verhinderung, daß sich ›offiziell‹ zwei Religionen bilden, die der ›Intellektuellen‹ und die der ›einfachen Gemüter‹.« (ebd. 1379f.)

Gramscis Schlussfolgerung ist dann, »daß in den Massen als solchen die Philosophie nur als Glaube gelebt werden kann«, wobei dieser Glaube keiner expliziten Dogmatik, sondern der eigenen »gesellschaftlichen Gruppe«, also der Masse selbst gelten muss. Deshalb gehe es darum, von der Kirche zu lernen und sich zugleich radikal von ihr zu unterscheiden. Näher besehen heißt das: »1. niemals müde zu werden, die eigenen Argumente zu wiederholen (und dabei literarisch ihre Form abzuwandeln): die Wiederholung ist das wirksamste

didaktische Mittel, um auf die Mentalität des Volkes einzuwirken; 2. unablässig daran zu arbeiten, immer breitere Volksschichten intellektuell zu heben, d.h., dem amorphen Massenelement Persönlichkeit zu geben, was bedeutet, daran zu arbeiten, Eliten von Intellektuellen eines neuen Typs hervorzurufen, die direkt aus der Masse hervorgehen und gleichwohl mit ihr in Kontakt bleiben, um zu ›Korsettstangen‹ derselben zu werden. Diese zweite Notwendigkeit ist, wenn man ihr gerecht wird, diejenige, die wirklich das ideologische Panorama einer Epoche verändert.« (ebd. 1389f.)

Der Weg dahin ist dann aber an »eine Dialektik Intellektuelle-Masse gebunden; die Intellektuellenschicht entwickelt sich quantitativ und qualitativ, aber jeder Sprung zu einer neuen ›Ausdehnung‹ und Komplexität der Intellektuellenschicht ist an eine entsprechende Bewegung der Masse von Einfachen gebunden, die zu höheren Kulturniveaus aufsteigt und zugleich ihren Einflussbereich ausweitet, mit individuellen Vorstößen oder auch solchen von mehr oder weniger wichtigen Gruppen in Richtung auf die Schicht der spezialisierten Intellektuellen« (ebd. 1385). Dies wiederum schließt eine allererst herzustellende Einheit »zwischen den Intellektuellen und den Einfachen« ein, die der zwischen Theorie und Praxis entsprechen muss: ein Verhältnis, in dem »die Intellektuellen organisch die der Massen« sein würden (ebd. 1381).

Die noch zu führende Auseinandersetzung hängt dann an der Frage, wie diese Reflexionen Gramscis unter den Bedingungen der Biopolitisierung des Seins aufzunehmen sind, d.h. unter der Bedingung einer forcierten Proletarisierung der Massen bei gleichzeitiger De-sozialisierung der Individuen und deshalb im Blick auf ein Bündnis von parasitärer Intelligenz und subproletarischer Massenarmut. Eine erste Antwort gibt die folgende Zwischenbemerkung, den Umriss der Aufgabe selbst die Ausführungen ad der 26. und 27. These.

Zweite strategische Zwischenbemerkung von unmittelbar aktivistischem Gebrauchswert

An dieser Stelle wird der historische Grund sichtbar, der die Einführung der Begriffe der Multituden und der Singularitäten ethisch-politisch unumgänglich machte und darin ihren nicht nur philosophischen, sondern ethisch-politischen Einsatz anzeigt. Denn wenn hier im Bezug auf den Abbruch des antagonistischen Prozesses des Mai 1968 von dessen Rekuperation die Rede war, gründete deren Macht doch nicht einfach in einem Ungenügen des Prozesses, sondern zugleich in seinem unbegriffenen Neuen und Anderen. Politisch wurde dies im Begriff der Neuen Sozialen Bewegungen problematisiert, unter denen die zunehmend autonom geführten Kämpfe zunächst der Jugendlichen und der Frauen, schließlich überhaupt alle minderheitlichen Widerstände gefasst wurden, einschließlich der zunehmend wichtiger werdenden Auseinandersetzungen um die politische Ökologie. Der Begriff selbst stand deshalb von Anfang an im Gegensatz zum bezeichnenderweise stets im Singular und in maskulinisierter Form gefassten Begriff der Alten Sozialen Bewegung, d.h. der Arbeiterbewegung. Zum Begriff der minderheitlichen Kämpfe gehören dann allerdings auch, quer zur Scheidung der Neuen Sozialen Bewegungen von der Alten Sozialen Bewegung, die auf diese Differenz nicht zu reduzierende Rolle der antikolonialen Bewegungen bzw. »Fronten der nationalen Befreiung«.

Es ist hier nicht der Ort, alle Dimensionen dieser Differenz zu erörtern; auf der Hand liegt allerdings, dass der Abbruch des 1968er Antagonismus wesentlich dem Umstand geschuldet war, dass es nicht gelang, sie emanzipatorisch produktiv werden zu lassen. Ein wesentlicher Grund dafür war, dass die Neuen Sozialen Bewegungen noch einmal leichter zu rekuperieren waren als die Alte Soziale Bewegung. Bedurfte es in deren Fall der z.T. äußerst brutalen Repression schon in der Gründungsphase (als Beispiel mögen die von 1878-1890 geltenden deutschen Sozialistengesetze, deutlicher noch die Gewalt des Zarismus dienen), dann des jahrelangen Streits zwischen ihrer sozialdemokratischen und ihrer im engeren Sinn kommunistischen Strömung, drittens des wiederum jahrelangen Abwehrkampfes der frühen Sowjetunion gegen die internationale weiße Konterrevolution und schließlich der Gewalt des Faschismus, des Stalinismus wie überhaupt des Zweiten Weltkriegs, so setzte die Korruption der Neuen Sozialen Bewegungen schon im zweiten Jahrzehnt ihrer Existenz ein. Dies lag auch an ihrem nicht-antago-

nistischen Charakter, der Jugendrevolte, Feminismus und Ökologie schnell zu dynamischen Momenten einer Modernisierung der Kapitalherrschaft reduzierte. Dem entsprach, dass ihr Zusammenhang nur selten einer inneren und zugleich strategischen Hierarchie, sondern oft nur der taktischen Addition der Kämpfe zu einer »Regenbogenkoalition« entsprang.

Wenn das Problem des Zusammenhangs der Kämpfe schon deshalb mit der Einführung neuer Begriffe – Multitude und Singularität – nicht zu lösen ist, bleibt doch ausdrücklich festzuhalten, inwiefern diese Begriffe gerade auf eine solche Lösung abzielen und ihr eine Adresse zuwidmen (vgl. ad These 3 bzw. 17). Angezeigt wird dies in der scheinbar paradoxen Wendung, in der Negri trotz der Ersetzung des Begriffs der Klasse durch den der Multitude darauf besteht, dass der Begriff der Multitude selbst ein »Klassenbegriff« ist. Die Kommunikation unter den Militanten der aktuellen Kämpfe trägt dieser philosophischen Wendung übrigens längst schon Rechnung, indem sich unter ihnen ohne besondere Verabredung und oft auch ohne ausdrückliche Begründung der Begriff der Bewegung der Bewegungen verbreiten konnte. Dessen strategischer Einsatz liegt darin, den biopolitischen Antagonismus und die transnihilistische Reformation systematisch aufeinander zu beziehen. Diese Orientierung folgt der Einsicht, dass sich der Vorrang des Klassen- vor dem Kapitalverhältnis in einem Vorrang der Kämpfe der Klassen bzw. um die Produktion des gesellschaftlichen Reichtums vor den Kämpfen um die Formen des Lebens, d.h. der Weisen der Singularisierung wie Sozialisierung realisiert. Dem widerspricht wenigstens logisch nicht, dass bei letzteren im Antagonismus trotzdem oft die Führung liegen kann. Der Vorrang des Klassenverhältnisses vor allen anderen sozialen Verhältnissen besagt dann, dass alle sozialen Kämpfe unbeschadet ihres jeweiligen Eigensinns immer auch Klassenkämpfe sind. Der Führungsanspruch der Kämpfe um die Formen des Lebens schließt ein, dass noch und gerade die Klassenkämpfe als solche um die Weisen der Singularisierung und Sozialisierung zu führen sind, d.h. als biopolitische Kämpfe. Diese Kehre löst die Widersprüche zwischen der Alten Sozialen und den Neuen Sozialen Bewegung(en) zwar nicht dialektisch auf, öffnet ihnen aber die Möglichkeit eines nicht-antagonistischen Wahrseins qua Koexistenz, verwandelt sie also, wie Mao gesagt hätte, zu »Widersprüchen im Volke«. Ihre Probe findet diese Koexistenz im geteilten Verständnis ihres Gemeinsamen und dessen Konkretion im Zugriff auf den gesellschaftlichen Reichtum.

Mit der Wendung auf den Begriff der Bewegung der Bewegungen ist dann aber auch angesprochen, was Negri mit zureichender Präzision erst in den beiden langen Gesprächen des jüngst erschienenen Bandes *Goodbye Mr. Socialism* ausdrücklich zu machen wusste. In diesen Gesprächen – das erste

2006 mit Raf Valvola Scelsi, das zweite 2009 mit Thomas Atzert und Alex Weltz geführt – stellt Negri klar, dass die Generation von Multituden zwar einerseits klassen-, andererseits aber stets ereignistheoretisch gedacht werden muss. Dies deshalb, weil sich ihre Existenz in ereignishaften Sequenzen verdichtet, die im Klappentext von *Goodbye Mr. Socialism* an »ihr Sichtbarwerden, ihr Verschwinden und plötzliches Wiederauftauchen an anderer Stelle, unter anderem Namen« gebunden werden (vgl. hier ad der 7. These). Dabei nennt Negri die folgenden Sequenzen:

a) den Beginn der Iranischen Revolution 1979 (mit besonderem Bezug auf Religion und religiösen Atheismus),

b) die Gründung, sukzessive Formierung und schließlich das in sich erwartungsgemäß krisenhafte Regierungsprojekt der *Partido dos Trabalhadores* (PT) in Brasilien (mit dem eröffnet wird, was sich dann als Sonderweg Lateinamerikas im und gegen das Empire entfaltet),

c) daran angeschlossen den sich unter anderen Namen auch an anderen Orten des globalen Südens formierenden Zapatismo im mexikanischen Chiapas 1994,

d) die Umbrüche in China nach der Kulturrevolution und die sich mit und gegen diese Umbrüche entfaltenden, auch im Tian'anmen-Aufstand artikulierten neuen chinesischen Klassenkämpfe,

e) den Pariser »Metropolenstreik« 1995 (der für den Entwurf des Begriffs der Multituden durch den damals dort lebenden Emigranten Negri konstitutiv war),

f) die Anti-IWF-Rebellion von Seattle 1999 (mit der die Multituden insofern global »die Bühne betreten«, als sie erstmals als solche und ausdrücklich reflexiv werden, also ihren reflexiven Modus instituieren) und die Bestätigung dieses historischen »Auftritts« während der folgenden Proteste gegen G-8-Gipfel,

g) die sich dort koordinierende globale Bewegung gegen den Irak-Krieg der USA,

h) die »Kommune von Madrid« des Jahres 2004 (die zum Sturz des spanischen Postfaschismus führte und für vergleichbare Ereignishaftigkeiten der Zukunft wohl paradigmatisch sein wird),

i) als weiteres Moment eines expliziten Reflexivwerdens schließlich die Instituierung des EuroMayDay vor allem in Italien und Spanien seit 2001 (hier wären auch andere Instituierungen zu nennen gewesen, voran die der Sozialforen).

Anhand der Geschichte Italiens nach Genua beschreibt Negri allerdings auch einen exemplarischen Prozess der Korruption von Multituden, um im Gespräch mit Atzert/Weltz vorläufig-abschließend die zweideutige Ereignis-

nishaftigkeit der Wahl Barack Obamas zum US-Präsidenten 2009 einzuholen und strategisch im Blick auf die aktuelle Krise auszudeuten (vgl. hierzu die folgenden Thesen und den 4. Zusatz).

Abschließend bleibt dann aber ein in sich krisenhaftes Charakteristikum der Bewegung der Bewegungen zu nennen. Dieses bezieht sich auf den Umstand, dass sich die ideologische und programmatische Vielfalt dieser Bewegungen und damit ihr methodischer Pluralismus zunächst einmal der gemeinsamen Opposition gegen den Neoliberalismus verdankte. In dem Maß, in dem in der aktuellen Krise des Empire Optionen einer ideologischen Neubestimmung der imperialen Herrschaft auftauchen, für die sich zwischenzeitlich die Metapher des »Green New Deal« etabliert hat, ergibt sich dann aber die Notwendigkeit einer ideologischen Neubestimmung des Gemeinsamen auch der Bewegung der Bewegungen. Tatsächlich übt der »Green New Deal« schon im Stadium einer bloßen Metapher eine nicht unerhebliche Attraktion auf die moderaten Bewegungen und darin sowohl im Feld der NGOs wie unter den auf Parlamentswahlen bzw. Regierungsbeteiligungen ausgerichteten neuen »Linksparteien« aus. Diese werden durch Ermüdungserscheinungen des in Seattle und Genua eröffneten Bewegungsaktivismus ebenso verstärkt wie durch die Dringlichkeit der ökologischen Dimension der Krise, die auch militante Ökolog/innen dazu führen kann, sich mit dem Spatz in der Hand zu begnügen, um wenigstens einen »Einstieg« in entsprechende Krisenlösungen zu erreichen.

Dagegen bleiben zwei strategische Einsichten aufzurufen. Die erste zielt auf die Treue zum inneren Einsatz der Bewegung der Bewegungen selbst, den es deshalb verstärkt in deren Kommunikation einzubringen gilt: den Punkt nämlich, dass ihre Differenz zum Neben- und Gegeneinander von Alter Sozialer Bewegung und Neuer Sozialer Bewegung in der gemeinsamen subjektiven Anerkennung des objektiven Primats des Klassenverhältnisses und seines antagonistischen Charakters liegt, also, noch einmal, im Zugriff auf den gesellschaftlichen Reichtum. Die zweite Einsicht betrifft dann die noch zu klärenden Fragen der Treue zum Ereignis und mehr noch zu dem, was ich Ereignishaftigkeiten zu nennen vorschlage. Ist die Wahl Obamas eine solche Ereignishaftigkeit, d.h. nicht selbst der Aufbruch einer neuen Wahrheit, sondern »nur« die Öffnung einer Situation, die Ereignisstätte einer Wahrheit werden kann, so darf der militante Bezug auf diese Ereignishaftigkeit weder deren Bejahung, noch deren Verneinung, sondern nur die Erfindung eines politischen Prozesses sein, für den Obamas Wahl lediglich der Anlass gewesen sein wird. Im Konkreten wird sich diese Erfindung an einer Befreiung des emanzipatorischen Überschusses im ansonsten kompromisslos zu bekämpfenden »Green New Deal« zu bewähren haben (vgl. ad der 23., 26. und

27. These, aber auch die Erläuterungen zur folgenden These und dann die 3. Zwischenbemerkung). Im Rückgang auf die 1. Zwischenbemerkung bleibt zu erinnern, dass das Problem einer zwingenden strategischen Hierarchisierung der sozialen Kämpfe in der Folge der Alten Sozialen Bewegung, der Neuen Sozialen Bewegungen und der Bewegung der Bewegungen in der Formel »2 + 1« gefasst werden kann. Wer hier an eine Dialektik denkt, dem oder der sei noch einmal gesagt, dass der dritte Schritt nicht als Synthese, sondern als Erfindung eines ganz Neuen und ganz Anderen gedacht werden muss, also als Treue zu einem kommenden Ereignis (vgl. ad der 25. These). In diesem Verweis liegt der bleibende Gehalt dieser ansonsten eng an der Aktualität formulierten Zwischenbemerkung.

Ad 22. In statu nascendi: Politisierung des Rechts, Präskription des Staates

Man ist in der Gerechtigkeit oder man ist es nicht. Von ihr aus wird Recht politisiert, der Staat einer Präskription, einer Vorschrift unterstellt. Im gegenwärtigen Moment der Krise wie überhaupt im 21. Jahrhundert wird zugleich gelten müssen, dass die Gerechtigkeit selbst dem Staat und dem Recht fern bleibt, fernbleiben muss. Das ist kein Anarchismus.

Wenn mit Bezug auf das Ende der letzten beiden Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts von einem neuerlichen Thermidor gesprochen werden kann, ist das genau besehen so richtig wie es falsch ist. Tatsächlich entging dem faszinierten Publikum der Globalisierung, dass die Zeit um den Jahrhundertwechsel in wahrheitspolitischer Hinsicht alles andere als eine leere Zeit war. Dabei verdeutlichen die eben erinnerten Sequenzen des Multitudenantagonismus und seiner Bewegung der Bewegungen, dass und wie diese eingeschränkte Wahrnehmung auch »Ausdruck von Provinzialismus« (Kollektiv DeriveApprodi 2003: 22) war: Symptom einer eurozentrischen und derart historisch obsoleten Perspektive. Zugleich wurden in dieser Zeit nicht nur die Begriffe der Multituden und Singularitäten, sondern erste Entwürfe einer ihnen korrespondierenden »Politik der Philosophie« formuliert. Diese finden sich, je auf wenigen Seiten gedrängt, im letzten Kapitel von *Empire*, in Derridas *Marx' Gespenster* (im Orig. 1993) und in Badiou's *Metapolitik* (im Orig. 1998). Ihr gemeinsamer Einsatz liegt in einer fundamentalen Trennung der Politik vom Staat, der zugleich eine ebenso fundamentale Trennung der politischen Form der Konstitution wie der Expression von der der Repräsentation entspricht (vgl. ad These 12 und im 4. Zusatz).

Beide Trennungen sind allerdings, was entscheidend ist, nicht anarchistischer Natur, ja nicht einmal anarchistischer Tendenz. Vielmehr zielen sie auf die Einrichtung kollektiver Orte jenseits des Staates, denen dennoch ein wesentlicher Bezug auf den Staat zukommt:

a) bei Hardt/Negri, indem sie scheinbar paradox von einem »Recht auf Aneignung« sprechen, also die Verrechtlichung einer singulären wie kollektiven Praxis einfordern, die nur widerrechtlich und außergesetzlich praktiziert werden kann,

b) bei Derrida und Badiou, indem beide Politik und Recht bzw. Politik und Staat begrifflich trennen, dann aber von einer »Politisierung des Rechts«

bzw. von einer »politischen Präskription« sprechen, die vom Außerhalb des Rechts bzw. Staats an das Recht bzw. den Staat ergeht. Dabei werden das Recht bzw. der Staat einem nicht-rechtlichen bzw. nicht-staatlichen »Maß« unterstellt, das sich, wiederum nur scheinbar paradox, der Maßlosigkeit der Gerechtigkeit* verdankt (vgl. dazu die unter maßgeblichem Bezug auf Žižek geführte Diskussion im 4. Zusatz).

Die Korrespondenz dieser Entwürfe einer politisch-philosophischen Neubestimmung des Kommunismus mit seiner Neubestimmung auf den Straßen oder »in Versammlungen« (Badiou 2003a: 152) besteht zuletzt darin, dass sie tatsächlich Begriffe bereitstellen, die das Neue und Andere der Bewegungen treffen, ihnen deshalb zur Reflexion und Artikulation dienen können.

Bei Hardt/Negri verdichtet sich dies im dritten der drei zum Ende ihres Buchs eingeforderten Rechte, dem Recht auf Aneignung bzw. Wiederaneignung. Dieses eigentümlich paradoxe Recht ergibt sich aus dem Umstand, dass die biopolitische Entgrenzung der Produktion unausweichlich zur Entgrenzung der sozialen Kämpfe in alle Felder des gesellschaftlichen Lebens führt: »Das Politische, das Gesellschaftliche, das Ökonomische und das Vitale kommen hier zusammen. Sie sind vollständig miteinander verbunden und vollkommen austauschbar.« Dabei verstehen Hardt/Negri unter einem Recht auf Aneignung bzw. Wiederaneignung zunächst einmal im klassisch-kommunistischen Sinn das Recht auf die Wiederaneignung der Produktionsmittel im freien Zugang zu und der kollektiven Kontrolle über den Prozess des Produzierens und Re-Produzierens selbst, d.h. über den gesellschaftlichen Reichtum. Dann aber präzisieren sie: »Im Kontext immaterieller und biopolitischer Produktion erscheint diese traditionelle Forderung jedoch in neuer Form. Die Menge benutzt nicht nur Maschinen zur Produktion, sondern wird auch selbst zunehmend zu einer Art Maschine, da die Produktionsmittel immer stärker in die Köpfe und Körper der Menge integriert sind. In diesem Zusammenhang bedeutet Wiederaneignung, freien Zugang zu und Kontrolle über Wissen, Information, Kommunikation und Affekte zu haben – denn dies sind einige der wichtigsten biopolitischen Produktionsmittel (...) Das Recht auf Wiederaneignung ist somit in Wahrheit das Recht der Menge auf Selbstkontrolle und autonome Eigenproduktion.« (2002: 412f.)

Deshalb schließt dieses Recht gleichsam wie von selbst an die beiden ihm vorangehenden an: das Recht auf Weltbürger/innenschaft und das Recht auf einen sozialen Lohn, auf ein »Existenzgeld«. Auch diese reflektieren die imperial-biopolitische Transformation der weltgesellschaftlichen Verhältnisse. Sie schließen darin an real-existierende soziale Bewegungen an, deren Besonderheit ihre Gegenstaatlichkeit bzw. Staatsferne, ihr im traditionellen Sinn des

Worts sogar zunächst einmal »unpolitischer« Charakter ist. Die erste ist die de facto mächtigste und größte soziale Bewegung der Epoche, die Multitude der Migrant/innen und die ihr implizite Forderung nach einem Recht auf Freiheit der Bewegung und der Niederlassung und in diesem Sinn eben auf Weltbürger/innenschaft. Sie trägt mit der ihr eigenen Problematik noch die der abgebrochenen Epoche der Dekolonisation aus, und das so radikal, dass im Begriff der Autonomie der Migration neu zu denken ist, was Fanon als Autonomie der Dekolonisation zu denken suchte: »Die Dekolonisation, die sich vornimmt, die Ordnung der Welt zu verändern, ist (...) ein Programm absoluter Umwälzung (...) Die Dekolonisation geschieht niemals unbemerkt, denn sie betrifft das Sein, sie modifiziert das Sein grundlegend, sie verwandelt die in Unwesentlichkeit versunkenen Zuschauer in privilegierte Akteure, die in gleichsam grandioser Gestalt vom Lichtkegel der Geschichte erfasst werden. Sie führt in das Sein einen eigenen, von den neuen Menschen mitgebrachten Rhythmus ein, eine neue Sprache, eine neue Menschlichkeit. Die Dekolonisation ist wahrhaft eine Schöpfung neuer Menschen. Aber diese Schöpfung empfängt ihre Legitimität von keiner übernatürlichen Macht: das kolonisierte ›Ding‹ wird Mensch gerade in dem Prozess, durch den es sich befreit. In der Dekolonisation steckt also die Forderung einer völligen Infragestellung der kolonialen Situation. Ihre Definition ist, wenn man sie genau beschreiben will, in dem altbekannten Satz enthalten: ›Die letzten werden die ersten sein.‹ Die Dekolonisation macht diesen Satz wahr.« (Fanon 1996: 28; vgl. die Abschweifung ad der 18. und der 20. These)

Die zweite Bewegung ist ebenso komplex zusammengesetzt und nimmt epochal den Ort ein, den die traditionelle Arbeiter/innenbewegung früher allein besetzt hielt. Realisiert sich die erste in einer Autonomie der Migration, so die zweite in einer Autonomie der Arbeit, die sich zugleich und notwendig als Autonomie der Nicht-Arbeit formiert. Dabei zielt sie zunächst nur auf einen natürlich stets prekären, weil erst durchzusetzenden und dann wohl fortgesetzt zu verteidigenden Ersatz des Arbeitslohns in einem unterschieds- und bedingungslos allen zu gewährenden »Existenzgeld«. Dass und wie beide Bewegungen ineinander übergehen, liegt auf der Hand. Es liegt ebenso auf der Hand, dass »Autonomie« in beiden Fällen eine solche im Widerstand und unter z.T. barbarischen Umständen meint und nichts, aber auch gar nichts mit der bloß imaginären Willkür eines imaginären freien Willens zu tun hat. Auf der Hand liegt allerdings drittens auch die Rationalität der beiden Forderungen: die eine bestimmt von ihrer unbedingten Dringlichkeit, die andere wesentlich von dem Umstand, dass klassische Lohnarbeit und damit der klassische Arbeitslohn historisch massiv im Schwinden begriffen sind und im Fortgang der Krise weiter an Bedeutung verlieren werden. Beide For-

derungen sind dabei wohlgermerkt nicht einmal antikapitalistischen und auch nicht antiimperialen Charakters. Im Gegenteil, ihre Rationalität verdichtet sich geradezu in der Relevanz, die sie in einer umfassenden Sozialreform im Empire gewinnen könnten.

Eben dies verhält sich bei der dritten Forderung anders, und das in qualitativer Weise. Diese dritte Forderung – die nach Wiederaneignung – kann genau besehen gar nicht eingefordert und auch nicht sinnvoll als ein besonderes Recht staatlich kodifiziert, d.h. repräsentiert werden. »Selbstkontrolle und autonome Eigenproduktion« sind vielmehr der Seinsmodus der Autonomie selbst und realisieren sich deshalb auch erst in dem, was Hardt/Negri die »revolutionäre politische Militanz« der Multituden nennen: »Revolutionäre politische Militanz muss heute (...) wiederentdecken, was schon seit jeher die ihr eigene Form war: nicht repräsentative, sondern konstituierende Tätigkeit. Militanz ist heute eine positive, konstruktive und innovative Tätigkeit. In dieser Form erkennen wir und alle, die sich gegen die Herrschaft des Kapitals aufbegehren, sich als Militante.« (2002: 419)

Zielen die ersten beiden Forderungen zwar nicht nur, doch immer auch auf eine zuletzt staatlich kodifizierte Repräsentation der Multituden und Singularitäten in Recht und Gesetz, führt die dritte notwendig auf eine Kritik aller Repräsentation und damit des Staates selbst. Genauer: In ihrem autonomen Vollzug räumen Aneignung und Wiederaneignung allererst den Ort ein, von dem aus, jetzt mit Badiou und Derrida gesprochen, der Staat unter »politische Präskriptionen« gestellt und damit kodifiziertes Recht im emphatischen Sinn des Worts politisiert werden kann. Sie tun dies, ohne dass der Staat oder das Recht unmittelbar Motiv und Ziel der Aktion selbst wären oder sein müssen. Aneignung und Wiederaneignung selbst als »Recht« einzufordern, ist deshalb nichts anderes als die autonome Behauptung der Autonomie, die Selbstbehauptung ihrer Universalität und Egalität über alle lokalen und partiellen Aneignungs- und Wiederaneignungspraktiken hinaus. Das Recht auf Aneignung ist darin, auf den Punkt gebracht, gar nichts anderes als das »Recht auf Aussetzung des Rechts«, das »Recht auf Revolution« und also, um darauf jetzt zurückzukommen, das »Recht auf Transzendenz« selbst (vgl. hier ad These 10 und Labica 1994: 57).

Der spezifische Bruch mit dem klassischen kommunistischen Denken besteht dann allerdings darin, dass eine Politik der Aneignung und Wiederaneignung hier einerseits nicht mehr nach einer Logik der Totalität bzw. der Totalisierung gedacht wird, andererseits jedoch gerade nicht auf das verzichtet wird, was in dieser Logik gemeint war: universale Gleichheit und Gerechtigkeit. Der Zusammenhang aller drei Forderungen ergibt sich aus dem Umstand, dass sie alle einen Zugriff der Subalternen auf den gesellschaftlichen

Reichtum einfordern, in den beiden ersten einen beschränkten, in der letzten einen unbeschränkten Zugriff. Im Augenblick der Krise heißt das, der drohenden Zerstörung des nicht unmittelbar zu re-investierenden Mehrwerts in Krieg und Repression den Anspruch auf dessen egalitäre, zuletzt festliche Verausgabung entgegenzusetzen (vgl. ad der 1. These).

Begriffsklärung: Badiou weist in diesem Zusammenhang jede Konzeption der Gerechtigkeit (bzw. der Gleichheit) zurück, die sie als Ausdruck eines Fortschrittskalküls der »schrittweisen Annäherung« fasst: »Die Gerechtigkeit ist kein Begriff, dessen mehr oder weniger approximative Verwirklichungen man in der empirischen Welt zu suchen hätte (...) In der Tat bezeichnet die Gerechtigkeit, die das latente Axiom eines politischen Subjekts erfasst, notwendigerweise nicht das, was sein soll, sondern das, was ist. Das egalitäre Axiom ist in den politischen Aussagen vorhanden oder nicht, infolgedessen ist man in der Gerechtigkeit, oder man ist es nicht (...) Darum verwandelt jede pragmatische oder etatistische Definition der Gerechtigkeit diese in ihr Gegenteil: Sie wird darin zur Harmonisierung des Spiels der Interessen.« (Badiou 2003a: 112f.) Diese (Selbst-)Bestimmung der Gerechtigkeit bzw. der Gleichheit als »Qualifikation einer egalitären Politik in actu« (ebd. 111) bildet erst die Voraussetzung dafür, dass sie sich, geht ihr Antagonismus weit genug, dem Staat als eine Präskription auferlegt und derart das gegebene Recht politisiert, darin gegebenenfalls auch neues Recht und damit auch einen neuen Staat schafft: gleichsam im an sich gar nicht beabsichtigten Effekt und dennoch im Unterschied zu jeder Form von Anarchismus.

Genauer besehen ergibt sich gerade daraus, dass der Unterschied zwischen dem Übermaß der Gerechtigkeit und dem Maß des Rechts selbst wieder gar kein durchgängiger ist. Denn einerseits beansprucht das Recht als solches notwendig, im Namen der Gerechtigkeit ausgeübt zu werden, während sich andererseits die Gerechtigkeit auch und gerade dann notwendig im Recht artikuliert, wenn sie in ihrer Maßlosigkeit über jedes Recht und jede Rechtsordnung hinausgeht. Es ist dieses Zueinander-verhalten-sein-im-Unterschied, das sich so wenig totalisieren lässt wie es sich jemals einem endlichen Kalkül oder einer endlichen Pragmatik fügen wird. Es lässt sich zugleich auch nicht als bloße Utopie und nicht als unendliches Ideal fassen, dem die Geschichte sich in einem wiederum unendlichen Fortschritt annähern würde, der als ein solcher Fortschritt ja selbst notwendig Sache eines endlichen Kalküls, weil zu bemessen wäre. So verstandene Gerechtigkeit ist dann aber gar nichts anderes als die wirkliche Bewegung des Kommunismus, die sich dem Staat gerade dann als Präskription einschreiben kann, wenn sie ihre Distanz zu ihm aufrechterhält. Derrida holt das schließlich auch begrifflich ein und definiert darin

auch die De-Konstruktion als eine »wirkliche Bewegung«: »Diese Gerechtigkeit, die kein Recht ist, ist die Bewegung der Dekonstruktion: sie ist im Recht und in der Geschichte des Rechts am Werk, in der politischen Geschichte und in der Geschichte überhaupt, bevor sie sich als jener Diskurs präsentiert, den man in der Akademie, in der modernen Kultur als ›Dekonstruktivismus‹ betitelt.« (Derrida 1991: 51f. Vgl. dazu Seibert 2008a und 2008b)

Existenzial gefasst, ist die ontologische Differenz von Gerechtigkeit und Recht die politische Artikulation der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem. Darin ist dann nicht aus-, sondern gerade eingeschlossen, dass sich das Spiel von Gerechtigkeit und Recht nochmals und vielleicht auch wiederholt in einem Spiel von Tugend und Terror artikulieren muss, dem furchtbarsten Moment jeder Revolution. Von dessen subjektivem Faktor sagte Robespierre, der wusste, wovon er sprach: »Ihr werft uns den Marsch zur Diktatur vor, uns, die wir weder Armee noch Schätze, Ränge oder Partei haben, uns, die wir hartnäckig wie die Wahrheit sind, unbeugsam, uniform, ich hätte fast gesagt unerträglich wie die Prinzipien.« (Robespierre zit. in: Labica 1994: 72)

Soll die Aktualität der hier verhandelten Tugend deutlich werden, dann wäre über das schon genannte Beispiel Haitis hinaus auf die Auseinandersetzung zu verweisen, die in den USA aktuell um die gewiss nicht kommunistische Gesundheitsreform Barack Obamas geführt wird. Deren Ziel liegt bekanntlich darin, den fast 50 Millionen Amerikaner/innen ohne Krankenversicherung eine minimale staatliche Absicherung zu gewähren. In der Verteidigung ihrer infamen Privilegien nutzt die soziale Basis der amerikanischen Rechten alle Mittel der formalen Demokratie: vom Straßenprotest über die mediale Debatte bis zur parlamentarischen Initiative. Wenn dieser »demokratische« Protest für Obama so wie seinerzeit für Bill Clinton jetzt schon zur Überlebensfrage geworden ist, liegt dies darin, dass die formaldemokratischen Prozeduren in den USA längst zur alleinigen Sache der herrschenden Klassen geworden sind, an der die subalternen Klassen gar nicht mehr teilnehmen. Insofern drücken »demokratische Mehrheiten« in den USA nichts als die tatsächliche Diktatur der Bourgeoisie aus. Vorbehaltlich aller Kritik der Repräsentation ist deshalb festzuhalten, dass sie nicht einmal im Ansatz repräsentiert, was sie zu repräsentieren vorgibt: den demos. Die Infamie der hier beteiligten Akteure meint Labica, wenn er die Tugend Robespierres im Gegenzug mit der knappen Bemerkung kommentiert: »Er hat recht.« (ebd.) Wir können das deshalb den »Punkt Robespierre« nennen.

Dritte strategische Zwischenbemerkung von unmittelbar aktivistischem Gebrauchswert

Die oft unterschätzte strategische Relevanz der drei eben diskutierten Forderungen aus dem Schlussteil von *Empire* besteht darin, die grundlegende Neubestimmung des Klassenantagonismus als eines Multitudenantagonismus und des Verhältnisses der antagonistischen zu den nicht-antagonistischen Kämpfen programmatisch zu konkretisieren. Um diesen Schritt zu verdeutlichen, soll im Folgenden auch der weitere Bedeutungshorizont dieser Forderungen verdeutlicht werden. Dazu werden sie jetzt in den Kontext ähnlicher Forderungen Derridas und Žižeks gestellt.

Wie eben besprochen, beziehen sich das Recht auf Weltbürger/innenschaft und das Recht auf ein Existenzgeld auf zwei der aktuell wichtigsten sozialen und in diesem Sinn »vor-politischen« Bewegungen, die der Migrant/innen und die der Arbeiter/innen wie der Nichtarbeiter/innen auf dem biopolitisch entgrenzten Feld der Klassenkämpfe. Dabei werden beide Forderungen zunächst einmal gar nicht ausdrücklich erhoben. So wird ein Recht auf Weltbürger/innenschaft im alltäglichen illegalen Grenzübertritt von Migrant/innen genau besehen nicht eingefordert, sondern de facto praktiziert. Dazu passt, dass viele der Migrant/innen dabei lediglich ihr persönliches Fortkommen aus einer unerträglichen Situation, hart gesprochen: einen individuellen Gewinn in der brutalisierten Überlebenskonkurrenz der imperialen Peripherien im Sinn haben. Das gleiche kann in Bezug auf das Recht auf Existenzgeld bzw. einen sozialen Lohn gesagt werden. De facto praktiziert wird dieses Recht schon dort, wo Überausbeutung durch Niedriglöhne und prekäre Arbeitsbedingungen oder Erwerbslosigkeit durch proletarische oder subproletarische Alltagsrenitenzen abgewehrt, gegebenenfalls sogar zurückgewiesen werden. Diese reichen von regelungswidrigen Zugriffen auf staatliche Sozialleistungen über formell kriminelle Aktivitäten aller Art bis zur Simulation von Kreditwürdigkeit und artikulieren derart jeweils einen eigensinnigen Zugriff auf den gesellschaftlichen Reichtum im engen Sinn des Begriffs (vgl. ad der 1. und 2. These). Reflexiv wird die dabei praktizierte Autonomie der Subalternen überall dort, wo sie sich in konkreten sozialen Forderungen verallgemeinert, die meist unterhalb der Einforderung des Rechts auf Weltbürger/innenschaft oder des Rechts auf ein Existenzgeld liegen. Die Bedeutung der ausdrücklichen Einforderung dieser beiden Rechte liegt deshalb auch darin, der Reflexion auf die Autonomie programmatisch allererst eine Richtung zu

gewähren, in diesem Sinn zur »Richtungsforderung« zu werden und darin den eigenen Begriff des gesellschaftlichen Reichtums qualitativer zu bestimmen (vgl. Seibert/Rätz 2005: 254-263).

Eine so verstandene Richtungsforderung bewährt sich überall dort, wo sie den gemeinsamen Einsatz verschiedener Kämpfe zu bündeln und also zu radikalisieren vermag. Dies wiederum kann auf unterschiedliche Weise geschehen. Im Fall des Rechts auf Weltbürger/innenschaft erfüllt sich diese Leistung in dem Maß, in dem die Forderung nach einem Recht auf Weltbürger/innenschaft beschränktere Forderungen ausdrücklich überbietet und damit die effektive Globalisierung der Kämpfe einschließlich der Kritik von Ethnizismen, Nationalismen und Rassismen artikuliert. Im Fall der Einforderung des Rechts auf ein Existenzgeld bewährt sich der Charakter als Richtungsforderung umgekehrt in der substanziellen Verbindung mit den Forderungen nach einem Recht auf einen Mindestlohn und auf Arbeitszeitverkürzung. Im Dreier-Pack wird so eine Plattform geschaffen, um die Kämpfe von Arbeiter/innen und Nicht-Arbeiter/innen, konkret gesprochen von Erwerbslosen, prekarierten Zeitarbeiter/innen und Lohnarbeiter/innen programmatisch zusammenzuführen (so geschehen nach langen und quälenden Auseinandersetzungen innerhalb von attac Deutschland).

Allerdings verweist auch das Recht auf ein Existenzgeld auf die globale Dimension der Kämpfe – dort und dann, wo Aktivist/innen und Militante, wie wiederum in attac Deutschland geschehen, ausdrücklich die globale Geltung dieses Rechts einfordern. Schließlich verweist das Recht auf ein Existenzgeld auch auf die biopolitisch transformierte Stellung des Privateigentums, sofern sie es den Produzent/innen immaterieller Güter und Dienstleistungen erlaubt, ihre Produktivität von den Zwängen jedweder Copyright-Konkurrenzen zu befreien und sie deshalb auch ermutigt, sich in breiter angelegten Kämpfen gegen jede Form »geistigen« Eigentums zu engagieren: ein Schritt, der für die Verbindung der Kämpfe der parasitären Intelligenz des globalen Nordens z.B. mit denen indigener Gesellschaften des globalen Südens entscheidend war und sein wird.

An dieser Stelle gilt es dann aber, die drei Forderungen Hardt/Negris mit den politisch-programmatischen Konkretionen der Philosophie abzugleichen, die sich bei Derrida und Žižek finden. Derridas *Marx' Gespenster* markiert nicht nur den historischen Beginn der neueren kommunistischen Wende der Philosophie, sondern auch deren konstitutive Nähe zum Aufbruch der Bewegung der Bewegungen. Im französischen Original bereits 1993, d.h. zur hohen Zeit des neoliberalen Thermidor publiziert, schließt Derrida in die »abstrakte« philosophische Erörterung folgendes »Zehn-Punkte-Telegramm« konkreter sozialer und politischer Probleme ein, die noch heute Kristallisa-

tionen der Bewegungen sind, von ihnen damals aber noch nicht ausdrücklich zusammengebracht wurden:

a) Das Problem der aus der biopolitischen Deregulierung des Marktes resultierenden strukturellen Erwerbslosigkeit und sein Niederschlag in einer »neuen Armut«, mit der »die Funktion von gesellschaftlicher Tätigkeit, Nicht-Arbeit oder Unterbeschäftigung in ein neues Zeitalter« eintritt.

b) Die »neue Erfahrung« von Grenzen und Identifikation, die mit dem »Ausschluss obdachloser Bürger« und »der Ausweisung oder Abschiebung so vieler Exilanten, Staatenloser oder Immigranten« aufbricht.

c) Der »gnadenlose Wirtschaftskrieg« auf allen Ebenen der internationalen Beziehungen, der in ein und demselben Zug »eine praktische Interpretation und eine inkonsequente und ungleiche Handhabung des internationalen Rechts bedingt« – die Problematik des Empire selbst.

d) Die strukturelle Unfähigkeit, die »Widersprüche im Begriff, in den Normen und in der Realität des liberalen Marktes zu meistern« – Entstehungsherd der politökonomischen Dimension der aktuellen Krise.

f) Die »geopolitischen Fluktuationen«, die »einen großen Teil der Menschheit in Hunger und Verzweiflung treiben« und sich in einem fundamentalen Widerspruch zwischen der »Verschärfung der Auslandsschulden« und dem globalisierten »Diskurs der Demokratisierung oder der Menschenrechte« verdichten – in Seattle und Genua Angelpunkt der Bewegung der Bewegung.

g) Die Überbordung zugleich der »Grenzen staatlicher Kontrolle« und »jeden deklarierten Marktes« durch die »Ausweitung der atomaren Bedrohung«.

h) Die von einem »archaischen Phantasma und einem archaischen Begriff, von einem primitiven begrifflichen Phantasma der Gemeinschaft, des Nationalstaats, der Souveränität, der Grenzen, des Bodens und des Bluts« angetriebenen innerethnischen Kriege, deren Brisanz in ihrer Gleichzeitigkeit mit der allumfassenden, in ihrer liberalen Form jedoch ebenso »archaisch« wirkenden »tele-technischen Dislozierung« aller Lebensverhältnisse liegt – Entstehungsherd des Doppels von Liberalismus und Fundamentalismus.

i) Die Problematik der »Phantom-Staaten« der Mafia und des Drogenkonsortiums als ein zentraler, wenn auch oft übersehener Faktor der Biopolitisierung des Seins, von dem »nicht nur das sozioökonomische Gewebe, die allgemeine Zirkulation der Kapitalien, sondern auch die staatlichen und zwischenstaatlichen Institutionen« überwuchert werden: ein weiterer Entstehungsherd der aktuellen Krise.

j) Noch einmal und alle voranstehenden Problematiken zusammenbringend das Problem des Empire selbst, diesmal gefasst in den »zwei Beschränkungen«, die es dem »gegenwärtigen Zustand des internationalen Rechts

und seiner Institutionen« auferlegt: die umfassende Abhängigkeit der Normen, der Charta und der Mission des internationalen Rechts von ihrer europäischen Herkunft einerseits und die auch daraus resultierende Hegemonie der europäischen Mächte über die Ausübung dieses internationalen Rechts andererseits. Diesen zwei Beschränkungen unterworfen, bleibt das internationale Recht von fundamentaler Zweideutigkeit, sofern es als Möglichkeitsraum universeller Gerechtigkeit und zugleich als dessen systematische Manipulation erscheint – Ausgangspunkt des Entwurfs kommunistischer Politik als einer »Politisierung des Rechts« (Derrida 1995: 132-137).

In seiner immerhin ganze 16 Jahre später (2009) vorgelegten Entsprechung zu Derridas »Zehn-Punkte-Telegramm« kann Žižek dann die im zwischenzeitlichen Aktivismus und der Militanz der Bewegung der Bewegungen gemachten Erfahrungen reflektieren und die zehn Problematiken Derridas deshalb in einer Folge von nur noch vier, dann aber bereits als Antagonismus qualifizierten Punkten bündeln:

a) Die Ökologie als die Dimension der Krise des biopolitischen Empire, in der – nahezu wortwörtlich Hardt/Negris »Recht auf Weltbürger/innenschaft« aufnehmend – die Ausbildung einer »globalen Bürgerschaft« unumgänglich sein wird und mit ihr »die Notwendigkeit eines globalen politischen Handelns und der Etablierung einer globalen politischen Organisation, die in der Lage ist, Marktmechanismen zu neutralisieren und zu kanalisieren – ein genuin kommunistischer Standpunkt«. Dabei schließt Žižek das von Derrida bereits genannte Problem der atomaren Rüstung explizit in die kommunistische Problematisierung der Ökologie ein.

b) Die prinzipielle Unangemessenheit der Idee wie der Form des Privateigentums, die sich einerseits aktuell in dessen dramatisch zunehmenden Dysfunktionalität im Bereich der computerisierten immateriellen Produktion, andererseits in der Ausplünderung des globalen Südens zeigt, besonders der infamen Ausplünderung der Ökonomien der sog. indigenen Gesellschaften durch Mechanismen des Patentrechts.

c) Die weiteren Effekte der neuen technologisch-wissenschaftlichen Entwicklungen insbesondere der Biogenetik in Hinsicht letzten Endes auf unsere Subjektivität, auf das »Dasein im Menschen«, in Žižeks Worten: auf die Konfrontation »mit der radikalsten Dimension unserer Endlichkeit« (vgl. hier ad These 19).

d) Die mit dem Empire heraufziehenden »neuen Formen der Apartheid, neuen Mauern und Slums«, deren Bewohner/innen in vielen Merkmalen »mit der guten alten marxistischen Definition des revolutionären proletarischen Subjekts übereinstimmen: Sie sind im doppelten Sinn des Wortes und mehr noch als das klassische Proletariat ›frei« (sie sind von allen subs-

tanziellen Bindungen ›befreit‹ und sie leben in einem Freiraum außerhalb des polizeilichen Zugriffs des Staates); sie bilden ein großes, gewaltsam zusammengefügt Kollektiv; sie wurden in eine Situation ›geworfen‹, in der sie irgendeine Art des Zusammenlebens erfinden müssen, ohne sich dabei auf traditionelle Lebensweisen, ererbte Religionen oder ethnische Lebensformen stützen zu können.«

Im Blick auf die Slumbewohner benennt Žižek deshalb auch die Besonderheit des kommunistischen Projekts im 21. Jahrhundert: »Wenn die Hauptaufgabe der emanzipatorischen Politik des 19. Jahrhunderts darin bestand, durch Politisierung der Arbeiterklasse das Monopol der bürgerlichen Liberalen zu durchbrechen, und die Aufgabe des 20. Jahrhunderts darin, die riesige Landbevölkerung Asiens und Afrikas politisch wachzurütteln, so lautet der Auftrag für das 21. Jahrhundert, die ›destrukturierten‹ Massen der Slumbewohner zu politisieren – zu organisieren und zu disziplinieren.« (Žižek 2009: 262f., für den Zusammenhang der vier Antagonismen vgl. 252-263)

Die bei Žižek gewonnene Reife der Problematisierung und deren Gebrauchswert für Aktivismus und Militanz liegt dann nicht nur in der weiteren programmatischen Konkretion, sondern schon in dem Titel, unter den er die Erörterung seiner vier Antagonismen stellt: »3 + 1« (vgl. in der 1. und 2. Zwischenbemerkung). In ihm schreibt er diesen Antagonismen eine zwingende strategische Hierarchie ein und begründet diese in der Ziffer »1« angezeigte Hierarchisierung mit den »Überschneidungen« zwischen den vier Antagonismen. Von ihnen sagt er dann: »Warum ist sie (die Überschneidung, TS) mehr als nur ein weiterer Versuch in der Reihe der ›Regenbogenkoalitionen‹ von Sexualpraktiken, Rassen, Religionen? Weil wir nach wie vor eine proletarische Position brauchen, eine Position des ›Anteils der Anteillosen‹. Wenn man, mit anderen Worten, nach einem Vorbild sucht, so wäre das eher die gute alte kommunistische Formel des Bündnisses aus ›Arbeitern, armen Bauern, patriotischem Kleinbürgertum und redlichen Intellektuellen‹; man beachte die unterschiedliche Verwendung der vier Begriffe: Nur die Arbeiter sind ohne Zusatz aufgeführt, während die drei anderen näher bestimmt werden (arme Bauern, patriotisches Kleinbürgertum, redliche Intellektuelle). Genau das Gleiche gilt für die vier Antagonismen von heute: Der Gegensatz zwischen den Ausgeschlossenen und den Eingeschlossenen bildet den Basisantagonismus, der das gesamte Kampfterrain bestimmt. Dementsprechend gehören nur diejenigen Ökologen dazu, welche die Ökologie nicht zur Legitimierung der Unterdrückung der ›Schadstoff produzierenden‹ Armen benutzen und die Drittweltländer zu disziplinieren versuchen; nur diejenigen Kritiker der Biogenetik, die der konservativen (religiös-humanistischen) Ideologie widerstehen, die allzu oft hinter dieser Kritik steckt; nur diejenigen Kri-

tiker des geistigen Privateigentums, die das Problem nicht auf eine juristische Frage reduzieren.« (Žižek 2009: 265)

Tatsächlich lässt sich – wie in der 1. Zwischenbemerkung schon angezeigt – eine ähnlich zwingende strategische Hierarchisierung auch unter den drei Forderungen Hardt/Negris, im »Zehn-Punkte-Telegramm« Derridas und unter den acht Punkten Badiou vornehmen. Bei Hardt/Negri kommt die Ziffer »1« dem Recht auf Aneignung zu, in dem der Antagonismus der Multituden den Kern des proletarischen Antagonismus wiederholt. Bei Derrida wiederum kommt die Ziffer »1« der zehnten Problematik zu, mit der die in der Anwendung des internationalen Rechts wirksamen imperialen Machtverhältnisse infrage gestellt werden und deshalb zur Bildung einer »Neuen Internationale« aufgerufen wird, die gerade dann unumgänglich antieuropäischen Charakters sein wird, wenn sie die »Pflichten Europas« zu den ihren macht (vgl. Derrida 1992: 56ff.). Bei allen Unterschieden hätte Derrida Žižek deshalb auch in der Erhebung des »Gegensatzes zwischen den Ausgeschlossenen und den Eingeschlossenen« zum »Basisantagonismus« zugestimmt, auch wenn er dafür sicherlich einen anderen Begriff gewählt hätte.

Was an all diesen Zahlenspielen das eigentlich Entscheidende, der Ernst der Sache ist? Das Faktum selbst der in der Ziffer »1« angezeigten Auszeichnung eines »Basisantagonismus« als solchen und dessen inhaltliche Bestimmung in der Bejahung des Performativs »Es gibt eine einzige Welt.« Praktisch wird diese politische Präskription dann in der täglich neu einzuübenden Wiederholung der »Geste von Marx selber: Die Arbeiter, die nichts haben, die als gefährliche Klasse gelten, ich werde sie ehren und aktiv an ihrer Organisation teilnehmen« (Badiou 2008: 49). Zu problematisieren ist dann allerdings noch immer, was dazu schon in der 1. Zwischenbemerkung gesagt wurde: dass »Arbeiter« heute kein klassistischer Begriff mehr ist, sondern der »generische Name all dessen ist, was sich in organisierter Form der vom Finanzkapital und seinen Dienern errichteten Hegemonie zu entziehen vermag« (ebd. Zum Begriff des Finanzkapitals vgl. die folgende These und im 4. Zusatz). Allerdings bleiben dabei die zwei unausweichlichen Fragen zu klären, die dem Wahrheitsmoment wie der Richtigkeit des Klassismus zugrunde lagen. Die erste Frage ergibt sich aus der Fähigkeit der Arbeiterklasse, die Machtfrage tatsächlich strukturell und systemisch stellen zu können, die zweite aus dem Umstand, dass sich ihr die Frage nach dem Gebrauch des gesellschaftlichen Reichtums notwendig und quasi natürlich als Frage nach dem Ganzen des Reichtums und den Bedingungen seiner Erzeugung stellen musste. Wenn Hardt/Negri hier ein Vorrang vor den anderen genannten Autoren zukommt, dann deshalb, weil ihre Konzeption von Biopolitik und Biomacht diese beiden Fragen explizit aufwirft.

Ad 23. Viertes Hauptstück, polit-ökonomischen Charakters: Das Empire als Form der reellen Subsumtion der Welt unter das Kapital

Wenn die Krise wesentlich eine solche des Empire ist, ratifiziert dies den Einsatz des aleatorischen Materialismus: das Empire als Passage zu denken. Über die Dauer der Passage selbst ist damit noch nichts gesagt, hier kann von einer sehr langen Zeit die Rede sein kann. Auch hier verweist die Krise also auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Militanz und darauf, dass Militanz heute alltäglich-praktisches Weltverhältnis ist – oder nicht ist.

Gibt sich der Staat heute im biopolitischen Empire zu denken, ist die aktuelle kommunistische Bewegung in Derridas Begriff der »Neuen Internationale« anzusprechen, in dem das nie zu vereinheitlichende Spiel der Multituden und Singularitäten zu denken und dessen dennoch zwingende strategische Hierarchisierung auszuhandeln sein wird: ihr Gemeinsames. Wesentlicher Inhalt solcher Aushandlungen wird, wie sollte das materialistisch verstanden auch anders sein, die Kritik der politischen Ökonomie sein. Deren Sache des Denkens ist heute das unter der Bedingung der imperialen Biomacht stehende Sein, dessen Seinssinn noch immer in Marx' Begriff der reellen Subsumtion gefasst wird (vgl. ad der 6. These). Reelle Subsumtion zielt heute allerdings nicht mehr nur auf die Arbeit, sondern auf das Leben selbst und damit auf die Welt im Ganzen und eben darin auf die Biopolitisierung überhaupt allen Seins. Im Unterschied zur vorangehenden Phase, in der die kapitalistische Produktionsweise zwar bereits hegemonial, doch stets in Koexistenz mit nicht-kapitalistischen Produktionsweisen fungierte, gibt es in der Phase der reellen Subsumtion jedenfalls tendenziell kein wie auch immer bestimmtes Außen des Kapitalverhältnisses mehr: was die liberale Transzendenzverleugnung nicht ganz zu Unrecht in der Losung »There's no alternative!« signiert.

Mit der reellen Subsumtion des Lebens und der Welt durchdringen die spezifischen Regime kapitalistischer Verwertung, die sich zunächst in und mit der Fabrik ausbildeten, alle gesellschaftlichen Verhältnisse und lassen diese bis in die letzten Verästelungen des Alltags zu einer netzwerkförmig sich ausdehnen und derart gesamtgesellschaftlichen Fabrik werden. Sind alle Vollzüge des Lebens dem biopolitisch entgrenzten Kapitalverhältnis immanent, zerfasern zentrale Kategorien der bisherigen Kritik der politischen Ökonomie bis zur Unkenntlichkeit – wenn auch nicht so, dass sie gänzlich leer werden würden:

beginnend mit der metaphorischen Scheidung von Basis und Überbau über die von produktiver und unproduktiver Arbeit bis hin zu der von Produktion und Reproduktion selbst. Politisch fällt damit endgültig jede Möglichkeit, die lebendige Arbeit in der Formation der industriellen Arbeiterklasse als mit sich identisches Subjekt der Revolution zu denken. Doch heißt dies entgegen einer Vielzahl von Missverständnissen der *Empire*-Rezeption gerade nicht, dass die Kategorie der lebendigen Arbeit und mit ihr die der Arbeiterin gänzlich ausgespielt hätte, im Gegenteil. Vielmehr gilt,

a) dass die Arbeit mit ihrer Verallgemeinerung zur gesellschaftlichen Tätigkeit schlechthin gerade nicht verschwindet, sondern umgekehrt alle gesellschaftliche Tätigkeit, alle Lebens- und Seinsvollzüge ihrerseits Arbeit werden,

b) dass das Leben selbst damit gar nichts anderes mehr als Eingelassen-sein in Arbeit ist und

c) dass sich der Antagonismus von Arbeit und Kapital derart zum immanenten Antagonismus des von der Biomacht durchherrschten und in diesem Sinn wortwörtlich biopolitischen Seins erweitert. Im Ansatz richtig, wenn auch in metaphysischer Formulierung und deshalb ungeschützt gegenüber einer solchen Deutung formulieren Hardt/Negri: »Hier stößt man auf ein Paradox. Im gleichen Moment, da Arbeit theoretisch nicht mehr wahrgenommen wird, ist sie allgegenwärtig und wird die allgemeine Substanz (...) Die Welt ist Arbeit. Wenn Marx davon ausging, dass Arbeit die Grundlage aller menschlichen Geschichte sei, dann irrte er vielleicht, nicht indem er zu weit ging, sondern indem er nicht weit genug ging.« (Hardt/Negri 1997: 15f.)

Der Einsatz der Kritik der biopolitischen Ökonomie liegt deshalb darin, sich ohne jede Reserve der »Ödnis der reellen Subsumtion« (ebd. 19) hinzugeben, um dort – wo sonst? – den Spuren eines biopolitisch entgrenzten Antagonismus zu folgen. Dieser verweist nicht mehr auf ein mit sich identisches Subjekt, sondern auf eine un abzählbare Menge möglicher Subjektivierungen und deren heute noch gar nicht auszudenkendes Potenzial, den biopolitischen Möglichkeitsspielraum der Multituden und Singularitäten.

Begriffsklärung 1: Die reelle Subsumtion des Lebens unter das Kapital ist dann aber als Prozess einer doppelten Entgrenzung der kapitalistischen Produktionsweise auszubuchstabieren, in der das Wissen, die Sprache und die Affektivität zur ersten Produktivkraft werden. Auch wenn dies von den verschiedensten Seiten tausend Mal pseudo-kritisch wiedergekaut wurde und wird, ist damit nicht gemeint, dass die im engeren Sinn materielle (auf materielle Objekte einwirkende groß- und kleinindustrielle, weitere handwerkliche oder agrarische bzw. in der Rohstoffgewinnung verausgabte) Arbeit verschwände und gänzlich

oder auch nur weitgehend durch immaterielle Arbeiten, d.h. durch Wissens-, Zeichen- und Affektmanipulationen ersetzt wird. Im Gegenteil: rein quantitativ werden Wissens-, Zeichen- und Affektmanipulationen auch künftig von Manipulationen materieller Objekte übertroffen werden. Gemeint ist stattdessen:

a) die Entgrenzung des kapitalistisch organisierten Produktionsprozesses vom räumlich und zeitlich fixierten Ort der Fabrik in alle gesellschaftlichen Verhältnisse. Mit der werden, wie gerade erwähnt, die immer schon prekären Trennungen von Produktion und Reproduktion, damit aber auch die Trennung von Basis und Überbau und nicht zuletzt, um jetzt auf die 5. These und auf den Mainstream-Diskurs zur aktuellen Krise zurückzukommen, die definitive Scheidung einer »fiktiven« und einer »realen« Kapitalverwertung hinfällig – jedenfalls: in der Tendenz. Es ist dies in Wahrheit keine ganz neue Feststellung, sofern sie in Adorno/Horkheimers Begriff der Kulturindustrie, Heideggers Begriff der Technik und zuletzt im situationistischen Begriff der Gesellschaft des Spektakels schon vor-entworfen war.

b) die Entgrenzung dann der gesellschaftlichen Verhältnisse ihrerseits, die sich mit der effektiven Herausbildung eines Weltmarkts, damit eines Weltproduktionsprozesses und folglich einer Weltgesellschaft vollzieht, schon vollzogen hat und weiter vollziehen wird: den Begriff nicht nur im Sinn einer weltweit integrierten Produktion verstanden, sondern maßgeblich auch im Sinn einer Produktion von Welt, d.h. noch einmal im Sinn von Marx und Heidegger.

Beide Entgrenzungen waren und sind überhaupt nur möglich, weil und sofern die quantitativ nach wie vor überwiegende materielle Arbeit systematisch von der immateriellen Arbeit reguliert wird, diese folglich im strengen Sinn zur ersten im Zusammenhang aller anderen Arbeitskräfte und überhaupt aller Lebens- und Daseinsvorgänge geworden ist. Polit-ökonomisch findet die Macht der immateriellen Arbeit ihren Ausdruck dann in der Macht der ihre Ausbeutung organisierenden transnationalen Konzerne und damit eben des Finanzkapitals über den gesamten Produktionsprozess: »Zwar war das Kapital schon immer global ausgerichtet, doch erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begannen multi- und transnationale Industrie- und Finanzkonzerne weltweit Territorien biopolitisch zu strukturieren (...) Firmen- und Konzernaktivitäten sind nicht länger dadurch gekennzeichnet, dass sie ein abstraktes Kommando errichten oder schlichten Raub und ungleichen Tausch organisieren. Sie strukturieren und artikulieren stattdessen unmittelbar Territorien und Bevölkerungen (...) Transnationale Konzerne verteilen unmittelbar die Arbeitskraft auf verschiedenen Märkten, stellen zielgerichtet Ressourcen bereit und organisieren die Hierarchie diverser Sektoren der weltweiten Produktion. Der komplexe Apparat, der über Investitionen entscheidet und finanzielle bzw. monetäre Manöver lenkt, bestimmt die neue Geographie des Weltmarkts oder vielmehr die neue biopo-

litische Struktur der Welt (...) Die großen Industrie- und Finanzmächte produzieren entsprechend nicht nur Waren, sondern auch Subjektivitäten. Sie produzieren Agenzien innerhalb des biopolitischen Zusammenhangs: Bedürfnisse, soziale Verhältnisse, Körper und Intellekte – sie produzieren mithin Produzenten. In der biopolitischen Sphäre dient das Leben der Produktion und die Produktion dem Leben, ein großer Bienenstock, in dem die Königin beständig über Produktion und Reproduktion wacht. Je weiter die Analyse geht, desto stärker stößt sie auf höherem Intensitätsniveau auf Dispositive der Verknüpfung interaktiver Verhältnisse.« (Hardt/Negri 2002: 46f.)

Sofern die zeichen- und affektvermittelte Manipulation von Kommunikation damit zum entscheidenden Moment aller gesellschaftlichen Verhältnisse wird, formulieren die allen räumlichen und zeitlichen Markierungen entthobenen, netzwerkförmig organisierten Kommunikationsindustrien tendenziell nicht weniger als eine »politische Synthese des gesellschaftlichen Raums« (ebd.). Diese wiederum ordnet dann nicht allein Produktion und Reproduktion, und sie ordnet auch nicht allein den erstmals wirklich globalen Raum allen Verkehrs. Vielmehr bildet sie, den Begriff jetzt streng im Sinn Heideggers genommen, eine ganze Metaphysik aus, d.h. ein implizites wie explizites, diskursives wie nicht-diskursives Dispositiv der Singularisierung wie der Sozialisierung des Daseins als eines biopolitischen Daseins. Das aber heißt: Das Empire organisiert die Welt, indem es sie produziert, und indem es sie produziert, schafft es der zum »biopolitischen Geflecht« gewordenen Welt ihre »immanente Rechtfertigung« (ebd. 47).

Darin genau kreuzt sich die Passage von der materiellen zur immateriellen Arbeit mit der Passage von der imperialistischen zur imperialen Politik. In der nehmen die in den transnationalen Konzernen strukturierten und vom Finanzkapital organisierten Netzwerke der immateriellen Produktion heute tendenziell die Rolle ein, die im 19. und 20. Jahrhundert den nationalstaatlich basierten und darin auch nationalstaatlich begrenzten Systemen des Kolonialismus und Imperialismus zufiel. Deshalb unterstellen sich die Netzwerke der immateriellen Produktion – wiederum tendenziell – auch die Nationalstaaten und das ganze, in sich heterogene System der Nationalstaaten. Sie unterstellen sich damit sogar die nach wie vor virulente innerimperialistische Konkurrenz – ein Umstand, für den Rainer Rilling den Begriff der »Imperialität« gebildet hat, der das Empire und die innerhalb seiner fortgesetzten Imperialismen umgreift (vgl. Rilling 2008). Im Empire werden aus den Apparaten der Politik Steuerungsmedien, die Waren-, Geld- und Bevölkerungsströme, aber auch Ströme des Wissens, der Zeichen und der Affekte regulieren. Weil so verstandene Imperialität noch die innerimperial(istisch)en Konkurrenzen zu

nutzen weiß, gelingt dies auch und gerade in der gegenwärtigen Krise, in der sie auf die Nationalstaaten als Regulierungsorgane noch ihrer eigenen Dysfunktionalitäten zurückgreift, sich von ihnen scheinbar wieder »bändigen«, weil auf »Realwirtschaft« zurückführen lässt.

Der Unterschied wie der fortgesetzte Zusammenhang imperialer und imperialistischer Politik ist also auch ein solcher der Konstitution des Politischen. Strebte der nationalstaatlich verfasste Imperialismus in der Konkurrenz der verschiedenen imperialistischen Nationalstaaten auf die Ausweitung, mindestens aber die Stabilisierung des eigenen, räumlich immer begrenzten Machtbereichs, zielt die global entgrenzte Imperialität nur noch auf sich selbst: nicht im Sinn einer noch nicht abgeschlossenen räumlichen Expansion, sondern im Sinn der Durchsetzung und Sicherung von »Weltordnung« in jeder Dimension des Raumes und der Zeit. Hardt/Negri bringen das in dem schlichten Satz auf den Punkt, in dem es heißt: »Empire ist als Untersuchungsfeld in erster Linie durch die simple Tatsache bestimmt, dass es eine Weltordnung gibt.« (Hardt/Negri 2002: 19) Es lässt sich deshalb auch nur in erster Annäherung negativ fassen, z.B. als Effekt des Niedergangs der Nationalstaaten oder der Deregulierung der Produktion und der Märkte. Seine wesentliche Bestimmung liegt in dem Zug, mit dem es produktiv über jede Form von bloßem Imperialismus hinausgeht, sich ideologisch grundsätzlich dem Liberalismus verpflichtet und darin seinen eigenen passageren, übergängigen Charakter verhüllt: »Das Empire (...) zeichnet sich dadurch aus, dass es die Verbindung und die Verallgemeinerung von Moral und Recht ins Extrem treibt: Empire heißt Frieden, Empire heißt garantierte Gerechtigkeit für alle. (...) Um diese Ziele zu erreichen und zu bewahren, ist die eine Macht mit den notwendigen Gewaltmitteln ausgestattet, um nötigenfalls »gerechte Kriege« zu führen, gegen die Barbaren an den Grenzen wie gegen die Rebellen im Innern. (...) Im Empire erschöpft sich die historische Zeit, ist die Geschichte suspendiert, sind Vergangenheit und Zukunft innerhalb der eigenen ethischen Ordnung aufgerufen. Anders gesagt: Das Empire präsentiert seine Ordnung als beständig, ewig und notwendig.« (ebd. 26f.)

Es setzt deshalb tendenziell den Unterschied von Krieg und Frieden außer Kraft, indem es seinen Krieg als konstitutiv »gerechten Krieg« mit der Schaffung und Garantie des Friedens identifiziert, der deshalb auch weniger militärischer als vielmehr polizeilicher Natur ist. Der Konflikt von Liberalismus und Fundamentalismus und in ihm der »Krieg gegen den Terror« ist darin deshalb kein Störfall, sondern die Sache selbst. Abzulösen ist dieser Konflikt wohl nur und erst dann, wenn es gelungen sein wird, jede Infragestellung imperialer Macht als explizit biopolitische Gefahr zu deklarieren, eine Operation, die ihr Muster in den strategischen Vorkehrungen gegen global bedroh-

liche »Seuchen« ins Werk zu setzen beginnt und im ersten atomaren GAU ihre erste Probe finden wird. Dabei lässt sich im Prozess der Konstitution legitimer imperialer Souveränität eine dreistufige Pyramide ausmachen, die als ein »Raster (...) weniger Elemente anordnet als vielmehr Politik und Recht weltweit einen relativ kohärenten Horizont bietet« (ebd. 320).

Begriffsklärung 2: An der Spitze der imperialen Pyramide finden sich die USA als Träger eines tendenziell globalen Gewaltmonopols, das sie entweder allein oder im Verbund anderer Mächte wahrzunehmen und durchzusetzen suchen. Ebenfalls auf der obersten, der »monarchischen« Stufe der Pyramide findet sich die Gruppe der im globalen Zusammenhang dominanten Nationalstaaten und die von ihnen kontrollierten internationalen Finanz- und Handelsinstitutionen. Koordinierten sich diese Nationalstaaten untereinander historisch zunächst im Verbund der sog. »G-8-Staaten« und den ihnen angeschlossenen Clubs von Paris, London oder Davos, deutet sich aktuell und mit ungewissem Ausgang dessen Erweiterung zum Verbund der »G-20-Staaten« an. In dem könnte China, Brasilien und Indien eine deutlich wichtigere Rolle zufallen – was sich mit der aktuellen Krise zu bestätigen, wenn nicht zu beschleunigen scheint. Die privilegierte Position der USA lässt das Empire aber, das ist entscheidend, nicht zum amerikanischen Imperium werden: Washington ist nicht Rom und kann auch nicht Rom werden, weil das Empire kein Zentrum hat und keines mehr braucht. Perspektivisch-spekulativ wäre hinzuzufügen, dass die Stelle der USA irgendwann auch anders besetzt werden kann: kaum durch einen anderen Nationalstaat, denkbar aber durch die NATO oder einen anderen transnationalen, metastaatlichen Korpus auf der Grundlage etwa eines Arrangements mit den »BRIC«-Staaten. Wesentlich allerdings, jedenfalls soweit bis jetzt abzusehen: die fortdauernde Verpflichtung auf Durchsetzung und Aufrechterhaltung einer pax imperiale, die wohl nach wie vor liberal grundiert sein muss.

Auf der zweiten, der »aristokratischen« Stufe der Pyramide erst operieren die Netzwerke der transnationalen Unternehmen – »Netzwerke aus Kapitalströmen, Technologieströmen oder Migrationsströmen« –, die in Kommunikation mit dem hierarchisierten System der Nationalstaaten den Weltmarkt, mit ihm aber die »Geografie des Globus« zugleich vereinheitlichen wie vervielfältigen und ins Gleiten bringen. Die seiner Einheit unterstellten Nationalstaaten werden darin – auch dies ein hartnäckiges, vermutlich willentlich erzeugtes »Missverständnis« der *Empire*-Debatte – nicht etwa aufgelöst oder gar abgeschafft, sondern »zu Filtern im Fluss der globalen Zirkulation und zu Reglern an den Verbindungsstellen des globalen Kommandos«. Als diese Filter und Regler des globalen Verkehrs bündeln und verteilen die Nationalstaaten den weltgesellschaftlich produzierten Reichtum und die Möglichkeiten des Zugriffs auf

diesen Reichtum (vgl. ad der These 1). Zugleich disziplinieren oder kontrollieren sie, je nach dem Imperativ der Produktivität, die ihrem Gouvernement unterworfenen Individuen und Bevölkerungen.

Auf der dritten und breitesten, der »demokratischen« Stufe des Empire schließlich agieren die Kräfte, »die innerhalb der globalen Machtanordnung populäre Interessen repräsentieren« (ebd. 321). Dazu gehören die eher subalternen Nationalstaaten und die von ihnen dominierte Generalversammlung der UNO, die in der Regel aber nur zu einer eher symbolischen Einschränkung der Dominanzmächte in der Lage ist. Dazu gehören dann auch sämtliche Medien der sog. »Zivilgesellschaft« – allen voran die Medien selbst, Parteien, Gewerkschaften, Kirchen, schließlich das außerordentlich heterogene, in seiner funktionalen Bedeutung zunehmend wichtigere Spektrum zehntausender NGOs, zuletzt sogar, wenn auch nie gänzlich, ungezählte soziale Bewegungen. Übrigens kommt diese Bestimmung – des nie gänzlichen Einschlusses ins Empire – allen Medien der Zivilgesellschaft zu: ein in seiner strategischen Bedeutung noch längst nicht zureichend bedachtes, oft nicht einmal zur Kenntnis genommenes Phänomen der Konstitution des Empire (vgl. Schlussbemerkung ad der 27. These).

Die dreistufige imperiale Machtpyramide balanciert die dem Empire integrierten sozialen Mächte besser aus als eine klassisch-liberale Gliederung nach den Funktionen der Legislative, Exekutive und Judikative. Genau in diesem Sinn ist der Begriff des Empire nicht metaphorisch gemeint, sondern wortwörtlich im Rückblick auf das Römische Imperium zu verstehen. Für dessen wichtigsten Historiker Polybios vereinte das Imperium drei »gute« Formen der Macht – Monarchie, Aristokratie und Demokratie – und verhinderte in deren Ko-Fungieren die Korruption, durch die aus der Monarchie Tyrannei wird, aus der Aristokratie Oligarchie und aus der Demokratie Anarchie. Dabei sichert die Monarchie (heute also die USA, die anderen Dominanzstaaten und ihr Geflecht internationaler Institutionen) Einheit und Fortbestand der Macht selbst, während die Aristokratie (heute also die transnationalen Konzerne, die in deren politische Steuerungsmedien transformierten Nationalstaaten und deren Zusammenschlüsse) für Gerechtigkeit, Maß und Tugend in der Verteilung der Reichtümer sorgt. Die Demokratie (Institutionen und Prozeduren der UN und der nationalen und lokalen Parlamente sowie der globalen, nationalen und lokalen Zivilgesellschaften und Öffentlichkeiten) bringt die nach einer Logik der Repräsentation in Staatsvölker und -bürger/innen verwandelten Multituden und Singularitäten unter die Herrschaft ihrer jeweiligen Regierungen, verpflichtet diese im Gegenzug auf die Befriedigung ihrer Bedürfnisse und räumt ihnen derart einen – im Maß stets umkämpften – Zugriff auf den gesellschaftlichen Reichtum ein.

Damit kommt endlich in den Blick, was in der diskursiven wie nicht-diskursiven Selbstlegitimation des Empire gerade deshalb ausgeschlossen werden soll, weil es in seiner schieren Existenz von ihm abhängt: die Macht der Multituden und ihr selbst biopolitischer Antagonismus zur imperialen Souveränität. Zu deren Phänomenologie (vgl. ad 21. These) ist an dieser Stelle aber noch ein wesentliches Moment hinzuzufügen. Dieses Moment blieb in den bisherigen Buchveröffentlichungen Hardt/Negris unterbelichtet, findet sich aber in einer Reihe von Interviews beschrieben und orientiert deren eigene politische Militanz. Tatsächlich sind die Multituden und Singularitäten zwar ein anarchisches Milieu, wortwörtlich eine »Menge« anarchischer Elemente, doch nie Referenz einer anarchistischen Strategie. Sie sind das deshalb nicht, weil sie immer schon dabei sind, sich zu instituieren, die »Instituierung des Gemeinsamen« zu realisieren, sich eine oder mehrere politische Formen zu geben, und dies so weit, dass Negri sogar formulieren kann: »Die Multitude ist Institution.« (Negri 2009: 130, 229, 233, 239) Dies beginnt mit der Entfaltung von Lebensstilen und Verhaltensweisen und reicht bis zu Interventionen in die demokratische Stufe des Empire, zu einer natürlich strategischen und in diesem Sinn militanten Beteiligung an deren Prozeduren, auch an Regierungs- und Staatshandeln (vgl. ebd. 136-146 die Ausführungen zur Regierung Lula in Brasilien und durchgängig die Überlegungen zum EU-Prozess, in nuce 216ff. und hier ad der 26. und 27. These). An dieser Stelle und mit Bezug auf die Rezeptionsgeschichte des Buchs sei deshalb noch einmal festgehalten, dass der schon in der Gliederung des Buches prominente Begriff der Passage im strengen Sinn, ja wortwörtlich verstanden werden muss. Die politische Ökonomie, von der in ihm die Rede ist, ist eine in sich selbst passagere, also übergängige: Wir treten gerade erst ins Empire ein und treten schon, was letztlich wichtiger sein wird, ins »Gegen-Empire« ein (Hardt/Negri 2002: 217ff.). Wichtig ist das auch deshalb, weil die in weiten Strecken müßige Debatte, ob wir noch im Imperialismus oder schon im Empire leben, erst hier interessant wird, den Umstand übrigens hinzugenommen, dass Negri am Beispiel der Bush-Administration ausdrücklich von einem systematischen »imperialist backlash«, einem Rückfall imperialer in imperialistische Politik gesprochen hat (vgl. Interview mit Ida Dominijanni in *The State*, 18.9.2003). In der aktuellen Krise und mit dem Machtantritt der Obama-Administration haben sich die Akzente dieser selbstverständlich strukturell zu denkenden Differenz jedenfalls wieder eindeutig auf die Konstitution des Empire verschoben: Kommen hier strategische Fantasie und notwendige Ressourcen zusammen, scheint spekulativ ein innerimperialer coup d'etat möglich, der in einem »Green New Deal« eine dem fordistischen Klassenkompromiss gleichrangige nähere Bestimmung fände und derart als »Multi-

tudenkompromiss« historisch werden könnte. Dem entspricht, wie in Obamas Kairoer Rede im Juni 2009 eröffnet, sogar die Option, das Doppel von Liberalismus und (islamischem) Fundamentalismus so zu verschieben, dass bestimmte seiner Fraktionen selbst liberalisiert werden könnten (vgl. <http://www.wz-newsline.de/?redid=540587> sowie die 2. Zwischenbemerkung sowie ad der 26. und 27. These).

Damit ist über die Dauer des Aufenthalts im und über einen letztendlichen Ausgang aus dem Dämmerlicht dieser Zwischen-Zeit allerdings noch nichts gesagt: Wie mehrfach schon angemerkt, ist noch gar nicht entschieden, ob die Adresse, die mit den Begriffen der Multituden und Singularitäten ausgesetzt wurde, je in Anspruch genommen wird. Darin liegt natürlich auch, sich seit längerem schon in der ökologischen Dimension der Krise verdichtend, die Option, dass sich nur noch ein barbarischer oder auch gar kein Ausgang mehr öffnen wird, weil das Empire in seinem Sturz alles Leben mit sich reißt. Dazu gehört auch, um die Problematik eines immer möglichen »imperialist backlash« und damit die Frage der Brüchigkeit des Empire noch einmal aufzunehmen, die Option eines eskalierenden Bruchs auf der obersten Stufe der imperialen governance, z.B. ein Krieg zwischen den USA und China. Die Vorahnung solcher Möglichkeiten bewegt auch die erstmals im vollen Sinn rückhaltlos einer Weltgeschichte ausgesetzten, deshalb aber noch nicht selbst weltgeschichtlich gewordenen Einzelnen. Von ihnen sagt Nietzsche deshalb an einer hier schon zitierten Stelle, dort, wo er vom »atomistischen« Moment der Revolution spricht: »Dass die einzelnen sich so gebärden, als ob sie von allen diesen Besorgnissen nichts wüssten, macht uns nicht irre: ihre Unruhe zeigt es, wie gut sie davon wissen; sie denken mit einer Hast und Ausschließlichkeit an sich, wie noch nie Menschen an sich gedacht haben, sie bauen und pflanzen für ihren Tag, und die Jagd nach Glück wird nie größer sein, als wenn es zwischen heute und morgen erhascht werden muß: weil übermorgen vielleicht überhaupt alle Jagdzeit zu Ende ist. Wir leben die Periode der Atome, das atomistische Chaos.« (*Unzeitgemäße Betrachtungen*, Drittes Stück, Abschnitt 4; vgl. hier ad der 17. These)

Ein weiterer Anlass, sich endlich der Bestimmung unserer eigenen Möglichkeiten, der Bestimmung der Militanz zuzuwenden, von der eben eine erste, die zweideutigste Bestimmung gegeben wurde: dass einer ihrer Orte die demokratische Stufe des Empire sein kann. Zu zeigen bleibt jetzt, dass die nähere Bestimmung revolutionärer politischer Militanz der »eigene Punkt« ist, den die Philosophie setzen kann und zu setzen hat. Er wird in den letzten beiden Thesen ausgeführt und in der folgenden These und der zu ihr gehörenden Anmerkung von anderer Seite in existenzialer, d.h. strikt formaler Weise in seinen Möglichkeitsbedingungen vorgeklärt. Dabei wird im Kon-

text des Empire der Kern aller praktischen Vernunft wiederholt: dass die freie Wahl kein Akt der Willkür ist, sondern die Verwandlung eines Geschicks in das freie Schicksal des faktisch existierenden Daseins, das ich je selbst bin und zu sein habe. So verstandene praktische Vernunft* ist deshalb, mit Heidegger und Žižek zu reden, die eigentliche Tücke des Subjekts.

Ad 24. Erste Bestimmung der Militanz: Das Sollen des reinen Wollens wollen. Oder: Der Kierkegaard-Punkt

Unter den Bedingungen globaler Proletarisierung und De-sozialisierung politische Militante zu werden heißt, die Freisetzung aus allen Grenzen zuletzt nicht nur als faktische Unumgänglichkeit, sondern als frei zu übernehmende Möglichkeit des ersten wirklich kommunistischen Weltverhältnisses zu bejahen: Exodus ist dort, wo der Aufbruch in die Wüste auch gewollt und gewählt wird. Das führt, der Begriff des Exodus zeigt das ebenso an wie der der Wahl, auf den religiösen Atheismus und damit auf die transnihilistische Reformation zurück, vgl. These 16 und 17.

Ad der 17. These wurde die subjektive Dimension der aktuellen Krise erstmals als Passage durch die Proletarisierung der Gesellschaft und die De-sozialisierung der Individuen gedacht, die selbst sowohl Voraussetzung wie Folge der Biopolitisierung des Seins sind. Aus ihr erst wird dann das Ganze der Krise und damit deren mögliche kommunistische Kehre sichtbar – und der Umstand, dass die Kehre strategisch an einem allerdings unwahrscheinlichen Bündnis der parasitären Intelligenz der Metropolen mit der sub- und post-proletarischen Massenarmut der Verwüstungszonen des Empire hängt. In seinem reflektierten Modus, d.h. in der Subjektivität seiner Militanten, hätte sich ein solches Bündnis in Augenhöhe des Empire zu formieren. Es müsste also selbst ausdrücklich ein Weltverhältnis sein, seine Genoss/innen zu »weltgeschichtlichen Individuen« im Sinne von Marx und zugleich zum »eigentlichen In-der-Welt-sein« im Sinne Heideggers werden lassen (vgl. ad der These 3).

Die »Weltgeschichtlichkeit« bzw. »Eigentlichkeit« dieses Weltverhältnisses gründet dann darin, dass es sich nicht einfach nur auf das Faktum des biopolitischen Empire, auf seine unbestreitbare und bis auf Weiteres nicht einmal wegzudenkende Gegebenheit beziehen kann: das gerade ist ja die Sache der zynischen Vernunft, mit Heidegger gesprochen also des »uneigentlichen« Gegenstücks zur Militanz. Es würde sich vielmehr zu seinem erst noch freizusetzenden Möglichen entscheiden, hätte also nicht weniger als diese Möglichkeit selbst zu subjektivieren. Politisch konkretisiert besteht diese Möglichkeit nun aber nirgendwo anders als eben im unwahrscheinlichen und zugleich notwendigen Bündnis von parasitärer Intelligenz und sub-prole-

tarischer Massenarmut. Zum hier ganz offenbar vorliegenden Zirkel – sich zu einem Möglichen zu entscheiden, das in dieser Möglichkeit an eben dieser Entscheidung hängt – heißt es in *Sein und Zeit*: »Aber in diesem Zirkel ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit ›empfinden‹, heißt das Verstehen von Grund aus missverstehen (...) Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hereinzukommen.« (Heidegger 1984: 153)

Ist das Bündnis von parasitärer Intelligenz und Massenarmut die Möglichkeitsbedingung einer kommunistischen Kehre der Biopolitik, dann ist diese Bedingung der Möglichkeit nach einer Wendung, die Derrida lieb und teuer war, zugleich ihre Bedingung der Unmöglichkeit. Der Zirkel der Möglichkeit und Unmöglichkeit birgt dann aber noch einen zweiten in sich, der ebenfalls zugleich Voraussetzung wie Ziel der politischen Militanz, also seiner eigenen Subjektivierung ist (ad der nächsten These wird noch eine dritte Dimension eingeführt). Es handelt sich dabei um den Zirkel, in dem die mögliche kommunistische Kehre zugleich die Sache aller wie jeder und jedes Einzelnen ist. Zu verstehen ist auch dieser Zirkel nur dann, wenn ich »nach der rechten Weise« in ihn hereinkomme. Das aber ist selbst wieder nur so möglich, dass ich ihn zu meiner eigenen Sache mache, also selbst zur Militanten des prekären weltgeschichtlichen Bündnisses werde, in dem sich die kommunistische Kehre, d.h. die Möglichkeit selbst, zugleich als universales »Geschick« und als singulares »Schicksal« verkörpert.

Begriffsklärung: Auch diese Begriffe entnehme ich *Sein und Zeit*, wo sie sich an einer der problematischsten und deshalb fragwürdigsten Stellen finden. An dieser Stelle handelt Heidegger wortwörtlich von einem Weltverhältnis des Kampfes und der Mitteilung, also von der Militanz selbst. Dabei bestimmt er das »Geschick« zunächst als ein apriorisches bzw. transzendentes Perfekt, d.h. als etwas, das dem Verstehen und also dem Augenblick der Entscheidung und deshalb auch den zur Entscheidung aufgerufenen Einzelnen vorausgesetzt ist: »Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, so wenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte verstanden werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet.«

Dann aber heißt es, dass die »Macht des Geschickes«, mit der es überhaupt erst zu einem solchen wird, ihrerseits nur in seiner »Mitteilung« und im »Kampf« um solche Mitteilung »frei« wird, genau besehen also nur von einem »schicksalhaften Geschick« gesprochen werden kann. »Schicksalhaft« wie-

derum ist es erst und nur dann, wenn es bereits subjektiviert worden ist, die Subjektivierung selbst also ebenfalls im apriorischen Perfekt zu denken ist. Heidegger schließt: »Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ›Generation‹ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus« (ebd. 384; ich komme auf diese Stelle zurück, vgl. den Zusatz 1.2. Die Bestimmung des apriorischen bzw. transzendentalen Perfekts findet sich in *Sein und Zeit*, 85 sowie 441).

Im Empire schließen sich beide Zirkel und damit Geschick und Schicksal nur im Exodus zusammen, also im Aufbruch in die Wüste der Proletarisierung, De-sozialisierung und Biopolitisierung als der – präzise formuliert – Un/Möglichkeitenbedingung ihrer ebenso notwendigen wie unwahrscheinlichen kommunistischen Kehre. Mit dieser Kehre wird das passiv erlittene Geschick zum aktiv gewollten Schicksal: werden Proletarisierung der Gesellschaft, De-sozialisierung der Individuen und Biopolitisierung des Seins in die Generation von Singularitäten und Multituden verwandelt. Die Universalität und zugleich Singularität dieses deshalb »schicksalhaften Geschickes« besteht dann aber darin, dass es selbst – jetzt auch, aber nicht nur gegen Heidegger gedacht – endgültig nicht mehr als Geschick eines Volkes und nicht einmal mehr einer Klasse, sondern buchstäblich nur noch als je ein einziges, rückhaltlos auf sich vereinzelt Geschick-sein-in-den-Exodus übernommen, d.h. entschieden werden kann, das zugleich das Geschick aller ist. In dieser zugleich einzigen wie allgemeinen Vereinzeltung besteht, auf ihren Punkt gebracht, die Wüste selbst: »Die Wüste wächst: Weh dem, der Wüsten birgt!« (*Also sprach Zarathustra, Unter Töchtern der Wüste 2*).

Die Philosophie war diesem singular Universalen seit je auf der Spur, hat es immer wieder verfehlt oder vergessen und schließlich in den Mittelpunkt ihres Begriffs der praktischen Vernunft und also der Militanz gestellt; Heidegger hat es, Kant, Kierkegaard und Nietzsche zusammenbringend, in dem Satz gefasst: »Das Sollen des reinen Wollens wollen.« (Heidegger 1982: 293; hier ausführlich im Zusatz 1.1) Der im Willen zum Sollen des »reinen«, weil von jedem Partikularinteresse befreiten und gerade darin singular-universalen Wollens bejahten Militanz wurde und wird dann aber bekanntlich immer wieder vorgeworfen, »bloß abstrakt« und deshalb auch »leer« zu bleiben. Eben an dieser Stelle kommt dann endlich und von nun an unabweislich der Glauben und damit Kierkegaard ins Spiel, der ihn deshalb auch radikal zu seinem »eigenen Punkt«, genauer: zur Sache eines »Sprungs« gemacht hat. Der Sprung ist der Akt, in dem das Sollen des Wollens tatsächlich gewollt wird. Er ist deshalb etwas, das man ohne jede Möglichkeit der Vermittlung oder Annäherung getan oder unterlassen haben wird, das existenzielle Ent-

weder-Oder: »Ganz nah daran gewesen zu sein, den Sprung zu machen, ist überhaupt nichts, gerade weil der Sprung die Kategorie der Entscheidung ist.« (Kierkegaard 1982: 91)

Allerdings hat Kierkegaard den Glaubenssprung im Einklang noch mit der biblischen Fassung des Exodus als Sprung ins Christentum, nach der hier verwendeten Begrifflichkeit: als Sprung in eine Variante der Gläubigkeit vollzogen oder – wer weiß das? – vollziehen wollen. Er musste sich deshalb zwischen der Philosophie und der Religion, zwischen der Vernunft und dem Glauben entscheiden, »Ritter des Glaubens« werden (vgl. hier ad der 5., 10., 25. These und im 4. Zusatz). Genau hier setzt dann Heideggers Fassung eines religiösen Atheismus ein, der alle »inhaltlichen Momente der Theologie, auch der Kierkegaardschen« zum Verschwinden bringt, um »ohne Gott, ohne Christus, ohne Seele« nur das »vollkommen leer gewordene theologische Gerüst« übrig zu lassen, den radikal formalisierten, also von jeder besonderen Gläubigkeit befreiten Glauben als solchen, den Badiou deshalb auch einen »Formalismus der Existenz« nennt (vgl. hier ad der Thesen 11 und 16. Zu Badiou Wendung vgl. 2009: 18f.).

Wem aber gilt dann dieser Glauben, wenn er nicht mehr Gott gelten kann und Gott nicht mehr gelten soll? Worauf zu springt der Sprung in diesen Glauben, worauf lässt sich der Auszug in die Wüste des Empire ein? Ich breche hier, was mir passend zu sein scheint, abrupt ab, gebe zur Vorbereitung meiner Antwort noch einmal einem anderen das Wort und gehe dann zu den letzten beiden Thesen, d.h. zur Antwort selbst über.

Anmerkung von anderer Seite

»Gibt es da nicht einen konkreten Zusammenhang zwischen Kants ethischer Pflicht und Heideggers Ruf des Gewissens? Heideggers Vorstellung vom Ruf des Gewissens wird gewöhnlich wegen ihres formalen Dezisionismus kritisiert: Diese Stimme ist eine bloß formale, sie befiehlt dem Dasein, eine eigentliche Wahl zu treffen, ohne irgendein konkretes Kriterium anzugeben, das es dem Subjekt ermöglicht, eine eigentliche Wahl zu identifizieren. (Die Verortung des Rufs ist im lacanianischen Sinn *extimé* [d.h. zwar im innersten, intimsten Kern des Subjekts situiert, dennoch dem Subjekt äußerlich, TS]: Wie Heidegger betont, wird er [der Ruf, TS] nicht von einem anderen Dasein oder einem göttlichen Agenten ausgesprochen/geäußert; er kommt aus einem Außerhalb, zugleich aber aus dem Nichts, da es eine Stimme aus dem Kern des Daseins ist, die es an die eigene, einzigartige Potenzialität erinnert.) Heidegger koppelt diesen Ruf des Gewissens an das Motiv der Schuld, die als ein a priori (formales) Merkmal des Daseins als solchem aufgefasst wird. Es ist keine konkrete Schuld, die in irgendeinem bestimmten Handeln oder Nichthandeln gründet, sondern der Ausdruck eines formalen Akts, der im Fall des Daseins – aufgrund seiner Endlichkeit und Geworfenheit und der gleichzeitigen antizipatorischen und entwerfenden Öffnung gegenüber der Zukunft – potenziell immer und a priori die Aktualisierung einer bestimmten Seinsweise des Daseins übertrifft. Gewöhnlich wird hier eingewendet, Heidegger »säkularisiere die protestantische Vorstellung der Sünde, nach der diese der menschlichen Existenz als solcher zugehörig ist«, und löse damit die Vorstellung aus ihrer positiven theologischen Fundierung heraus, indem er sie auf rein formale Art und Weise neu definiere. Hier sollte man Heidegger aber verteidigen: Eine derartige Kritik ist nicht besser begründet als die übliche, dass die marxistische Erzählung von der kommunistischen Revolution, die zu einer klassenlosen Gesellschaft führt, eine säkularisierte Version der religiösen Erzählung von Sündenfall und Errettung sei. Warum sollten wir eine solche Kritik nicht umkehren und behaupten, die letzteren, angeblich »säkularisierten« Versionen stellten die wahren Versionen dessen dar, wovon die religiösen Erzählungen bloß mystifizierende und naive Aneignungen sind? Stützt sich außerdem die heideggerianische Vorstellung von Schuld und Ruf des Gewissens nicht auf die paradigmatische moderne Tradition, die von der kantianischen Ethik bis zum exakt freudianischen Begriff des Über-Ichs reicht? In erster Linie muss demnach festgehalten werden, dass der formale Charakter des Rufs des Gewissens und die universalisierte Schuld strikt über-

einstimmen, zwei Seiten einer Münze sind, gerade deshalb, weil das Dasein vom Ruf des Gewissens niemals eine bestimmte Anweisung erhält und deshalb niemals sicher sein kann, seine Pflicht richtig erfüllt zu haben – Schuld und Dasein sind gleichursprünglich. Wir haben es hier mit einer Neuformulierung von Kants kategorischem Imperativ zu tun, der ebenso tautologisch leer ist: Er besagt, dass das Subjekt seine Pflicht tun soll, ohne zu spezifizieren, worin diese Pflicht besteht, und lastet damit die ganze Bürde der Inhaltsbestimmung allein dem Subjekt auf.

In diesem Sinne lag Heidegger ganz richtig, als er einige Jahre später (in seiner Vorlesung des Jahres 1930 über *Das Wesen der menschlichen Freiheit*) einen knappen Versuch unternahm, Kants *Kritik der praktischen Vernunft* zu retten, indem er den kantianischen Imperativ mittels der Begrifflichkeit von *Sein und Zeit* als den Ruf des Gewissens interpretiert, der uns aufrüttelt und aus der Eingelassenheit ins Man herausreißt, aus der uneigentlichen ontischen Moralität des ›so wird es getan, so tut man es‹: Kants praktische Vernunft gewährt einen Blick in den Abgrund der Freiheit jenseits (oder besser unterhalb) der Eingrenzungen der traditionellen metaphysischen Ontologie. Diese Bezugnahme auf die *Kritik der praktischen Vernunft* gründet in einer zutreffenden Einsicht in Kants radikale ethische Revolution, die mit der metaphysischen Ethik des höchsten Gutes bricht.«

Žižek 2001: 68f.

Ad 25. Zweite Bestimmung der Militanz: Der Zirkel der Wahrheit

Wenn das ganz Andere und ganz Neue nur mit einem Ereignis in die Welt tritt, eine neue Welt sich plötzlich oder gar nicht öffnet, ist Militanz das Vertrauen auf diese Möglichkeit als Glaube an einen unkalkulierbaren Überschuss, an eine Gabe.

Um an dieser Stelle, d.h. zur rechten Zeit und ohne weiteren Aufschub zur Sache zu kommen: Gegenstand eines solchen Glaubens kann nur das Ereignis selbst sein. Allerdings kann ein Ereignis genau besehen nie »Gegenstand« sein, weil es gar kein als richtig oder falsch auszuweisendes Objekt eines auf Richtigkeit ausgerichteten Wissens, sondern je zu seiner Zeit nur Sache eines der Wahrheit verpflichteten Denkens ist (vgl. ad These 1). Sache eines Glaubens ist es dann insoweit, als der Glaube gemäß seiner radikalen Formalisierung im deshalb auch religiösen Atheismus gar nichts anderes als das allerdings unerlässliche aktivierende Moment im Denken oder des Denkens selbst ist: weshalb zwischen Glauben und Vernunft auch hier kein Unterschied gemacht wird. Dabei gilt das vom Glauben aktivierte Denken inhaltlich je der besonderen Wahrheit, die von eben diesem Ereignis gegeben wird.

Begriffsklärung 1: Der Begriff des Ereignisses selbst bezieht sich zunächst natürlich auf Nietzsches Rede vom »größten neueren Ereignis« des Todes Gottes (vgl. ad der 17. These). Von dem sagt er dort, dass es »viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler« sei, »als dass auch nur seine Kunde schon angelangt heißen dürfte; geschweige denn, dass viele bereits wüssten, was eigentlich sich damit begeben hat«. Im Denken Nietzsches korrespondiert diesem Ereignis notwendigerweise ein erstes, früheres Ereignis, das der ersten Ankunft des Gottes in der Welt. Auch dieses ist keine objektive Begebenheit, gibt sich jedoch in der globalen Durchsetzungs- und dann der Verfallsgeschichte des Christentums bzw. der historischen Monotheismen zu denken, d.h. im Ganzen aller weiteren Geschichte. Ihr folgt jetzt eine zweite, in ihrem Ausgang noch völlig offene Geschichte, deren erste Zeit, unsere Gegenwart, »die nun bevorsteht«, uns zunächst als eine »lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz« erscheint, d.h. als Krise und Krisengeschichte, deshalb auch als Revolutionsgeschichte. Ihr versucht Nietzsche mit der »Umwertung aller Werte« gerecht zu werden.

Heidegger folgt der Ereignisphilosophie Nietzsches und deutet dessen nur aphoristisch gesetzten Punkt systematisch aus, nach dem das Christentum »Platonismus fürs Volk«, unsere Geschichte also nicht nur jüdisch-christlichen, sondern eben auch griechischen Ursprungs ist (vgl. *Jenseits von Gut und Böse, Vorrede*).

Zum anderen aber arbeitet Heidegger überhaupt erst eine Philosophie des Ereignisses in ihrem konstitutiven Bezug auf eine das Ereignis bezeugende Subjektivität aus, die er dann in der Zeitlichkeit des Daseins und dessen Transzendenz entwirft. In der kommt, um das hier wenigstens anzureißen, der Zukünftigkeit (Zukunft), also der Offenheit für das je kommende Ereignis, der Vorrang vor den beiden anderen »Ekstasen« der Zeit zu. Aus seiner Zukünftigkeit kommt das Dasein auf seine Gewesenheit (Vergangenheit) zurück, übernimmt sie im Licht des kommenden Ereignisses, bezeugt von dort her auch erst das gewesene Ereignis: »Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.« (Heidegger 1984: 326) Das Zurückkommen des Daseins aus seiner Zukünftigkeit auf seine Gewesenheit muss deshalb als ein Ineinanderlaufen von Zukünftigkeit und Gewesenheit gefasst werden, dem dann überhaupt erst die Gegenwart entspringt, deren eigentlicher Modus der Augenblick ist (im Zusammenhang vgl. ebd. Drittes Kapitel).

Heidegger reflektiert dies auch in seiner Bedeutung für ein im Begriff der »Historie« gefasstes Denken der Geschichte: »Das Dasein zeitigt sich in der Einheit von Zukunft und Gewesenheit als Gegenwart. Diese erschließt, und zwar als Augenblick, das Heute eigentlich. Sofern dieses aber aus dem zukünftigwiederholenden Verstehen einer ergriffenen Existenzmöglichkeit ausgelegt ist, wird die eigentliche Historie zur Entgegenwärtigung des Heute, das ist zum leidenden Sichlösen von der verfallenen Öffentlichkeit des Heute.« (ebd. 397)

Zur Bindung des Augenblicks und damit auch des kommenden wie des gewesenen Ereignisses an eine dann auch inhaltlich bestimmte Entscheidung des Daseins hat sich Heidegger schließlich, worauf nicht oft genug verwiesen werden kann, ausdrücklich auf die drei wichtigsten Zeugen des jetzt bevorstehenden Ereignisses berufen: Marx, Nietzsche und Hölderlin.

In der Folge Nietzsches und Heideggers ist der Begriff des Ereignisses dann vor allem für das Denken des aleatorischen Materialismus maßgeblich geworden. Dabei haben sich Foucault und mehr noch Deleuze/Guattari um eine Vervielfältigung von Begriff und Sache des Ereignisses bemüht, Deleuze/Guattari so weit, dass ihnen das Nicht-Ganze der Welt selbst zu einem anarchischen »Gewimmel« von Ereignissen, zum »Chaosmos« wurde (vgl. Deleuze/Guattari 2000 und Foucault 2002b). Negri hat dem Ereignis ein schönes, noch nicht ins Deutsche übersetztes Buch gewidmet, in dem er einen

aus dem Jahr 1981 stammenden Text mit einem des Jahres 2000 zusammenbringt. Dabei geht er auf den griechischen Begriff des *kairòs* zurück, der in der Theologie bezeichnenderweise für den Augenblick der Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube steht (vgl. Negri 2003a). Wie im Titel des Buchs angezeigt, bindet er den *kairòs* unmittelbar an die revolutionären Brüche in der Gesellschaft und darin an die Generation und Korruption von Multituden und Singularitäten. (Angemerkt sei, dass er gerade hier den Grund seines systematischen Anschlusses an wie seiner letztendlichen Trennung von Heidegger auf den Punkt bringt, die Begriffe der Ontologie bzw. der Phänomenologie dennoch im Heideggerschen Sinn gebraucht und sein eigenes Denken erstmals als »politische Ontologie« in der Form einer »Phänomenologie« der Arbeit, des Kommünen bzw. der kollektiven Praxis bezeichnet; vgl. Negri 2003a: 37, 39, 142 sowie 16, 18, 21, 54ff., 194ff., 227, 269 sowie den weiteren Verweis im 4. Zusatz).

Badiou schließlich hat seine ganze Philosophie ausdrücklich auf seinen Begriff des Ereignisses gestellt, Philosophie damit systematisch zur Philosophie des Ereignisses gemacht (vgl. Badiou 2005).

Begriffsklärung 2: Dabei bindet Badiou den formalisierten Begriff des Ereignisses an die plötzliche und derart unableitbare Ankunft einer neuen Wahrheit und zugleich an deren Bezeugung durch ein Wahrheitssubjekt. Das Wahrheitssubjekt selbst muss, was eine weitere und nicht zu unterschätzende Neuerung ist, nicht unbedingt ein individuelles sein: Subjekt, weil Zeuge z.B. der bolschewistischen Wahrheit ist das revolutionäre Proletariat, mit ihm die revolutionäre Sowjetmacht, mit ihr das Bündnis der Arbeiter, Bauern und Soldaten, mit ihm die Kommunistische Partei, mit ihr die kommunistischen Militanten und in diesem Sinn zuletzt jede/r einzelne Militante, also eine ziemlich komplexe, nicht zu vereinheitlichende, in sich notwendig umstrittene und also wesentlich offene Subjektkomposition. Ihre Schließung unter Stalin markiert deshalb auch den Abbruch des Prozesses und das auch um den Preis der systematischen Ermordung ungezählter seiner Militanten erreichte Verschwinden seines Subjekts. Natürlich ist das die bolschewistische Wahrheitspolitik begründende Wahrheitsereignis auch bei Badiou nicht objektiv zu fixieren: raumzeitlich einzugrenzen ist lediglich seine »Ereignisstätte«, die den Namen »Oktoberrevolution« trägt. Dieser Name benennt, und das ist für Begriff und Sache der immanenten Transzendenz alles entscheidend, den Überschuss, der in den unter diesem Namen richtigerweise zu versammelnden Begebenheiten historischen Wissens nicht aufgeht, sondern als die ontologische Differenz* von Sein und Seienden gedacht werden muss, als Wahrheit des Seins. Dazu gehört dann auch, dass die bolschewistische Subjektkomposition streng genommen erst mit der Oktober-

revolution zu einer solchen wird und dass umgekehrt die Oktoberrevolution als Wahrheitsereignis in ihrem Sein selbst an das Zeugnis ihres Subjekts gebunden, weil nur in diesem Zeugnis als solches belegt ist. Derart gibt es im Ereignis eine doppelte Bindung: die des Ereignisses an sein Subjekt und die des Subjekts an sein Ereignis. Nur im Spiel, d.h. im Zirkel beider ist die Wahrheit, außerhalb seiner gibt es weder Ereignis noch Subjekt, sondern nichts als objektivierbare Begebenheiten und Leute. Daraus resultiert übrigens das grundsätzliche Scheitern des thermidorianischen Ideologen François Furet, dessen Büchern zur Französischen und zur Oktoberrevolution mit dem Begriff des Ereignisses gerade die Kategorie fehlt, von der aus beide Revolutionen überhaupt erst als solche gedacht werden können (vgl. Badiou 2005: 206-210).

Ein Denken des Ereignisses ist also, um das bisher Gesagte auf den Punkt zu bringen, ontologisch dem Zirkel eingeschrieben, der ad der voranstehenden These als Zirkel von Möglichkeit und Unmöglichkeit eingeführt und dann um den des Geschicks und des Schicksals erweitert wurde. Als dritte Dimension tritt jetzt hinzu, dass das Denken ein solches Ereignis einerseits nur über sein transhistorisches Axiom, im Fall der Politik also über das Axiom der Gleichheit und Gerechtigkeit fassen kann, das seinerseits allein in einer Mehrzahl politischer Ereignisse zu denken ist, also in seiner eigenen Historizität. In ihr wird das Axiom deshalb auch nicht etwa nur variiert: es hat in ihr vielmehr, das macht die Zirkularität aus, sein Sein selbst als ein solches Axiom, d.h. als etwas, dem die Plötzlichkeit einer Wahrheit zukommt, die sich stets nur als eine neue Wahrheit zu denken gibt (vgl. neben der 24. auch ad These 18).

Dabei unterscheidet Badiou, was die Schwierigkeit der Sache des Denkens noch einmal unterstreicht, vier Wahrheitsprozeduren, von denen hier nur die Politik entfaltet wird (vgl. die »Abschließend-öffnende« und zuvor die 1. Zwischenbemerkung).

Von der Politik her gesehen und auf sie bezogen wird diese Ethik zu einer Ethik der Militanz, jetzt verstanden als die Weise je meiner Zugehörigkeit zu einem politischen Wahrheitsereignis, Wahrheitsprozess und Wahrheitssubjekt, d.h. zum reflektierten Modus eines Antagonismus. Dies schließt zunächst die Bejahung, dann aber auch den Bruch mit seinem spontanen Modus, d.h. mit der »bloßen« Revolte ein. Solche Militanz und deren Ethik beginnt für Badiou mit der Entscheidung, sich an das Ereignis und seine Wahrheit zu binden. Aus dieser Bindung heraus entwerfe ich die gegebene Situation, indem ich beide – das Ereignis und die Situation – immer neu auf ihre Möglichkeiten erprobe. Indem ich mein Denken und Handeln dabei unter die Devise des »Weitermachens!« stelle (Badiou 2003b: 66, 75, 90, 103, 113f.), wird meine Zugehörigkeit zum Wahrheitsprozess zur »Treue«, die ihm und darin

mir selbst »Konsistenz« verleiht: »Welcher ›Entscheidung‹ entspringt also der Wahrheitsprozess? Der Entscheidung, sich von nun an auf die Situation vom Standpunkt des ereignishaften Zusatzes aus zu beziehen. Lassen Sie uns das eine Treue nennen. Dem Ereignis treu sein, das ist das Sich-Bewegen in der Situation, die zu diesem Ereignis einen Zusatz bringt, indem man die Situation ›gemäß‹ dem Ereignis dachte (aber alles Denken ist eine Praxis, ein auf die Probe stellen).

Was natürlich dazu zwingt, eine neue Seins- und Handlungsweise in der Situation zu erfinden, da ja das Ereignis nicht innerhalb der gewöhnlichen Gesetze der Situation enthalten war« (ebd. 62 und im Zusammenhang 68-78).

Begriffsklärung 3: Die Treue selbst vollendet sich dann aber, und damit greift Badiou eine Grundeinsicht Kants, Kierkegaards und Heideggers auf, selbst erst in einer Treue zur Treue als einem Willen zum Sollen des reinen Willens, d.h. im Glauben. Ist Treue einerseits und dem Wortsinn nach die Stiftung einer Dauer im Ausgang von einem (politischen, wissenschaftlerischen, künstlerischen oder Liebes-)Ereignis, also von einem Bruch, so bewährt sich der Stiftungsakt selbst andererseits nur in der Wiederholung des Bruchs in der fortgesetzten Veränderung der Situation im Licht des Wahrheitsereignisses. Diese schließt selbst wieder neue Brüche – mit der Situation, aber auch mit sich selbst – ein, ist also keine Bornierung, sondern die fortgesetzte Wiederholung gerade des Moments des Bruches: die Wiederholung selbst.

Die Treue ist dann aber in sich selbst reflexiv, weil es in ihr immer wieder neu, immer wieder anders darum gehen wird, dem Ereignis, damit aber ihr selbst treu zu sein, also, existenzialontologisch auf den Punkt gebracht, je und je »einer Treue treu zu sein« (ebd. 69). Dieses reflexive Verhältnis der Treue auf sich hat Heidegger in der berühmten, zu Unrecht auch berüchtigten Formulierung seines Begriffs der »Entschlossenheit« als der spezifischen »Gewissheit des Entschlusses«, also des »Entschlusses zum Entschluss« gefasst – selbst wieder eine Variation von Kierkegaards »Wahl der Wahl«. Ich zitiere sie zur Gänze, weil sie die klassische Formulierung des Problems ist, und weil sie die Bodenlosigkeit des Dezinonismus-Vorwurfs offenlegt, auch des gegen Badiou erhobenen: »Was bedeutet dann die solcher Entschlossenheit zugehörige Gewissheit? Sie soll sich in dem durch den Entschluss Erschlossenen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation versteifen, sondern muss verstehen, dass der Entschluss seinem Erschließungssinn nach frei und offen gehalten werden muss für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die Gewissheit des Entschlusses besagt: Sichfreihalten für seine mögliche und je faktisch notwendige Zurücknahme. Solches Für-wahr-halten der Entschlossenheit (als Wahrheit der Existenz) lässt jedoch keinesfalls in die Unentschlossenheit zurückfal-

len. Im Gegenteil: dieses Für-wahr-halten als entschlossenes Sich-frei-halten für die Zurücknahme ist die Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst. Damit ist aber gerade die Verlorenheit in die Unentschlossenheit existenziell untergraben. Das zur Entschlossenheit gehörende Für-wahr-halten tendiert seinem Sinn nach darauf, sich ständig, das heißt für das ganze Seinkönnen des Daseins, freizuhalten.« (Heidegger 1984: 307f.; zur Wendung »Wahrheit der Existenz« vgl. 221, 297, 308)

Bodenlos ist der Dezisionismus-Vorwurf also nicht in dem Sinn, dass Heidegger oder Badiou oder Kierkegaard oder auch Derrida keine Dezisionisten wären, im Gegenteil: sie sind es. Bodenlos ist er wegen der drei ihm eingeschriebenen und rundweg irreführenden rationalistischen Vorurteile:

- dass es eine Ethik (eine Politik, eine Kunst, eine Wissenschaft, eine Liebe) ohne ein Moment der Dezision geben könne,
- dass die Dezision das von ihr geführte Handeln ein für alle Mal festlegen, also unkorrigierbar und folglich »irrational« machen würde,
- dass die Dezision ein Akt der Willkür, also ohne Wahrheit wäre.

Im Unterschied zu den Ethiken der Moderne, die sich aus der Erfahrung des offenbar Bösen bestimmen und deshalb defensiven, wenn nicht negativen Charakters sind, beginnt die Ethik des Ereignisses deshalb auch mit der Bejahung eines Guten und findet sie im formalen und als solchem transhistorischen Axiom einer Wahrheitsprozedur, in der Politik also im Axiom der Gleichheit und der Gerechtigkeit als dem, worum es in ihr zuerst und zuletzt geht. Aus dem Verhältnis des ethischen Subjekts zur Idee des Guten bzw. aus den in ihm je möglichen Verfehlungen ergeben sich dann drei Formen des Bösen:

a) Das erste Böse ist der Verrat, zu dem es immer dann kommt, wenn einem Wahrheitsereignis und damit der Treue selbst die Treue aufgekündigt wird. Das uns nächstliegende Beispiel dafür sind all die Militanten des Mai 1968, ungezählte Genoss/innen Badiou, Negris, Foucaults, Agambens, Deleuze/Guattaris, Derridas, Holloways, Žižeks, Haraways, Nancys, Roths, Debords und Vaneigems, die das Ereignis und ihre Treue später auf verschiedenste Weise verleugnet haben – ein Punkt, der bedauerlicherweise nicht weiter ausgeführt werden muss.

b) Das zweite Böse ist der Verfall an das Trugbild eines Ereignisses. Dabei handelt es sich um die Verwechslung eines Ereignisses mit einer Begebenheit, die als solche auch gar keine Wahrheit einführt, sondern ihre Besonderheit darin hat, eine Wahrheit zu entstellen und eine Treue von Anfang an gegen sich selbst zu wenden. Das hier wiederum nächstliegende Beispiel ist der »Fall Heidegger« und dessen Rolle in der nationalsozialistischen »Revolution« als

einem Trugbild, das der Oktoberrevolution, entgegen jeder »Totalitarismustheorie«, eben nicht entspricht, sondern sie entstellt. In der Entstellung eines Ereignisses und einer Treue durch ein Trugbild liegt deshalb auch das unbe-griffene Wahrheitsmoment der thermidorianischen Gleichsetzung von Kom-munismus, Faschismus und Nationalsozialismus. Sachlich zutreffend ist sie in der formalisierenden Beschreibung der Bindung vieler Militanter an ihre »Bewegung« – es ist dies offensichtlich der »Punkt Heidegger«. Der alles ent-scheidende Unterschied liegt allerdings darin, dass sich Faschist/innen und Nationalsozialist/innen darin an das Trugbild eines Ereignisses banden und eben deshalb ethisch böse wurden: ein Verfallen, das durch liberale Mäßigung nicht aufgelöst, sondern eben nur liberalisiert wird.

c) Auch das dritte Böse klärt »totalitarismustheoretische« Konfusionen und legt darin das Wahrheitsmoment der liberalen Mäßigung offen. Es liegt in der immer gegebenen Möglichkeit, dass die Treue zu einem Ereignis zum Desaster einer Wahrheit und darin auch zum Desaster der Treue selbst führt, wörtlich also unter einen »Unstern« gerät (lat. *disastrum* – eine Formulie-rung, die auch deshalb genau trifft, weil Badiou das Ereignis wiederholt im Bild des Sterns zu fassen sucht, dem die Militanten, den drei biblischen Wei-sen gleich, zu folgen suchen).

Zum Desaster einer Wahrheit kommt es immer dann, wenn ihre Militanten die Wahrheit (das Sein) und die Welt (das Ganze des Seienden) gänzlich zur Deckung bringen und ihren Unterschied löschen, »aufheben« wollen. Ein solches Desaster beginnt oft mit dem ihm verfallenden Dasein selbst, mit der rückhaltlosen Unterwerfung des lebendigen unter das Wahrheitssubjekt. Das unter Kommunist/innen nächstliegende Beispiel dafür ist der Stalinismus, der deshalb allerdings auch in dieser Hinsicht nicht mit Faschismus und Na-tionalsozialismus gleichgesetzt werden darf. Den Grenzfall zwischen Stern und Unstern der politischen Wahrheit markieren zweifellos Robespierre und Mao Tsetung; in der Geschichte der Ethik schließt die Ethik des Ereignisses hier an die jahrhundertealte Problematisierung der Hybris, also der Anma-ßung und des Übermuts an.

Zur zureichenden Bestimmung einer Ethik des Ereignisses bleiben dann aber Derrida und Žižek zu nennen. Im Vergleich zu Badiou sticht ins Auge, dass Derrida zur Sprache bringt, was dieser jedenfalls nicht thematisch ange-sprochen hat: den ontologischen Grundsachverhalt, dass die Gleichursprüng-lichkeit von Wahrheitsereignis und Wahrheitssubjekt sich nicht nur im Ver-hältnis zum immer schon entschwundenen, sondern ebenso im Verhältnis zum kommenden Ereignis manifestiert. Dieses wiederum markiert kein noch fern liegendes Datum, sondern hat sein Sein selbst in diesem Kommen und bleibt derart immer im Kommen. Derrida hat deshalb, und dies auch in der Forma-

lisierung von Grundfiguren des Judentums, den zentralen Unterschied zwischen (radikal formalisiertem, von jeder Religion zu trennendem) Glauben und (inhaltlich bestimmter, also an das »Halseisen« einer Religion gebundener) Gläubigkeit in der Unterscheidung zwischen Messianizität und Messianismus wiederholt, wobei er unter Messianizität die Treue zum kommenden Ereignis versteht. Mit der Einholung der Zukünftigkeit der Treue aber erfüllt sich erst deren Begriff und Sache selbst. (Vgl. u.a. Derrida 1991, 1992, den Text *Glaube und Wissen* in Derrida/Vattimo 2001, natürlich Derrida 1995, den Folgeband 2004, die weitere Diskussion in Sprinker 1999 und dort vor allem den Dialog mit Negri, ebd. 5-17 bzw. 257-262, schließlich auch Derrida 2000. Vgl. hier ad These 5, 10, 21, 24 und im 4. Zusatz).

Bleibt dann aber die Frage, was es mit den Ereignissen der Ankunft und des Todes Gottes auf sich hat, die als religiöse Ereignisse in Badiou's Denken insoweit keinen Ort haben, als dieses auf die Ereignisgeschichten der Politik, der Wissenschaft, der Kunst und der Liebe eingegrenzt bleiben muss. Es bricht hier ein Problem auf, das auch Žižek in seiner Auseinandersetzung mit Badiou notiert, wenn er festhält, dass dieser seinen Begriff des Ereignisses wesentlich im Bezug auf Paulus entfaltet, der sich selbst aber auf ein Wahrheitsereignis bezieht, dem Badiou die Anerkennung verweigern muss (Žižek 2001: 194, im Zusammenhang 171-231; vgl. Badiou 2002a).

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der immanenten Bindung der Philosophie an die Kritik der Religion und damit an den Tod Gottes, dem dann auch eine Bindung von Politik, Wissenschaft, Kunst und Liebe an eine solche Kritik entspricht (vgl. auch Badiou 2002b). Heißt Bindung radikal gefasst dann aber, in der Kritik der Religion und damit in der ersten Ankunft wie im »letzten Vorbeigang« Gottes die eigene Möglichkeitsbedingung zu haben, sind diese beiden Ereignisse allen anderen Ereignissen konstitutiv eingeschrieben. Sie sind damit auch die Un/Möglichkeitsbedingung, den Glauben als das aktivierende Moment im Denken des Ereignisses von jeder Form der Gläubigkeit zu trennen.

Žižek bringt das auf den Punkt, wenn er schreibt: »Der Sturz des großen Anderen ist paradoxerweise nicht dasselbe wie das Verschwinden des Glaubens – in gewisser Weise eröffnet er den Raum für den echten Glauben, den Glauben, der einem Akt zugrunde liegt und der nicht länger in eine Figur des großen Anderen hineinverlegt oder von ihr gestützt oder gedeckt wird. Mit dem Risiko eines Akts nehme ich den Glauben vollkommen auf mich und akzeptiere, dass es keinen Anderen gibt, der für mich und an meiner Stelle glaubt. Das ist der wahre christliche Glaube, und das ist die Botschaft des Todes Gottes. Die christliche Gemeinschaft der Gläubigen ist mit ihrem Glauben allein, sie übernimmt freiwillig die Verantwortung dafür und ist nicht

mehr auf eine transzendente Autorität verwiesen, die ihn sicherstellt.« (Žižek 2009: 100; vom »letzten Vorbeigang« Gottes spricht Heidegger 1994: 309; für den ganzen Zusammenhang vgl. noch einmal Nancy 2008)

Ad 26. Dritte Bestimmung der Militanz: Die Ereignishaftigkeit der bestimmten Negation

Der Gabe des Ereignisses gilt es lange und geduldig aufzulauern, was ein Kalkül einschließen kann und oft auch wird. Das Kalkül gilt einem Unberechenbarem: den Ereignishaftigkeiten. Es kann tragische, aber auch komische Folgen zeitigen und fordert auch deshalb spezifisch kommunistische Geduld.

Bleibt zum Schluss die alles entscheidende Frage zu beantworten, was eigentlich der Unterschied zwischen einem Ereignis und einer Begebenheit ist und was das, wie man so sagt, »praktisch« heißt. Wie eben gezeigt, kennen Nietzsche und Heidegger eigentlich nur je zwei Ereignisse, geht Badiou mit dem Begriff des Ereignisses eher sparsam um, während Foucault und Deleuze hier äußerst freigiebig waren und Derrida wie Hardt/Negri auf unterschiedliche Weise unbestimmt blieben. Žižek schließt sich wie ich selbst grundsätzlich Badiou an, erhebt aber drei Einwände, die er dann in drei Forderungen verdichtet (vgl. Žižek 2009: 188-227).

Žižeks erster Einwand zielt noch einmal auf den methodisch grundlegenden Zusammenhang zwischen dem Ereignis und der Wiederholung und mahnt dabei zu Recht ein eigentümliches »Sichdrücken« Badious an (ebd. 201 und hier ad der 13. These). Allerdings relativiert er diese Mahnung zugleich mit der freundlichen Bemerkung, Badiou sei »ein viel zu kluger Denker«, um »die ereignishaft Dimension der Wiederholung nicht zu bemerken« (ebd.). Ich beginne mit diesem Punkt, weil ich die ganze Problematik gleich von ihm aus auflösen will.

Der zweite Einwand gilt Badious Desinteresse an der Notwendigkeit, zwischen »echtem« Ereignis und »bloßer« Begebenheit graduelle Differenzierungen vorzunehmen. Philosophisch und politisch relevant ist das deshalb, weil Badiou damit einer einerseits nostalgischen, andererseits attentistischen Haltung zu verfallen droht (lat. attendere: abwarten), in der er »auf die quasi-göttliche Intervention des das System erschütternden ereignishaften Bruchs wartet, der die kompromisslose »vollkommene« Revolution einläutet« (ebd. 192). Hier wirkt sich aus, dass Badiou die militante Treue primär als Treue zum gewesenen Ereignis denkt und deshalb die Frage ungeklärt lässt, wie das militante Verhältnis zum kommenden Ereignis konkret zu bestimmen wäre. Tatsächlich aber bricht erst mit ihm die tragische, gegebenenfalls aber auch nur komische Dimension allen eigentlich geschichtlichen Handelns auf.

Diese liegt darin, im Augenblick der handlungsleitenden Entscheidung gar nicht wissen zu können, was einst zu dem Ereignis geworden sein wird, dem jetzt schon die Treue zu halten ist – und sich dennoch hier und heute schon auf das einlassen zu müssen, was lediglich möglicherweise zum Kommen des Ereignisses beiträgt. In der Praxis kann es sich dabei um geringfügige Dinge handeln: um eine Auseinandersetzung von absehbar bloß lokaler Bedeutung, eine zuletzt doch immer durchroutinierte Unumgänglichkeit wie Schulungskurse in aktivistischer Bildungsarbeit, eine sozialpolitische Verbesserung von sichtlich beschränkter Reichweite, eine möglicherweise bloß spektakuläre Begebenheit wie etwa die Wahl Barack Obamas zum Präsidenten der USA (vgl. Žižek, *Use Your Illusions*, <http://www.lrb.co.uk>). Ganz offensichtlich handelt es sich hier auch um die Wiederholung des Problems von Reform und Revolution im Kontext eines Denkens des Ereignisses; zu seiner Lösung braucht die Militante, was Žižek in Abhebung von der attentistischen Nostalgie Badiou die »spezifisch kommunistische Geduld« nennt (2009: 194). Philosophisch meldet sich hier die Unumgänglichkeit einer nochmaligen Auseinandersetzung mit Hegel, die Frage nämlich, inwieweit ein vom unberechenbaren Einbruch des ganz Anderen und ganz Neuen ausgehendes Denken nicht auch und wortwörtlich in Rechnung stellen muss, was Hegel die bestimmte Negation genannt hat. Es ginge dann eben nicht, um Žižeks Vorbehalt gegen Badiou oder wenigstens eine mögliche Fehldeutung Badiou aufzunehmen, um eine bloß attentistische Ausrichtung auf den radikalen Bruch als solchen, unterhalb dessen nur eine verzweifelte Enthaltung von jeder Praxis möglich bliebe, sondern um eine sachhaltig bestimmte Kritik bestimmter Verhältnisse, die sich ihres gleichwohl provisorischen Charakters stetig bewusst bleibt.

Allerdings findet sich ein Hinweis zur begrifflichen Auflösung des Problems gerade bei Badiou, der ihm jedoch keine thematische Beachtung schenkt. Im *Manifest für die Philosophie* spricht er über das Wahrheitsergebnis des Mai 1968 und umgrenzt dessen unmittelbaren Wirkungsraum zu Recht auf die Epoche zwischen 1965 und 1980. In ihr macht er dann aber gleich mehrere »dunkle Ereignishaftigkeiten« aus, die so genannt werden müssen, weil ihre »politische Benennung« noch immer nicht abgeschlossen ist und deshalb noch heute nicht definitiv klar sei, ob sie »glücklich oder unheilvoll, siegreich oder eine Niederlage waren« (Badiou 1998: 85). Dazu zählt er die chinesische Kulturrevolution, die Revolution im Iran und die Bewegung der *Solidarność* in Polen. Unabhängig von dem, was Badiou an dieser Stelle im Blick hat, schlage ich vor, solchen Ereignishaftigkeiten einen ontologisch eigenständigen Rang zuzuschreiben und gerade nach ihrer immer prekären Maßgabe die graduellen Differenzen zwischen Begebenheit und Ereignis zu denken. Der Begriff benennt dann Gelegenheiten, mit denen ereignisoffene

Situationen aufbrechen können, Situationen, die zu Ereignisstätten werden könnten, ohne dass es akut dafür Gewissheit gibt oder geben könne (vgl. ad der These 1 und die 2. Zwischenbemerkung).

Auf solche Ereignishaftigkeiten bezieht sich die Militante, wenn sie dem gewesenen Ereignis die Treue hält und zugleich dem kommenden Ereignis die Ankunft bereitet, indem sie die gegebene Situation in beider Licht prüft und auf ihre Möglichkeiten hin erprobt. Militanz hat es dann, mit dem zentralen strategischen Begriff der S.I. benannt, stets mit der »Konstruktion von Situationen« zu tun, genauer: mit der Konstruktion ereignishafter, weil ereignisoffener Situationen. Dabei bezeichnet Konstruktion den militanten Eingriff in eine solche Situation, der selbst immer in der Perspektive auf einen möglichen ereignishaften Prozess erfolgt und die politische Aktion auf diesen Prozess ausrichtet. Konkret gesprochen: wird einer lokalen Auseinandersetzung, einer organisierten Bildungsarbeit, dem Kampf um eine beschränkte sozialpolitische Verbesserung oder der Wahl Obamas ein ereignishaftes Potenzial zugesprochen, muss die Militante die Konsequenzen ihrer Hypothese vorbehaltlos auf sich nehmen, also in der gegebenen Situation tatsächlich zum Engagement und darin zum Akt kommen (frz. engager: sich binden, sich festlegen, sich einsetzen, jemanden zum Tanz auffordern). Darin liegt, um das hier vorwegzunehmen: Folgt strategisches Handeln normalerweise so sehr einem Kalkül, das es selbst kalkulierender, wortwörtlich rechnender Natur ist, setzt die Militante in ihrem Kalkül auf ein Element, das im Letzten unkalkulierbar, also unberechenbar und eben darin ereignishaft ist. *Le Grand Jeu* hätte gesagt, dass sich die Militante rückhaltlos auf eine Rechnung einlassen muss, die sie gar nicht lösen kann, weil sie eine Frage der Gnade aufwirft: eine Glaubensfrage.

Der dritte Einwand ist nur mittelbar mit dem ersten und zweiten verbunden, bringt Žižeks Anfrage an Badiou politisch aber erst auf den Punkt. Dabei geht es wieder um den für Badiou entscheidenden Primat der Treue zum gewesenen Ereignis, in seinem Fall also des Mai 1968 und darin der »dunklen Ereignishaftigkeit« der chinesischen Kulturrevolution. Deren uns hier und heute verpflichtende Wahrheit sieht Badiou im Versuch der Roten Garden, die von der marxistisch-leninistischen Staats- und Parteiherrschaft geführte Revolution von eben dieser Führung zu befreien. Ihr Scheitern macht er dann daran fest, dass sie in ihrer Revolte gegen die KPCh »nur die Seite der reinen Negation erkundeten, weil ihre Wut in dem gefangen blieb, wogegen sie sich auflehnten« (Badiou 2006b, 543f., zit. nach Žižek 2009: 208). Die Wahrheit und das Scheitern der Rotgardist/innen münzt Badiou deshalb in den hier ad der 22. These dargelegten Entwurf um, nach dem revolutionäre Politik heute gar nicht mehr auf die parteiförmige Eroberung der Staats-

macht zielen darf, sondern versuchen muss, den Staat aus der Distanz unter eine Präsikription zu stellen.

Diesem Entwurf gilt nun Žižeks in drei Forderungen verdichtete Kritik. Seine erste Forderung zielt auf die Rückbindung einer Politik des Ereignisses an die Kritik der politischen Ökonomie und damit auf ein definitiv antikapitalistisches Projekt. Hier ist gegen Žižek wie gegen Badiou einzuwenden, dass dieser Aufgabe im Umkreis des aleatorischen Materialismus am ehesten von Hardt/Negri entsprochen wird, auf den sich beide aber ausgerechnet in diesem Punkt nicht wirklich einlassen wollen. Das habe ich gerade deshalb anders akzentuiert und nutze die Gelegenheit, endlich auch auf Karl Heinz Roth zu verweisen, der in den deutschen Debatten die hier gefragten Perspektiven öffnet (2005 und 2009, 2010 sowie v.d. Linden/Roth 2009).

Die zweite Forderung verlangt von Badiou (und Derrida) den Nachweis, dass und wie der Entwurf einer Politik der Präsikription des Staates oder einer Politisierung des Rechts den für ein revolutionäres Projekt notwendigen Übergang von einem bloß situativ-lokalen Widerstand zur gesamtgesellschaftlichen, radikal gefasst: zur weltgesellschaftlichen Umwälzung organisieren kann, der in sich stets auch als Übergang von der bloßen Revolte zur Wahrheitspolitik zu denken und auszutragen ist. Dabei insistiert er auf dem Faktum, dass das leninistische Projekt der parteiförmigen Übernahme der Staatsmacht seinen Ausgangspunkt in diesem unverzichtbaren Willen zur Macht und eben nicht in einem bloßen Willen zur Herrschaft hatte (vgl. dazu ad der 15. These).

Zur Einlösung dieser Forderung schlage ich wie eingangs vermerkt vor, den Zusammenhang von Ereignis und Wiederholung ernst zu nehmen und das Projekt der Präsikription des Staates und Politisierung des Rechts aus der Distanz zu Staat und Recht ausdrücklich als Wiederholung der marxistisch-leninistischen Politiken der parteiförmigen Übernahme der Staatsmacht anzugehen. Daraus folgt dann, sich schon im Entwurf an ihm zu messen und messen zu müssen: sich ihm also noch in der Abwendung zu verpflichten. Eine Politik der revolutionären Distanz zum Staat würde dann Žižeks dritter, zugleich philosophischen wie politischen Forderung entsprechen und den ereignisontologischen Ausgriff auf ein ganz Anderes und ganz Neues dann auch als bestimmte Negation des Alten angehen. Darin liegt dann eine zweite, selbst wieder zugleich philosophische wie politische Verpflichtung. Sie fordert, den aus der philosophischen Treue zum Mai 1968 resultierenden Antihegelianismus zu überprüfen und daraus die notwendigen politischen Schlüsse zu ziehen (vgl. ad der 20. These). Die jetzt gleich zu diskutierende Probe dieser Verschiebung folgt aus der dringlichsten Frage, die Žižek an Badiou richtet: »Ist somit Badiou's (...) Haltung die, dass wir uns darauf ver-

lassen sollen, ein anderer werde die Aufgabe übernehmen, die Staatsmaschine in Gang zu halten, damit wir in der Lage sind, uns in kritischer Distanz zum Staat engagieren zu können?» (Žižek 2009: 211)

Ad 27. Zwischen Kalkül und Ereignis, zwischen Staat und Autonomie. Oder: Die Probe der Militanz

Die spezifisch kommunistische Geduld und ihr unverzichtbares Anderes, die plötzliche Entscheidung, sind kein subjektives Kunststück, sondern noch immer Sache einer Kommunistischen Partei, also der fortgesetzten Kämpfe um die Form dieser Partei.

In Žižeks Frage kreuzen sich zwei weitere, ebenso dringlich zu beantwortende Fragen, die nach dem Verhältnis von Kalkül und unkalkulierbarem Überschuss und die nach dem Verhältnis von Staatlichkeit (Staatsbezogenheit) und Antistaatlichkeit (Staatsferne). Die daran festzumachende Unterscheidung einer moderaten und einer radikalen Linken schließt dann begrifflich ein, die moderate Linke eher dem Kalkül und dem Staat, die radikale Linke eher dem Ereignis und der staatsfernen Autonomie zuzurechnen. Dabei gilt die Relativierung »eher« dem Umstand, dass es hier nicht um ein Verhältnis anarchistischer und kommunistischer Positionen geht, weil sich Badiou, Hardt/Negri und Derrida nicht weniger entschieden als Žižek vom Anarchismus distanzieren, sofern keiner von ihnen glaubt, gänzlich auf das Kalkül oder die Staatsmacht verzichten zu können. Genau besehen geht es bei allen um ein Gleiten zwischen radikalen (staatsfern-antistaatlichen und dem Ereignis verpflichteten) und moderaten (mehr oder minder direkt auf den Staat bezogenen und dem Kalkül verpflichteten) Optionen. Mein Vorschlag ist, diese grundsätzliche Übereinkunft und ihre unterschiedlichen Akzentuierungen ohne Eitelkeiten festzuhalten und sie im Blick auf die aktuelle Sequenz der wirklichen Bewegung und ihre reflektierten Modi zu präzisieren, also wiederum im Blick auf den Zusammenhang wie den Unterschied von Revolte und Wahrheitspolitik. Dies wieder ist – mit dem gebotenen Ernst wie der gebotenen Ironie – dort und nur dort zu erproben, wo schon Lenin »das innerste Wesen, die lebendige Seele des Marxismus« fand: in der »konkreten Analyse einer konkreten Situation« (Lenin 1920: 154). Quer durch die Stärken und Schwächen der aktuellen Kämpfe aber zeigt sich:

a) dass viele Militante begriffen haben, dass und warum zwischen moderaten und radikalen Linken eine aufrichtige, möglichst vertrauensvolle und verantwortliche Kommunikation gestiftet und verstetigt werden muss.

b) dass jede/r, egal wie er/sie sich entscheidet, auf der eigenen Seite immer auch für die ganze Linke Sorge tragen, also zumindest versuchen muss, die

jeweils andere mitzudenken und derart zugleich an der Revolte wie an der Wahrheitspolitik teilzunehmen. Deren Unterschied selbst steht übrigens, was hier alles entscheidend ist, quer zum Unterschied der moderaten und der radikalen Linken und also quer zum Unterschied von Kalkül und Ereignis wie zu dem von Staatlichkeit und Antistaatlichkeit.

c) dass dies kein subjektives Kunststück einer »flexiblen« und im Ernstfall prinzipienlosen »Persönlichkeit« ist, sondern selbst organisiert werden muss, d.h. Orte und Gelegenheiten braucht, deren Schaffung bzw. Wahrnehmung wiederum Aufgabe der ganzen Linken sein muss.

Es liegt nun allerdings auf der Hand, dass der letzte Punkt einen, wenn nicht den strategischen Kern des Denkens des Kommunismus als eines solchen von Kommunist/innen berührt, das Wort jetzt im Moderate wie Radikale einschließenden Sinn verstanden. Mit ihr stellt sich nämlich keine andere Frage als die Frage nach der Kommunistischen Partei selbst – und das in der Form, in der Marx und Engels sie im *Manifest* gestellt haben, wo sie gerade nicht einer besonderen Organisation allein, sondern einem übergreifenden Zusammenhang von Militanten in verschiedenen Organisationen galt, zeitgemäß gesprochen: einem informellen Netzwerk (vgl. dazu den letzten Abschnitt des *Manifests: Die Stellung der Kommunisten zu den verschiedenen oppositionellen Parteien*).

In seiner marxistisch-leninistischen Phase verengte sich dieses Netz zunehmend auf die Funktion einer allein auf die Eroberung bzw. Verteidigung der Staatsmacht ausgerichteten Avantgardepartei. Da die Kommunist/innen, wie Negri präzise formuliert, auch in Zukunft »Vorkämpferin und Vorkämpfer« sein werden (Negri 2009: 233), wird sich ihre Partei auch weiterhin dem Problem stellen müssen, das auf diese Weise gelöst oder wenigstens bearbeitet werden sollte. Dieses Problem lag und liegt darin, den umfassenden Zusammenhang, also das Gemeinsame der Kämpfe und darin deren jeweilig-situative und dennoch zwingende strategische Hierarchisierung zu artikulieren. Die gleichermaßen Moderaten wie Radikalen gestellte Verpflichtung, neue Lösungen für dieses Problem zu erproben und zu bewähren, findet ihr Maß dann einerseits im Licht der eigenen Geschichte und andererseits daran, dass die Intervention der Kommunist/innen in die Kämpfe immer in der Perspektive auf deren ereignishaftes Potenzial erfolgen muss. Deshalb ist die politische Aktion selbst auf dieses Potenzial auszurichten, d.h. auf etwas, das erst zu antizipieren, erst zu entwerfen ist, weil seine politische Benennung noch aussteht. Dabei gilt zugleich, dass das Moderate wie Radikale verbindende Netzwerk der so verstandenen Partei zwar nicht prinzipiell, doch nach Möglichkeit im Doppel einer »kämpfenden« und einer »regierenden Linken« operieren muss: »Dieses Problem zu artikulieren ist unumgänglich, und eine

Linke, die das nicht tut, existiert nicht. Man kann nicht exklusiv das eine oder das andere sein, außer man betrügt sich selbst.« (Negri 2009: 128)

Um nun aber klarzustellen, dass ein solches Doppel in sich nur konfliktiv sein kann, sei ausdrücklich daran erinnert, dass schon Lenin 1921 in einem Brief an Jacques Sadoul ausdrücklich von der gegebenenfalls unvermeidlichen Notwendigkeit einer »Selbstthermidorisierung« der Revolution sprach, konkret: von der vorübergehenden und im Maß erst auszuhandelnden, d.h. stets auch zu umkämpfenden Rücknahme bereits erreichter Positionen nicht zur Beendigung, sondern gerade zur Vertiefung des weiter angelegten revolutionären Prozesses (zit. nach Gefter 1988: 400). Ein solcher Schritt kann von regierender und kämpfender Linken dann aber, das ist entscheidend, gerade nicht im Gleichklang, sondern nur im Widerspruch gegeneinander vollzogen werden und stellt deshalb auch die beide verbindende wie trennende Partei wie jede einzelne Militante vor eine Zerreißprobe. Eine solchen Aufgaben genügende Partei wird von ihrer marxistisch-leninistischen Vorgängerin deshalb in wenigstens vier Bestimmungen abweichen und insofern post-leninistischer Form und post-leninistischen Charakters, also im strengen Sinn des Wortes post-avantgardistisch sein:

a) Sie muss schon in ihrer Form die Vorkehrung schaffen, stets auch in Distanz zum Staat operieren zu können, darf also nicht der Versuchung erliegen, allein und ausschließlich Staatspartei zu werden. Darin liegt schon, dass sie in keinem Fall mit einer der neuen, in unterschiedlicher Weise zugleich auf das Parlament wie auf die sozialen Bewegungen ausgerichteten »Linksparteien« verwechselt werden darf, die sich in den vergangenen Jahren und aus den verschiedensten Herkünften in vielen Ländern der Welt herausgebildet haben oder gerade herausbilden. Dies gilt auch dann, wenn Kommunist/innen an diesen Parteien, damit aber auch an von diesen Parteien gestellten Regierungen teilnehmen: was einige bereits tun, andere künftig tun werden und alle, die das können, auch wollen sollten. Andere werden sich auch grundsätzlich davon fern halten, und das ist nicht nur gut, sondern selbst wieder eine Frage der Organisation. Von der ist dann zu sagen, dass einer ihrer wichtigsten Orte die Straße war, ist und sein wird – auch und gerade unter einer linken Regierung.

b) Sie muss in ihrer Form dem Unterschied gerecht werden, nicht auf die Identität eines proletarischen Klassenbewusstseins, sondern auf die Nicht-Identität der Multituden und Singularitäten ausgerichtet zu sein. Sie muss also in sich radikal widersprüchlichen Charakters sein, und das so, dass ihre inneren Widersprüche, wie Mao gesagt hätte, nicht-antagonistisch auszutragen – und auszuhalten sind. Sie muss sich dabei allerdings wesentlich der Problematik stellen, die hier in der Anmerkung zur 21. These eingeführt und

mit Gramsci als Problem des organischen Intellektuellen in der »Dialektik Intellektuelle-Masse«, d.h. im Verhältnis der Singularitäten zu ihren Multituden eingeführt wurde. Dazu gehört zugleich, sich der Problematik einer zwingenden strategischen Hierarchisierung der Kämpfe selbst zu stellen – zugleich Voraussetzung wie Effekt auch dieser Dialektik. Merke: der Aufbau der Partei und diese selbst sind nicht das Werk einer Regenbogenkoalition. Die Überschätzung der im Regenbogen gemeinten Pluralität als solcher und die dogmatische Fixierung auf vorgeblich antiautoritäre Netzwerkstrukturen sind ein wesentliches Moment der aktuellen Krise der globalen Bewegungen. Ihre Stärken und Schwächen wären im internationalen Prozess der Sozialforen, regional spezifisch in Italien und in Mexiko zu analysieren: nicht zuletzt deshalb, weil sich an der Politik der *Partito Rifondazione Comunista* ein »rechter«, an der des *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* ein »linker« Missbrauch der Regenbogenideologie studieren lässt.

c) Sie muss dabei besonders dem ebenfalls ad der 21. These ausgeführten Umstand entsprechen können, dass sich Generation und Korruption von Multituden und Singularitäten in ereignishaften Sequenzen verdichten, für die exemplarisch noch einmal der Pariser »Metropolenstreik« 1995, der zapatistische Aufbruch samt seiner globalen Fernwirkungen, schließlich die Madrider Kommune von 2004 und in allerjüngster Zeit der ereignishaft Prozess nach der Präsidentschaftswahl im Iran 2009 genannt seien. Die Partei muss also im vollen Sinn des Worts auf solche sequenzielle Verdichtungen gefasst sein – d.h. sie muss auf ihren plötzlichen Aufbruch wie auf ihren plötzlichen Abbruch, vielleicht aber auch auf deren manchmal quälend lange sich hinziehenden Müdigkeiten, gar Erschöpfungen gefasst sein, sie muss für die Kommunikation und folglich für die Stiftung von Kontinuität und Reflexivität zwischen solchen Sequenzen sorgen, muss also an ihren reflexiven Modi teilnehmen. Genauer: sie muss den Zusammenhang wie den Unterschied zwischen den spontanen und den reflexiven Modi von Sequenzen, zwischen der Horizontalität der Revolten und der Vertikalität der Wahrheitspolitiken eigens zum Thema machen. Indem sie auch und vor allem organisatorisch, d.h. schon in der Form ihrer Organisation begreift, dass es streng genommen weder Multituden noch Singularitäten, sondern nur Prozesse ihrer Generation oder Korruption gibt, wird sie im gelingenden Fall sogar dann handlungsfähig sein, wenn es eine sequenzielle Verdichtung solcher Prozesse gerade nicht gibt, die wirkliche kommunistische Bewegung also auf die Netze ihrer Militanten, d.h. die Partei selbst reduziert wird.

d) Sie muss in ihrer Form also so beschaffen sein, dass sie Militante der moderaten und der radikalen Linken und deren Kommunikation organisieren kann, d.h. sie muss auch in dieser Hinsicht nicht-identitär sein. Darin liegt

schon, dass sie ihre eigenen nicht-antagonistischen Widersprüche niemals nach dem Maß der Zahl austragen darf, und das auch dann, wenn sie verbindlich entscheiden, d.h. ihre Militanten verpflichten muss.

An dieser Stelle gilt es dann aber, sich auch die unheimliche Dimension der Wiederholung unverstellt klarzumachen: nicht, um sich ihr zu überlassen oder gar auszuliefern, sondern um zu markieren, wie radikal anders die Lösung angegangen werden muss. Denn wie schon die Partei Marx' und alle ihr folgenden Formationen erbt die jetzt anzugehende post-avantgardistische Wiederholung der marxistisch-leninistischen Avantgardepartei darin natürlich deren hier mit Gramsci angesprochenes »katholisches« Problem: sich im Gemeinsamen der Kämpfe auf deren Ganzes zu beziehen und beziehen zu müssen (gr. *katholikos*: aus *kata*: über...hin, und *holos*: ganz). Sie erbt darin zugleich das Problem, in der Welt Stellvertretung des ganz Anderen zu dieser Welt und zugleich selbst eine Macht in eben dieser Welt zu sein – im Ganzen (als Partei) wie im Einzelnen (in jedem und jeder einzelnen Militanten). Die Partei wie ihre Militanten sind derart die Immanenz der Transzendenz selbst und darin Medium der unaufhebbaren Konfliktivität des Projekts, auch in diesem Sinn präzise »wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt«, d.h. selbst inneres Moment des zu überschreitenden Zustands: weder Utopie, noch Ideal, sondern bestimmte Negation in der Treue zum unberechenbaren, doch in bestimmter Negation vorzubereitenden Kommen des ganz Anderen. Darin liegt dann aber gar nichts anderes als dass die Partei wie ihre Militanten auch dann Schuld auf sich laden, wenn sie sich – was de facto nie der Fall sein wird – nichts vorzuwerfen haben: diesmal eine eher »protestantische« Wendung (der Begriff der Schuld ist dabei natürlich, was noch einmal auf Heidegger führt, im existenzialen Sinn des Worts zu verstehen, vgl. Heidegger 1984: §§58-60, 62 und hier in der »Anmerkung von anderer Seite«). Um dann aber deutlich zu machen, dass der handelnde Eingriff damit nicht entmutigt, sondern umgekehrt überhaupt erst zu sich und seinen Möglichkeiten herausgefordert werden soll, wäre das damit aufbrechende Problem des unvermeidlichen Schon-schuldig-geworden-seins und Schuldig-werden-müssens der Kommunistischen Partei in der Tiefe zu problematisieren, in der Hochhuth dies in seinem frühen Drama *Der Stellvertreter. Ein christliches Trauerspiel* zu tun wusste: mit der Auszeichnung der singularen Abweichung, des singularen Widerspruchs und des Mutes zur radikal vereinzelt Sezession, die dort in mehreren Personifikationen vor Augen geführt wird. Macht man sich klar, wie erbärmlich der Autor selbst seine eigene Ethik später verraten hat, und macht man sich zugleich klar, dass in der Möglichkeit eines solchen Verfalls der eigenste Punkt dieser Ethik liegt, kann hier in abgründiger Präzision vom »Punkt Hochhuth« gesprochen werden.

Im Bezug auf das Empire und im Bezug auf die Krise verdichtet sich dieses Problem in wenigstens zwei Hinsichten. Ein entscheidender Ort des Gleitens zwischen dem Kalkül und dem Ereignis und zwischen dem Staat und der Autonomie ist die demokratische Stufe des Empire, auf die das Kalkül so zu beziehen ist, dass auch dort nach Offenheiten für das Ereignis bzw. einen ereignishaften Prozess gesucht werden muss, also in den Medien, in Parteien, Gewerkschaften, NGOs und sozialen Institutionen – gegebenenfalls auch in Regierungen bzw. in Regierungsfunktionen (vgl. die 2. Begriffsklärung ad der 23. These). Der Punkt der Entscheidung im Gleiten, der zu seiner Zeit allem Gleiten ein Ende setzen kann, ist der der Verfügung über den gesellschaftlichen Reichtum, gefasst als dessen Bestimmung zur egalitären festlichen Verausgabung für ausnahmslos alle und als ausdrückliche Bestätigung des Axioms der bedingungslosen Gleichheit und Gerechtigkeit. Die Zeit des Gleitens zwischen Kalkül und Ereignis, zwischen Staat und Autonomie ist dann aber, zweiter Punkt, die Krise selbst, gefasst als mögliche Ereignisstätte, als Raum-Zeit also für die Ankunft des Ereignisses und für die Bewährung der Treue zu den gewesenen, in dieser Treue noch einmal bejahen Ereignissen der Geschichte. Eine dieser Aufgabe verpflichtete Partei von Militanten ist dann natürlich, aber das sagte ich schon, mit keiner besonderen Organisation allein zu identifizieren, sondern muss – hier eher Marx als Lenin folgend – als »Partei im großen historischen Sinne« verstanden werden. Dass sie von einer »Politik der Philosophie« nie zu trennen sein wird, sollte deutlich geworden sein.

Abschließend-öffnende Zwischenbemerkung: Die Wahrheit in der Lüge vom »Totalitarismus«

Von der situationistischen Tätigkeit unterscheidet sich die in den letzten vier Thesen entworfene Militanz, weil sie das ganz Andere und ganz Neue nicht in einer letzten »Aufhebung« der Politik, der Wissenschaft, der Kunst, der Liebe und der Philosophie sucht – hegelianische Illusion und zugleich letzte, in sich paradoxe Form der Antiphilosophie (vgl. noch einmal die Abschweifung ad der 8. These). Der Vorbehalt gegen solche »Aufhebungen« ist nicht nur von selbst wieder philosophischer Bedeutung. Er resultiert zunächst, d.h. sofern er nur erst die Politik betrifft, aus einer unbedingten Achtung gerade des subjektiven Faktors, also der Multituden, Singularitäten und Militanten als der universellen Kommune. Wo der autonomen Kommune in der Politik nicht der erste Rang eingeräumt wird, ist in Wahrheit allein vom Staat und von Staatshandeln die Rede, also von bloßer Verwaltung, die die Politik, wie Badiou anmerkt, leider nicht gänzlich »los wird« (Badiou 2005: 130).

Im Bezug auf die Wahrheitsprozeduren der Kunst, der Wissenschaft und der Liebe und im Bezug auf die Philosophie verhält sich das allerdings noch einmal anders. Dies ist so, weil sich die Kunst, die Wissenschaft, die Liebe und die Philosophie gegebenenfalls nicht nur dem Staat, sondern auch der Kommune entziehen müssen. Zwar adressiert sich auch eine Wissenschaftler/in notwendig und unbedingt an alle, doch darf die Kommune nie zur zwingenden Kategorie der Wissenschaft werden. Wer das versucht, reduziert sie auf die Kommunikation des allen schon Mitteilbaren, d.h. auf die Meinung. Deutlicher noch ist dies in der Liebe, die ja auch als Denken einer singular-universalen Wahrheit zu fassen ist. Doch genügen ihrem Vollzug, sieht man von der Liebe zur Welt im Ganzen ab, gegebenenfalls je zwei Liebende in je ihrer Zweisamkeit für sich: wie auch immer die Welt um sie herum sonst beschaffen sein mag, und wo nötig unter strikter Distanzierung der Ansprüche Dritter, und seien dies alle anderen.

Desgleichen: Ist die Politik notwendig an die demokratische bzw. kommunistische Form gebunden, also an die Kommune, so ist die Kunst demgegenüber, und auch dies vollkommen unbeschadet ihrer Universalität, eine radikal aristokratische Prozedur. Die Künstler/in braucht streng genommen überhaupt niemanden, um zu sein, was sie in Wahrheit ist, wenn sie denn, was ihr einsames Risiko bleibt und bleiben muss, überhaupt eine Künstler/in ist, d.h. eine Wahrheit der Kunst zu artikulieren vermag.

In der Liebe wie in der Kunst, zuletzt aber auch in der Wissenschaft schwingt dabei immer das Motiv einer jede Zweck-Mittel-Relation sprengenden Überschreitung mit. Zwar hat gerade Bataille darauf insistiert, dass dieses Motiv sogar in der Politik wirksam ist, als deren in sich antipolitisches, in der Spontaneität eines jeden Aufstands wirksames Moment. Zwar kann die politische Militanz in ihrer unbedingten Treue zum Ereignis gegebenenfalls selbst zu einer Form der Überschreitung der Zweck-Mittel-Relation werden, zum Selbstzweck, in dem die Militanten ihre eigene Möglichkeit bejahen und nur dies bejahen. Doch wird sich die Politik, anders als Liebe, Kunst und Wissenschaft, nie qualitativ, sondern immer nur quantitativ, konkret: nur augenblicklich von dieser Relation trennen können. Auf den Punkt gebracht: eine qualitativ ästhetisch konzipierte Politik kann niemals kommunistisch, also im Grunde genommen nie im vollen Sinn des Worts politisch sein, sondern muss, wird sie zur Qualität erhoben, zuletzt faschistisch werden, d.h. zur furchtbarsten Form der Antipolitik. Hier liegt die Wahrheit in der Lüge vom »Totalitarismus«. Ihr gegenüber ist zunächst noch einmal festzuhalten, dass es niemals »totalitär« ist, das Gleichheits- und Gerechtigkeitsaxiom, also die universelle Kommune und folglich die Politik selbst, notfalls mit Gewalt gegen ihre Feind/innen zu verteidigen. Gemeint sind hier Verteidiger/innen nicht etwa einer Differenz, sondern eines Privilegs im Zugang zum und der Verfügung über den gesellschaftlichen Reichtum. In ihrer Selbstverteidigung kann die Kommune zwar Fehler, auch furchtbare Fehler machen, doch kann sie nicht in dem Sinn irren, dass sie die Wahrheit der Politik verrät. Wohlge-merkt: ich rede von der Kommune und der Politik selbst, nicht von einzelnen Militanten oder Formationen von Militanten: die gerade stehen immer in der Möglichkeit des Verrats.

»Totalitär« ist es allerdings, den Wahrheitsanspruch der Politik nicht nur gegen die erklärten Feind/innen der Kommune, sondern gegen andere, außerpolitische Wahrheitsansprüche durchsetzen zu wollen – und das nicht erst dann, wenn Gewalt ins Spiel kommt. Gemeint sind hier, um das noch einmal zu wiederholen, die Wahrheitsansprüche der Kunst, der Liebe und der Wissenschaft.

Hier beginnt das Wächter/innenamt der Philosophie, und hier liegt das Böse aller antiphilosophischen »Aufhebungs«-Ansprüche. Tatsächlich befand sich die Philosophie, die ja keine eigene Wahrheitsprozedur ist, nicht erst einmal in der Situation, dem Bösen der Unwahrheit nur auf sich gestellt widerstehen zu müssen, sich auch der real existierenden Kommune in Form und Inhalt radikal zu verweigern und sich zur »Kriegsmaschine« machen zu müssen: auch sie ist konstitutiv aristokratischen Wesens (contra Habermas et al.). Es liegt darin allerdings auch, da geht es den Philosoph/innen nicht

anders als den politischen Militanten, der Abgrund ihres eigenen Bösen, den nicht zuletzt Platon, Hegel und Heidegger dokumentieren.

Um den »realen Punkt« dieser Zwischenbemerkung noch einmal hervorzuheben und herauszustellen: der vielberedete »Totalitarismus« liegt gerade nicht in der radikal antiliberalen, doch deswegen nicht antidemokratischen Unbedingtheit der Politik als solcher, also in der Unbedingtheit des ihr vom Gleichheitsaxiom vorgeschriebenen Glaubens an die bzw. der Treue zur Kommune. Er liegt also nicht in der Gewalt, die Politik notfalls für sich in Anspruch nehmen muss. Er liegt stattdessen zunächst in der Anmaßung des Staates, Politik sein zu wollen. Er liegt dann allerdings auch in der Anmaßung der Politik, sich die Wissenschaft, die Kunst und die Liebe unterwerfen zu wollen – und sei dies auf dem Weg ihrer »Politisierung«. Und: Er liegt in der Verachtung der Philosophie, deren Aufgabe darin liegt, die epochale Konstellation der Wahrheiten zu bestimmen, also auch ihre Differenz und gegebenenfalls ihren Widerspruch aufeinander.

Wenn die Situationist/innen hier zuletzt keine ganz glückliche Figur gemacht haben, bleibt gerade ihr Spiel der Wiederholung aufgegeben, d.h. der in der Wiederholung zu erfindenden Differenz. Dazu sollte hier ein Beitrag geleistet werden.

Systematische Zusätze, den philosophischen Begriff des subjektiven Faktors betreffend

Vorbemerkung: Prozess ohne Subjekt

Bekanntlich steht die Philosophie spätestens seit dem 19. Jahrhundert, doch im Grunde schon seit Kant unter der Verpflichtung einer De-Konstruktion des Subjekts. Dies ist so, weil sie aufgefordert ist, erstens überhaupt Geschichte und diese zweitens als Prozess ohne Subjekt zu denken. Der faktische Verlauf der neueren Philosophiegeschichte erweist sich dann allerdings als äußerst konfus, weil das Objekt der De-Konstruktion nie eindeutig bestimmt werden konnte. Diese Konfusion ist uneinholbar und folglich unentscheidbar geworden, doch gerade deshalb einer methodischen Entscheidung auszusetzen. Allerdings ist eine solche Entscheidung nicht ohne Anhalt in der Sache. Es lässt sich nämlich zeigen, dass die De-Konstruktion des Subjekts immer wieder neue, mitunter emphatisch gefasste »Subjekte« hervorbrachte, und dies gerade bei den radikalsten De-Konstrukteuren: bei Nietzsche, bei Heidegger, Foucault, Derrida, Badiou, Hardt/Negri, Žižek. Ihnen allen ist, in jeweils unterschiedlicher Weise, Geschichte zuletzt doch eine solche ihres subjektiven Faktors – oder eben gar keine Geschichte. Das hat, wie ad der 13. These ausgeführt, auch mit der spezifischen Konstruktivität der De-Konstruktion selbst zu tun.

Meine Entscheidung ist, das Problem der De-Konstruktion des Subjekts im Begriff des faktisch existierenden Daseins, also in der existenzialen Ontologie anzugehen. Dazu muss ich ihr, gegen den erklärten Willen des Autors Heidegger, auch in begrifflicher Formalität das Subjekt wieder einschreiben, das dort wiederum formell bekanntlich durch das Dasein ersetzt wurde. Dann werde ich den in unmittelbarer Weise wenig beachteten, für die politische Philosophie des 20. Jahrhunderts in der Sache jedoch entscheidenden Schritt nachvollziehen, in dem Herbert Marcuse die existenziale Ontologie dem Denken Marx' eingeschrieben hat. Er eröffnete damit schon im ersten Jahr nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* die Diskurskonstellation, die unter dem Titel »Marxismus und Existenzialismus« auf den Mai 1968 führt und ihre letzte und schönste Drehung in der *Situationistischen Internationale* fand. Den Beginn der ihr folgenden Diskurskonstellation markiert dann Michel Foucault, von dem aus hier die Grundlinien des produktiven Streits bilanziert werden, der unsere Aktualität umgrenzt: des Streits u.a. zwischen Badiou, dem späten Derrida, Hardt/Negri und Žižek. Die Bilanz selbst fällt,

das sagte ich schon, einseitig, weil parteilich aus, bleibt aus demselben Grund aber solidarisch.

Zusatz 1: Fundamental- als Existenzialontologie

Die voranstehenden Thesen sind solche der Ontologie (vgl. ad der 1. These). Traditionell verstanden, war und ist Ontologie die erste Disziplin der theoretischen Philosophie, über Jahrhunderte hinweg auch »allgemeine Metaphysik« genannt. In ihr geht es, kurz gesagt, um das Sein selbst (gr. *on*, Gen. *ontos*: seiend, und *logos*: Wort, Rede, Lehre): um das also, was überhaupt von Gegenständen und Begebenheiten im weitesten Sinn des Wortes und zugleich von deren erstem Grund, höchstem und allgemeinem Wesen und letztem Ziel zu denken ist. Abgelaufen schien die Zeit der Ontologie mit der »kopernikanischen Wende« Kants. In der wurde ihre bis dahin leitende These, Erkenntnis habe sich nach ihren Gegenständen zu richten, in ihr Gegenteil verkehrt: in die These, dass »die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung« sind (Kant 1966: A 158).

Mit dieser Reduktion der Ontologie auf eine zur »Analytik der Endlichkeit« gewordene Erkenntnistheorie tauchte dann allerdings auf, was Foucault später als deren »empirisch-transzendente Dublette« bezeichnet hat. In ihr ist das menschliche Subjekt als das »Wesen, in dem man Kenntnis nimmt von dem, was jede Erkenntnis möglich macht«, der erste Grund und das letzte Ziel aller Erfahrung und damit auch des Denkens selbst (Foucault 1971: 384).

Wenn Heideggers *Sein und Zeit* in der Kant folgenden Geschichte, d.h. in der Problematisierung der »empirisch-transzendentalen Dublette« die noch heute verbindliche Kehre markiert, dann erstens, weil er die Ontologie gerade aus der ausdrücklichen Anerkennung ihres Endes heraus neu begründete und zweitens, weil er die empirisch-transzendente Dublette darin zwar vor Foucault bereits von der Metaphysik des Humanismus löste, das Denken und zuletzt das Sein selbst aber dennoch radikal an seinen subjektiven Faktor band: das faktisch-existierende Dasein. Von diesem sagt Derrida, mit Foucault der wichtigste Heideggerianer, in einer zutiefst treffenden, deshalb der ganzen Erörterung voranzustellenden Definition: »Das Dasein oder das Sterbliche ist nicht der Mensch, das menschliche Subjekt, aber die Menschlichkeit des Menschen muss ausgehend von ihm gedacht werden, und der Mensch bleibt das einzige Beispiel für Dasein, so wie er für Kant das einzige Beispiel für ein endliches vernünftiges Wesen (...) gewesen sein wird.« (Derrida 1998: 63)

Missverständlich war der Neubeginn der Ontologie bzw. Metaphysik allerdings durch den Titel einer »Fundamentalontologie«. Denn während es

den historischen Ontologien bzw. Metaphysiken tatsächlich um Grund, Wesen und Ziel alles Seienden bzw. um das Sein als Grund, Wesen und Ziel ging, geht es der Fundamentalontologie darum gerade nicht. Sie will und soll vielmehr aufklären, wie es überhaupt zur »Irre« der aufeinander folgenden, einander jagenden Grund- und Zielsetzungen kam (vgl. Heidegger 1996b). Sie ist deshalb Aufklärung in einem radikalen Sinn des Begriffs: nicht unmittelbare Rede vom Sein, sondern De-Konstruktion der Seinsgeschichte.

Im ersten Schritt zeigt sie deshalb, dass und wie die »Seinsfrage« bisher tatsächlich von allen Ontologien mit der Angabe eines höchsten und allgemeinen Seienden als des Ursprungs und Ziels allen Werdens beantwortet wurde. Ihr erstes Resultat ist deshalb der Aufweis, dass alle Ontologien in Wahrheit Onto-theologie waren – Derrida führt dazu den noch einmal präziseren Titel der »Onto-theo-archäo-Teleologie« ein (Derrida 1995: 124). Die Fundamentalontologie ihrerseits ist deshalb *theoria negativa* jedes höchsten und allgemeinen Seienden, jeden ersten Grundes, allgemeinen Wesens und letzten Zieles. Sie ist also Theorie des Todes Gottes und des Endes des onto-theologisch verstandenen Subjekts.

Der zweite Schritt der Fundamentalontologie liegt dann in einem radikal anderen Gebrauch der Grundbegriffe des Seins und des Seienden selbst. Den Begriff des Seienden verwendet sie jenseits der überkommenen Scheidung des objektiv Wirklichen von einem bloß subjektiv Vorgestellten oder Geglaubten und damit auch jenseits der Scheidung materieller und ideeller Gegenstände und Begebenheiten. Zugleich verwendet sie ihn stets so, dass sie ihn ausdrücklich von dem des Seins unterscheidet:

- Seiendes ist alles, was als irgendwie gegeben auch irgendwie erfahren werden kann: »alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so oder so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind.« (Heidegger 1984: 6f.)
- Sein hingegen ist das, »was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer auch erörtert werden, je schon verstanden ist« (ebd.).

Als Woraufhin des Verstehens und Erörterns von Seiendem ist Sein also »nur« noch der verstehens- und deshalb auch handlungsleitende Horizont je eines Verstehens von Seiendem, gleichgültig übrigens, ob solches Verstehen diskursiv oder nicht-diskursiv, theoretisch oder praktisch ist: »Sein liegt im Dass- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Geltung, Dasein, im »es gibt.« (ebd.)

Die »kopernikanische Revolution« Heideggers wird von daher in einer auf den ersten Blick unscheinbaren, weil eher technisch wirkenden Folgebestimmung ausformuliert. Nach der ist das Sein, weil und sofern es jedes Seiende

je nach der Weise seines Verstandenseins bestimmt, »selbst kein Seiendes« (ebd.). Statt dessen ist »es«:

a) die reine Formalität jedes beliebigen »es gibt«;

b) die reine Formalität von einem Ganzen überhaupt aller möglichen »es gibt«.

Zugleich aber spielt Heidegger darin den pathetischen Einsatz im Formalismus des Seinsverstehens aus, nach dem

c) im Begriff des Seins und im Verstehen letztlich eines jeden beliebigen »es gibt« immer schon, wenn auch meist unausdrücklich (wenn man so will: unbewusst) die Grund- und Ziellosigkeit allen Dass- und Wie-seins und damit auch des Verstehens von Seiendem selbst verstanden wurde und wird: also das uranfängliche und letztendliche Abwesen jedes ersten Grundes und letzten Zieles;

d) das unbewusst immer schon verstandene Abwesen jedes ersten Grundes und letzten Zieles zugleich und ebenso unausdrücklich durch die Setzung eines höchsten und allgemeinen Seienden verdrängt und dann auch vergessen wurde. In der Religion belegt das die Theologie, in der Philosophie die Ontotheologie, in der Politik die Geschichte der Souveränität, die in der längsten Zeit ihrer Existenz auch mit der Stellvertretung Gottes beauftragt war. In der nihilistischen Krise der Seinsgeschichte brechen alle diese Konstruktionen zusammen. Zwischen dem uranfänglichen wie letztendlichen Abwesen von Grund und Ziel war und ist Seinsgeschichte deshalb auch ein grundsätzlich offenes Geschehen, d.h. ein dem Ereignis offenes Geschehen (dazu noch immer entscheidend Schürmann 1987 sowie hier im 4. Zusatz).

Um den ab-gründigen Grundsatz seiner Ontologie auch begrifflich zu fassen, führt Heidegger den Begriff der »ontologischen Differenz« ein. Mit ihm schließt die Fundamentalontologie jedenfalls definitorisch jede neuerliche Identifikation des Seins mit einem wie auch immer bestimmten höchsten Seienden aus und signiert so ihre innere emanzipatorische Option auf das Ereignis eines Seinsverstehens, das nicht mehr onto-theologisch wäre, sondern an-archisch und a-teleologisch. Darin liegt dann: das Erste und Letzte, was Fundamentalontologie zum Thema hat, ist nicht der Grund einer erst-letzten Identität, sondern das ab-gründige Spiel einer unabschließbaren, selbst ungegründeten Differenz.

Die einzige Bestimmtheit, die vom Sein allerdings immer ausgesagt werden kann und deshalb selbst wieder definitorisch zur ontologischen Differenz gehört, ist die, dass verstandenes und also benanntes Sein stets auf ein ganz besonderes Seiendes bezogen ist. Dieses ist sein subjektiver Faktor, das faktisch existierende Dasein, dessen Bestimmung darin liegt, Sein zu verstehen bzw. misszuverstehen. Das Dasein versteht Sein nicht nur theoretisch, son-

dern schon indem es sich wie immer auch zu anderem Seiendem verhält und sich darin stets um sein eigenes Sein »sorgt«. Dem Sein wiederum ist dieser Bezug zum Dasein nicht äußerlich, es gibt nicht »an sich« das Sein und später auch einen Bezug des Seins zum Dasein. Stattdessen gibt es Sein selbst nur als vom Dasein verstandenes (bzw. missverstandenes) Sein: »Nur solange Dasein ist, d.h. die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ›gibt es‹ Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann ›ist‹ auch nicht ›Unabhängigkeit‹ und ›ist‹ auch nicht ›An sich‹. Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar (...) Nur wenn Seinsverständnis ist, wird Seiendes als Seiendes zugänglich, nur wenn Seiendes ist von der Seinsart des Daseins, ist Seinsverständnis als Seiendes möglich.« (ebd. 212) Weil von Sein nur gesprochen werden kann, sofern es vom Dasein verstanden und besprochen wird, ergibt sich »eine Abhängigkeit des Seins, nicht des Seienden, vom Seinsverständnis« (ebd.). Gemäß dieser Abhängigkeit wird in »der Frage nach dem Sinn des Seins« stets »das Woraufhin des allem Sein von Seiendem zugrundeliegenden Seinsverstehens zum Thema« (ebd. 325). Im Rückblick auf Kants »kopernikanische Wende« formuliert: »Die Bedingungen der Möglichkeit von Seinsverständnis sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit von Sein.« (Franzen 1975: 25)

Wenn es sich dabei nun aber nicht um eine Onto-theologie des Daseins handelt, dann liegt das daran, dass diese Abhängigkeit auch das Dasein trifft: Seinsverständnis, also Dasein, schöpft sein eigenes Möglichsein, also seine Möglichkeiten und deshalb auch seine Wahrheit(en) immer schon und immer nur aus seinem eigenen Sein, d.h. aus seiner besonderen Weise zu sein. Darin liegt: die Rede vom Sein und darin vom besonderen Sein des Daseins ist grundsätzlich verbal und darin aleatorisch zu verstehen. In der Sprache von *Sein und Zeit* steht dafür der Begriff der »Geworfenheit«, mit dem auch von dessen Seite der Bruch mit der Onto-theologie besiegelt wird. Auf den pathetischen Einsatz im Formalismus des Seinsverstehens führt das insoweit zurück, als Heideggers Existenzialontologie mit Kants Transzendentalphilosophie dann auch die Schlussfolgerung teilt, im Dasein und folglich im Denken überhaupt und so auch in der Philosophie einen »Primat der reinen praktischen Vernunft« (Kant) auszumachen. Dessen ebenso ontisch-ontologische wie zuletzt ethisch-politische Spitze liegt konsequenterweise in einem radikalen Begriff der Singularität des Daseins, die Heidegger »Jemeinigkeit« nennt: »Das Sein, darum es diesem Seiendem in seinem Sein geht, ist je meines. Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem (...) Das Ansprechen von Dasein muss gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen: ›ich bin‹, ›du bist‹. Und Dasein ist je meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein.« (Heidegger 1984: 42)

Das von Heidegger nach *Sein und Zeit* ausgearbeitete Denken ist dann grundsätzlich vom Scheitern seiner an *Sein und Zeit* anschließenden Politik gezeichnet. Dazu gehört auch, dass es vom Scheitern einer im Prinzip möglichen Selbstkritik des Autors Heideggers gezeichnet und also entstellt wurde. Der fortzuschreibende Kern von dessen nach *Sein und Zeit* eröffnetem seinsgeschichtlichen Denkens besteht darin, die systematische, darin aber stets nur metahistorisch-formale Beschreibung von Sein, Seiendem und Dasein durch eine historisch-materiale Beschreibung der aufeinander folgenden Epochen der Seinsgeschichte zu konkretisieren. Wenn im Zug dieser Seinsgeschichte heute von der Biopolitisierung des Seins und der sie vorantreibenden Krise zu reden ist, dann sind beide Begriffe deshalb immer auch fundamental- bzw. existenzialontologisch zu verstehen, d.h. gerade nicht als Bestimmung eines substanzuell verstandenen »Seins an sich« (contra mancher Formulierungen Hardt/Negriz, vgl. dazu Zusatz 4). Die ab-gründige Zweideutigkeit der so verstandenen Biopolitisierung des Seins liegt dann aber darin, für eine Kehre offenzustehen, nach der man vielleicht nicht mehr sagen kann, dass der Mensch das einzige Beispiel für Dasein oder für ein endliches vernünftiges Wesen sein wird. Dies kann zu einer heute noch gar nicht ausdeutenden Befreiung im Sinne Haraways oder Hardt/Negriz führen, kann aber auch eine apokalyptische Zuspitzung bedeuten, nach der überhaupt von keinem Dasein, von keinem vernünftigen Wesen, keinem subjektiven Faktor mehr die Rede sein kann. Das ist das Entweder-Oder nicht nur der Fundamentalontologie, sondern auch der heutigen kommunistischen Bewegung.

Zusatz 1.1: Grundbefindlichkeit Achtung

Die Bestimmung der Jemeinigkeit artikuliert dann aber auch den für die traditionelle Ontologie unfassbaren Skandal, dass alle Ontologie damit an eine ontische Bedingung, an die Faktizität der Existenz des Daseins gebunden wird. Faktizität meint allerdings nicht das bloße Vorhandensein eines Daseins, sondern dessen grund-, ziel- und deckungslose Überantwortung je an sich, und sie meint damit keine beliebige und gelegentliche Begebenheit unter anderen, sondern die Wahrheit seiner Existenz. Darin ist Faktizität Bedingung der Möglichkeit dessen, was voranstehend als Militanz bestimmt wurde.

Die dem Sein des Daseins angemessene praktische Vernunft wird deshalb auch in dem berühmten und wiederum existenzialen Drama gefasst, in dem die Grundbefindlichkeit der Angst, das Sein zum Tode und der »Ruf des Gewissens« aufeinander verweisen (Heidegger 1984: §§45-77). Wie hier mit Žižek klargestellt, ist der »formale Dezisionismus« dieser praktischen Vernunft als solcher nicht zu kritisieren – wenn die seit Kant unvermeidliche Einsicht geteilt wird, dass die Rede von einem onto(theo)logisch vorgegebenen ersten

Grund und letzten Ziel allen Daseins nicht mehr aufrechterhalten werden kann (vgl. »Anmerkung von anderer Seite«). Es ist diese »Wahrheit der Existenz«, die Heidegger zunächst im Rückgang auf seinen Entwurf des Seins zum Tode formuliert: »Nur das Freisein für den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit (...) Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen Übermacht seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur ›ist‹ im Gewährthaben der Wahl, die Ohnmacht der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden.« (Heidegger 1984: 384)

Abschweifung: Einer der häufigsten Einwände gegen Heidegger will im Entwurf des Seins zum Tode den Ursprung seines politischen Selbstverrats ausmachen. Da Heidegger hier allerdings »lediglich« Basisbanalitäten, darin aber das Pathos selbst der Philosophie wiederholt, sei an dieser Stelle nur auf Platon und Hegel verwiesen. Was Platon angeht, reicht es, auf den *Phaidon* zu verweisen und damit auf Sokrates' Entwurf und Vollzug eines freien Seins zum Tode. Was Hegel angeht, so findet sich in der *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*, nicht bei Heidegger, die klassische und zugleich pathetischste Formulierung des Seins zum Tode: »Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die meiste Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit hasst den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein verkehrt.« (Hegel 1973: 36)

Doch steht der Grundbefindlichkeit Angst, d.h. dem Verstehen des Seins zum Tode, eine zweite Grundbefindlichkeit zur Seite. Mit ihr erst vollendet sich der existenziale Begriff der deckungslosen Überantwortung des Daseins allein an sich, findet dort erst seinen Punkt der Bewährung. Diese zweite Grundbefindlichkeit ist die lange Zeit und geradezu sträflich kaum beachtete, diesmal Kant entlehnte Grundbefindlichkeit der Achtung. Deren Wahrheit liegt darin, das Dasein gerade in der Bejahung seiner Überantwortung an sich unter den unbedingten Anspruch zu stellen, singular-universale Zeug/in der praktischen

Vernunft, d.h. deren Jemeinigkeit zu werden: »Die Achtung ist die Weise des Verantwortlichseins des Seins sich selbst gegenüber, das eigentliche Selbstsein. Das unterwerfende Sich-unterwerfen auf die ganze Grundmöglichkeit des eigentlichen Existierens, die das Gesetz gibt, ist das Wesen des handelnden Selbstseins, das ist der praktischen Vernunft.« (Heidegger 1998: 146)

Bei Kant war das »Gefühl der Achtung« allerdings nur das Kernstück der Lehre von den »Triebfedern« des moralischen Handelns, d.h. von den Motivationen, die das moralische Handeln günstigenfalls befördern können. Bei Heidegger avanciert sie darüber hinaus zum Existenzial, d.h. zur universalen Form des Existierens schlechthin. Der »reale Punkt« darin ist, dass sie das Gesetz »allererst zugänglich« macht.

Dabei dient, hier folgt Heidegger wieder Kant, die Achtung nicht zur »Gründung« des Gesetzes. Doch macht sie gleichursprünglich mit dem Gesetz »das achtende Ich« offenbar und ist derart »in sich ein Offenbarmachen meiner selbst als des handelnden Selbst«: »Achtung vor dem Gesetz ist Achtung vor sich selbst als demjenigen Selbst, das nicht durch Eigendünkel und Eigenliebe bestimmt wird.« Wir können ergänzen: und in diesem Sinn militant ist. So verstanden ist sie wiederum gleichursprünglich dazu der Akt, in dem sich das Dasein seinem selbstgegebenen Gesetz und also nur und allein sich selbst unterstellt: »In diesem Mich-mir-unterwerfen bin ich als ich selbst (und) erhebe ich mich zu mir selbst als dem selbstbestimmten freien Wesen.« Im unvermerkten Rückgriff auf Nietzsche schließt Heidegger dann: »Die Achtung ist demnach die Weise des Selbstseins des Ich, aufgrund deren es den ›Helden in seiner Seele nicht wegwirft.« (ebd. 144f.; vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, das Kapitel *Vom Baum am Berge*)

Wenn er deshalb beansprucht, dass erst in seiner Wiederholung der Achtungsanalyse deutlich wurde, warum der Begriff des Gefühls nicht wie bei Kant empirisch-psychologisch, sondern als Begriff einer »transzendentalen Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst« verstanden werden müsse, dann wird erst mit ihr die Transzendenz des Daseins zureichend bestimmt. Diese fasst *Sein und Zeit* bekanntlich in der Formel vom »Sichvorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)« (Heidegger 1984: 192). Von ihr aus wird dann verständlich, »inwiefern in der Achtung das Gesetz sowohl wie das handelnde Selbst nicht gegenständlich erfasst, aber gerade in einer ursprünglicheren, ungegenständlichen und unthematischen Weise als Sollen und Handeln offenbar sind und das unreflektierte, handelnde Selbst-sein bilden« (Heidegger 1998: 145f.).

Mit dieser Umschrift der transzendentalphilosophischen in eine existenzialontologische Bestimmung kann Heidegger den kategorischen Imperativ praktischer Vernunft in der Vorlesung *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*

als kategorischen Imperativ des Daseins deuten: »Sei in deinem Handeln jederzeit zugleich, d.h. zuerst, wesentlich in deinem Wesen. Das Wesen der Person ist diese Selbstverantwortlichkeit: Sich an sich selbst, nicht egoistisch und in Bezug auf das zufällige Ich, binden. Selbstverantwortlich sein, d.h. nur antworten und d.h. zuerst immer fragen nach dem Wesen des Selbst. Diesem zuerst und in allem das Wort geben, das Sollen des reinen Wollens wollen.« (1982: 293; vgl. These 24)

Den sich ausdrücklich von jedem vorgegebenen Inhalt absetzenden Formalismus dieser Selbstbejahung der eigentlichen, d.h. freien Existenz verteidigt Heidegger schließlich in einer Schärfe, die sich unmittelbar und grundsätzlich gegen jede materiale Wertethik richtet: »Dieses, sich selbst zu wollen, ist das angeblich Leere, im Grunde aber ist es das einzig Konkrete an der Gesetzmäßigkeit des sittlichen Handelns. Dieses angeblich leere Gesetz ist gerade dadurch Grundgesetz, dass, wenn es das Handeln wirklich bestimmt, dieses auch schon je und im Augenblick und für dieses weiß, was es, d.h. primär immer, wie es handeln soll. Die Sittlichkeit des Handelns besteht nicht darin, dass ich einen sog. Wert verwirkliche, sondern dass ich wirklich will, d.h. mich entscheide, in der Entschiedenheit will, d.h. die Verantwortung auf mich nehme und in der Übernahme existent werde.« (ebd. 279f.)

Die Emphase der Formulierung belegt, dass und wie Heidegger Kants Intention gleichsam immanent überdreht, indem das Gesetz im Grunde nur noch ein Moment der Selbstbejahung und Vertikalspannung der eigentlichen Existenz wird. Dabei verleiht Heidegger dem existenziell singularisierten kategorischen Imperativ nicht nur eine ethisch, sondern auch eine politische Dimension: »Als sittlich Handelnder, d.h. als existierender Zweck seiner selbst ist der Mensch im Reich der Zwecke. Zweck muss hier immer im objektiven Sinn verstanden werden, als seiender Zweck, Person. Das Reich der Zwecke ist das Miteinander-sein, das *Commercium* der Personen als solches, und deshalb das Reich der Freiheit. Es ist das Reich der existierenden Personen unter sich, und nicht etwa ein System von Werten, auf das sich irgendein handelndes Ich bezieht und in dem als etwas Menschlichem die Zwecke im Zusammenhang als ein Gefälle von Absichten auf etwas fundiert sind. Das Reich der Zwecke muss in einem ontischen Sinn genommen werden. Zweck ist existierende Person, das Reich der Zwecke das Miteinander der existierenden Personen selbst.« (Heidegger 1975: 197)

Die zugleich ethische und politische Dimension des Imperativs reformulieren die *Grundbegriffe der Metaphysik* dann ganz ausdrücklich und konsequent in der Vorschrift, singulares Universales zu werden, also die »Menschheit von uns Menschen je in das Dasein unserer selbst zu verwandeln« (Heidegger 1983: 509).

Zusatz 1.2: Das Geschehen des Volkes

Gerade an dieser Stelle ist dann aber noch einmal klarzustellen, dass Heideggers politische Ontologie nicht ohne Kritik seiner eigenen Politik gedacht werden kann. Tatsächlich finden sich in *Sein und Zeit* gleich zwei Stellen, in denen diese vor-entworfen wird. Die erste Stelle schließt unmittelbar an die oben stehenden Ausführungen zur praktischen Vernunft an und gipfelt in der Feststellung, dass sich das Dasein mit seiner moralischen Selbstwahl zugleich und notwendig »in die Möglichkeit« bringt, »zum ›Gewissen‹ der Anderen (zu) werden«. Dabei heißt es in einer knappen, vielleicht deshalb oft übersprungenen oder verkannten, doch für alle Politik des Daseins grundlegenden Bestimmung: »Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander.« (Heidegger 1984: 298) Diese Bestimmung ist gleich in doppelter Weise politisch grundlegend:

a) Sie bindet eine befreite Gesellschaftlichkeit (Sozialisierung) an ein befreites Selbstverhältnis (Subjektivierung/Singularisierung), macht diese zu deren Voraussetzung.

b) Sie verweist das befreite Selbstverhältnis zugleich ausdrücklich an eine befreite Gesellschaftlichkeit, an ein »eigentliches Miteinander« und darin an die Möglichkeit, »zum ›Gewissen‹ der Anderen« zu werden.

Die zweite Stelle fasst dann wiederum die Grundbestimmung solchen eigentlichen Miteinanders selbst, ich habe sie hier bereits ad der 24. These zitiert, dort jedoch ohne die ersten beiden, jetzt mit aufgeführten Sätze: »Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte verstanden werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im Vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ›Generation‹ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus« (ebd., S. 384).

Gibt man diesen Stellen und der systematischen Notwendigkeit ihres Auftauchens, damit aber der politischen Ontologie und folglich der politischen Praxis Heideggers selbst die Relevanz, die ihr zukommt, können seine Ontologie und Politik nicht mehr getrennt werden: Ist das Dasein in seiner eigenen und eigentlichen Seinsmöglichkeit politischen Wesens, dann gilt dasselbe von der Ontologie, die dessen Seinsmöglichkeiten zum Thema hat.

Will man den Zusammenhang von Ontologie und Politik nicht verleugnen und dennoch der Selbstdeutung des Rektors widersprechen, muss man den

politischen Entwurf eigens entfalten und zugleich angeben, wie sich Entwurf und Selbstdeutung zueinander verhalten. Um den Übergang beider auch zu markieren, lege ich den Entwurf in fünf Schritten so auseinander, dass die im sechsten Schritt (f) eingeführte Selbstdeutung nachvollziehbar von ihm distanziert werden kann:

a) Das Dasein, in seiner Eigentlichkeit faktische Existenz der praktischen Vernunft, d.h. Denken und Handeln aus Freiheit, ist zunächst und zumeist insoweit politischen Wesens, d.h. Mitsein mit Anderen, als es sich deren anonymen Herrschaft immer schon unterworfen hat und in dieser Unterwerfung selbst zur Nutznießer/in und Teilhaber/in dieser Herrschaft geworden ist. Es ist deshalb zunächst und zumeist gerade kein Subjekt, d.h. kein Selbst emphatischen Sinns, sondern nach Maßgaben des »Man-Selbst« subjektiviert, d.h. nach Maßgabe gegenseitiger Konkurrenz im Kalkül gegenseitiger Anerkennung. (Zur Man-Form des Daseins vgl. *Sein und Zeit*, §§25-27, 35-38 u. passim).

b) Der Verlust seiner Freiheit resultiert aus der willentlichen, wenn auch zumeist nicht gewussten Verdrängung der »Wahrheit der Existenz«. Diese wird ihm oder ihr in der Angst, der Achtung, dem Gewissensruf und dem Sein zum Tode als das »Un-zuhause« und die »Unheimlichkeit« (ebd. 189) einer Vereinzelung in die Freiheit aller enthüllt. Diese Freiheit kann zwar aktiv und passiv eingegeben, doch niemals endgültig aufgehoben werden.

c) Die »existenzielle Modifikation« seines Seins (ebd. 130, 317), in der es sich vom Gewissensruf aus dem man-förmigen Mitsein mit Anderen in seine freie Vereinzelung vor- und zurückrufen lässt, ist als »Entschluss in die Situation« (ebd. 382f.) gleichursprünglich ein ontologischer, ethischer und politischer Akt. Ontologisch, sofern sich das Dasein in diesem zumeist nicht begrifflich explizierten Akt die verdrängte »Wahrheit der Existenz« wiederaneignet, um künftig aus ihr, in ihr und für sie zu existieren. Ethisch, sofern dieser Entschluss das Selbstseinkönnen aus Freiheit als sein je eigenes Wahresein qua existieren und damit als seinen »guten Willen« erschließt. Politisch, sofern es dabei zur Zeug/in dieser Wahrheit und derart in »Mitteilung und Kampf« zum »Gewissen der Anderen« werden kann und soll, zur Militanten des »Geschehens« des Daseins als eines »Mitgeschehens«.

d) Die politische Gemeinschaft der eigentlich Existierenden ist das »Volk«. Dessen »Geschehen« ist weder darzustellen noch zu vertreten, mithin nicht zu repräsentieren. Dies ist so, weil es selbst das in und von der Wahrheit geleitete »Geschick« der sich vereinzelnden »Schicksale« der unvertretbaren, also nicht zu repräsentierenden Freiheit ist: das »undarstellbare« Reich der Zwecke als »das Miteinander-sein, das Commercium der Personen als solches, und deshalb das Reich der Freiheit.«

Deshalb gibt es dieses Reich der Freiheit nur in der Mitteilung der Vereinzelung in die Freiheit und im Kampf für ein in ihr begründetes Mitsein. Das »Volk« ist so verstanden die Gemeinschaft derer, die in ihrem Mitsein mit Anderen auf ihrer Vereinzelung in die Freiheit bestehen, indem sie sie im Wahrsein qua existieren gemeinsam ausstehen. In eigentlicher Form existieren das Reich der Freiheit und sein »Volk« deshalb nur in actu, noch einmal: als ein »Geschehen«. Genauer: »Reich der Freiheit« und »Volk« existieren nur im Augenblick ihrer Gründung und in der immer neu zu vollziehenden Wiederholung des Gründungsaktes als der Wiederholung eines immer schon und immer wieder Möglichen. Das aber heißt gar nichts anderes, als dass das »Volk« nur und allein im revolutionären Ereignis »geschieht«, d.h. in der selbst außer-gesetzlichen Aufrichtung eines neuen Gesetzes. Dabei gilt, dass das eigentliche Mitsein »allererst« aus dem eigentlichen Selbstsein »entspringt« und nicht andersherum. Genau deshalb ist es undarstellbar, nicht zu repräsentieren.

e) Das existenzial verstandene Geschick des »Volkes« ist als Existenzial nur die formale Anzeige eines existenziellen Mitgeschehens, das sich selbst nur in historisch bestimmter Singularität ereignet. Die Singularität des »Volkes« ist seine »Generation« (ebd. 384). Diese ist es, in der die heutige Ordnung des Seienden im Ganzen (d.h. die gegebene Welt) auf eine Kehre im Sein hin revolutioniert wird. Die »Generation« ist je die meine, und auch sie »entspringt allererst« je meinem eigentlichen Selbstsein.

f) Die formale Anzeige des Existenzials des »Volkes« gilt ent-formalisiert dem deutschen Volk, und die formale Anzeige der »Generation« trifft ent-formalisiert die nationalsozialistische Bewegung, in der und mit der dieses Volk zu sich selbst »erwacht« und sein Reich der Freiheit gründet. Am 1. Mai 1933, dem ersten »Tag der nationalen Arbeit«, tritt Heidegger der Nazipartei bei, der er bis zu ihrem Verbot angehören wird. Kurz zuvor hat er das Rektorat der Freiburger Universität übernommen, das er allerdings vor dem Hintergrund interner Auseinandersetzungen und aufgrund offener Differenzen zu den offiziellen Partei-»Philosophen« um Alfred Baeumler bereits im April 1934 wieder niederlegt. Nach der Liquidation des Röhm/Strasser-Flügels der NSDAP im Juni/Juli zieht sich Heidegger aus der aktiven Politik zurück, trägt aber nach wie vor das Abzeichen der Partei am Revers.

Wenn ich in den voranstehenden Thesen immer wieder auch auf Heidegger zurückgegangen bin, so deshalb, weil der existenziale Entwurf (a-e) tatsächlich den Kern einer jeden politischen Ontologie der Revolution trifft. Definitiv und deshalb verbindlich festzuhalten bleibt gerade deshalb, dass und wie die unter (f) angezeigte Selbstdeutung in doppelter Weise ein Absturz in die Unwahrheit war, mit Badiou gesprochen das radikal Böse des Verfalls an das Trugbild eines Ereignisses. Dies geschah im Bezug, der dabei existenzial-

ontologisch auf das »Volk« und existenziell-ontisch auf seine »Generation« genommen wurde. Während Heidegger sich in der Generation schon deshalb hat täuschen können, weil er sich in sich selbst getäuscht hat, im Freiburger Rektor, muss von der Kategorie des »Volkes« gesagt werden, dass sie seit ihrer nationalsozialistischen und faschistischen Rekuperation nur noch bedingt emanzipatorische Kategorie sein kann. Dies zeigt sich zunächst an ihrer kaum zu beherrschenden Mehrdeutigkeit, greifbar schon an der Differenz zwischen einer theoretischen Begriffskritik und dem spontanen Sprachgebrauch vieler sozialer Revolten. In denen bejahen Aktivist/innen und Militante das sie konstituierende und von ihnen konstituierte »Geschehen« oft in und als Selbstanrufung eines »Volkes«: lächerlich, das ignorieren oder vom Katheder verurteilen zu wollen. Zwar funktioniert die Mehrdeutigkeit in vielen ausdrücklich demokratischen Kämpfen gegen diktatoriale Regime, doch wirkt sie schon in Kämpfen gegen ethnisierte, nationalisierte und rassifizierte Unterdrückung hochgradig problematisch, in denen der Akt der Befreiung vom Unterdrücker von der Selbsteinsperrung ins »befreite« (baskische, kurdische, tamilische oder palästinensische) Volk kaum zu trennen ist. Inakzeptabel ist sie definitiv im Bezug auf die Staatsvölker der imperialen Dominanzstaaten und aus historisch einzigartigen Gründen im Bezug auf ein »deutsches Volk«. Emanzipatorisch zu entscheiden ist sie nur im Primat der Internationale: was sich im Übrigen schon im ersten Wahrheitsereignis der Moderne, dem des Jahres 1792, zeigen lässt, in dem die Trennlinie zwischen Revolution und Konterrevolution bereits entlang der Trennlinie zwischen Klassen-»Volk« und Nation-»Volk« verlief (vgl. Labica 1994: 96). Und dies, obwohl sich nach Robespierre auch Marx, Lenin, Mao und Fanon, mit den letztgenannten aber nahezu alle Bewegungen der Dekolonisation auf das »Volk« beziehen werden, mehr oder minder deutlich des Umstands bewusst, dass das Proletariat seinen Kampf mit anderen Kämpfen nicht nur verbinden, sondern ihn gelegentlich auch aus ihnen allererst bestimmen kann. Es wäre hierzu sehr genau auf die Ambivalenzen zurückzukommen, die Fanon in seinem Begriff der algerischen und der mit ihr entstehenden afrikanischen Nation bereits markiert hat, diejenigen nicht zuletzt, die er als deren Gefahren angesprochen hat. In nuce: Konterrevolution beginnt immer dort, wo »Volk« gesagt und Nation gemeint wird, und das endgültig, seit für das »Geschehen« selbst die Begriffe der Multituden und der Singularitäten zur Verfügung stehen.

Zusatz 2: Existenziale Ontologie der proletarischen Revolution

Die eben aufgewiesene Mehrdeutigkeit des politischen Entwurfs der existenzialen Ontologie dokumentieren schon im Jahr nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* zwei programmatische Aufsätze Herbert Marcuses, da-

mals noch Assistent Heideggers in Freiburg. Für ihn wird in der existenzialen Ontologie der Punkt erreicht, »wo die bürgerliche Philosophie sich von innen her auflöst und den Weg frei macht zu einer neuen ›konkreten‹ Wissenschaft« (Marcuse 1973a: 54; vgl. auch 1973b und 1968). Diese soll dann den Denkraum öffnen, »in dem die Sätze des Marxismus, die die Struktur der Geschichtlichkeit betreffen, im Hinblick auf das Phänomen der Geschichtlichkeit interpretiert werden« können. Den entscheidenden Charakter des Daseins sieht auch Marcuse deshalb im Existenzial des zunächst »man«- und deshalb machtförmig konstituierten Mitseins beschrieben: »Dasein ist seinem Sein von Ursprung her je schon überantwortet, sein Sein ist ihm auferlegt, ohne dass es um sein Woher und Wohin weiß, und mit dieser Geworfenheit ist es auch in seine Mit- und Umwelt hineingeworfen, verfällt es ihr in steter Abkehr von seinem eigentlichen Sein.«

Sofern nun aber in allem Verfallen ein Verstehen möglicher Eigentlichkeit gewahrt bleibt, kann es sich »entschlossen« zu ihr »zurückrufen«. Dabei verweist auch Marcuse im wörtlichen Zitat auf den eben besprochenen ethisch-politischen Zusammenhang solchen »Rufs des Gewissens« mit dem »Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes«, seiner jeweiligen »Generation« und dem von ihr auszutragenden »Augenblick der Entscheidung« in der Geschichte als der »einzigsten Autorität« (Marcuse 1973a: 58ff.).

Die Grenze von Heideggers »radikalem Anstoß« sieht Marcuse dann aber im methodisch zunächst unumgänglichen Formalismus des existenzialen Entwurfs. Der könne den »materialen Bestand der Geschichtlichkeit« nur erreichen, wenn geklärt wird, wie die Welt als materiale »Bedeutsamkeitstotalität« auf das Dasein fundiert ist, wer genau im Begriff des Daseins angesprochen wird und wie weit die bestimmte Allgemeinheit (›konkrete Totalität‹) der gemeinsamen Welt geschichtlich reicht: Gibt es im »existenzial wesentlichen Verhalten (...) kein Verstehen zwischen der Welt des modernen Bürgers des Hochkapitalismus und der des Kleinbauern oder Proletariers«, dann »klaffen noch Abgründe des Sinnes zwischen den Welten«. Eine ihrem ethisch-politischen Einsatz verpflichtete Ontologie muss deshalb, das ist Marcuses und nicht nur sein Einsatz, konsequent auf »die Fragen der materialen Konstitution der Geschichtlichkeit« ent-formalisiert werden (ebd. 62).

Die weiteren Ausführungen zeigen dann, dass Marcuse mit seiner Ontologie nicht nur über Heideggers nationalistisch entstelltes Doppel von »Volk« und »Generation«, sondern auch über den ökonomisch-deterministisch verflachten Marxismus der Zweiten und den zur Staatsdoktrin funktionalisierten Marxismus der Dritten Internationale hinaus will. Dazu nimmt er im ersten Schritt die Ontologie aus der in *Sein und Zeit* entfalteten »hermeneutischen« in die »marxistische Grundsituation« zurück, die dann im zweiten Schritt ih-

rerseits auf »die Frage der geschichtlichen Möglichkeit der radikalen Tat« zugespitzt wird. Die soll »eine notwendige neue Wirklichkeit« gerade dort eröffnen, wo »eben diese Realisierung als faktische Unmöglichkeit erscheint, d.h. in einer revolutionären Situation« (ebd. 44f., im Zusammenhang 42-53).

Während Ontologie so einerseits »Theorie der proletarischen Revolution« und »revolutionären Kritik der bürgerlichen Gesellschaft« (ebd. 41) wird, gewinnt die – jetzt wieder im wörtlichen Marx-Zitat – von solcher Theorie und Kritik adressierte »weltgeschichtliche Existenz der Individuen« andererseits ein endlich nicht mehr ökonomistisch oder etatistisch entstelltes Sein. Diese bindet auch Marcuse an die Vereinzelung in die Freiheit und deren Mitteilung im Kampf (vgl. 35f. bzw. 46f. und hier ad der 3. These).

Den materialen Bestand der Geschichtlichkeit verdichtet Marcuse in spiralförmig sich aufgipfelnden, zwischen Ontik und Ontologie oszillierenden Existenzialien, deren Folge aufeinander sich aus der jeweils sachhaltigeren Bestimmung ihrer »konkreten geschichtlichen Einheit« ergibt (ebd. 48ff. und 71ff.). So gewinnt er acht Basisbanalitäten der Klassen-Existenz des Daseins, die das Sein selbst zuletzt – wie bei Heidegger – keiner Identität, sondern einer Differenz einschreiben. Der Witz dieser Umschrift liegt darin, dass diese Differenz in sich agonal und antagonistisch ist und den Agon und Antagonismus als Kampf der Klassen fasst:

a) Die Seinsweise des Daseins ist primär die gesellschaftliche, die singulare Existenz in sich immer schon Existenz von Gesellschaft, Mit-ein-ander-in-der-Welt-sein.

b) Dasein existiert »lebensräumlich« situiert und hat sich vermittels seiner Leiblichkeit immer schon in einer zugleich naturgegebenen wie gesellschaftlichen Umwelt verräumlicht.

c) Alle Verhaltungen des Daseins sind durch die Bedingungen seiner materiellen Reproduktion bestimmt.

d) Die materielle Reproduktion des Daseins ist stets und zugleich die Produktion der »idealen und materialen Gegenständlichkeiten« seiner Welt und also immer schon Produktion auch seines »ideellen Lebens« als der »Idealität« der Welt, die es selbst ist. Wenn dabei festzuhalten ist, dass diese Idealitäten – Recht, Moral, Kunst, Wissenschaft etc. – wesentlich auf die gegebene Produktionsweise der jeweiligen Gesellschaft fundierte und insofern »unselbstständige Gebilde« (ebd. 74) sind, gilt doch zugleich, dass damit weder eine Wert-Priorität, noch auch nur eine ontisch-zeitliche Priorität der Produktion materialer Gegenständlichkeiten behauptet wird.

e) Solches Dasein bedarf keines transzendenten Anstoßes und keines transzendenten Zieles mehr, seine geschichtliche Bewegung vollzieht sich in der Immanenz der Geschichte. In der entfalten sich die »gesellschaftlichen To-

talitäten« des Daseins gemäß ihren inneren Bedingungen und dem Antrieb ihrer Reproduktion. Sie bilden derart die jeweilige »konkrete Einheit« eines Daseins. Dabei ist festzuhalten, dass »Antrieb der Reproduktion« nicht mit bloßem Selbsterhaltungstrieb verwechselt werden darf, weil es Dasein immer schon »um die Erhaltung, Formung und Weitertreibung seines Seins als geworfenem In-der-Welt-sein geht, also mit Einschluss der ihm zugehörigen materialen und idealen Gegenständlichkeiten« (ebd. 77).

f) Die Geschichtlichkeit des Daseins entfaltet sich primär in seiner Generation und damit in der Aneignung und Verwandlung, also der freien Wiederholung des überkommenen Erbes (vgl. ad These 13).

g) Aus der unter kontingenten Bedingungen (Bevölkerungszunahme, räumliche Ausdehnung, vor allem aber Verkehr, Zusammenschluss und Zusammenstoß mit anderen Gesellschaften) und vermittelt der wiederholenden Übernahme des Erbes erreichten stetigen Erweiterung der Reproduktion resultiert die arbeitsteilige und deshalb macht- und herrschaftsförmige Ausdifferenzierung des gesellschaftlichen Seins des Daseins. Mit dieser Ausdifferenzierung spaltet sich dessen in den Existenzialien »Gesellschaft« und »Generation« angezeigte »konkrete geschichtliche Einheit«, also seine Welt selbst, klassenförmig auf. Sie bestimmt sich deshalb als ein in sich agonaler und antagonistischer Zusammenhang, als Kampf von Dasein gegen Dasein im Kampf von Klasse gegen Klasse.

h) Im Zuge der primär durch den Klassenantagonismus vorangetriebenen Entwicklung von der lokal gebundenen zur alle lokale Bedingtheit transzendierenden* globalen Arbeitsteilung des kapitalistischen Weltmarkts terminiert die agonal-antagonistische Klassenförmigkeit des Daseins in der Heraufkunft einer »universalen Klasse«. Diese bildet in ihrer allseitigen Abhängigkeit von überall gleichen Reproduktionsbedingungen eine »weltgeschichtliche Existenzweise« aus. Mit der Existenz dieser universalen Klasse ist dann aber ein geschichtliches Dasein geworden, das in seinem Sein selbst schon jede lokale Besonderung transzendiert und deshalb in der »radikalen Tat« seine eigentliche, weil zugleich singulare wie universale Geschichtlichkeit finden kann: »Wenn einem Dasein die Welt nur noch als zu besorgender Lebensraum gegeben ist, wenn es nur noch in dieser Besorgung existiert, wenn es durch die Existenz die Bedingungen schafft, durch die die Welt als Lebensraum überhaupt erst möglich wird, dann kann es erkennen, dass seinsmäßig Welt auf ein besorgendes Dasein bezogen ist, dass alle verdinglichten Objektivitäten geschichtlich geworden sind als von einem mit ihnen lebendigen Dasein besorgt. Mit der Erkenntnis der Geschichtlichkeit der Welt wird ihm die Erkenntnis der eigenen Geschichtlichkeit, die gerade durch ihre Geworfenheit in der verändernden Tat eine neue Welt schaffen kann.« (ebd. 82)

Die im »Klassenbewusstsein« dann auch explizit begriffene Möglichkeit der »radikalen Tat« ist als solche dann aber trotzdem nichts als eine existenzielle Möglichkeit endlichen Daseins, also eine radikal immanente Transzendenz: »Die geschichtliche Notwendigkeit realisiert sich durch die Tat der Menschen. Diese können an ihrer Tat vorbeigehen – die Geschichte der letzten Jahre ist voll von solchen verpfuschten revolutionären Situationen –, sich von Subjekten zu Objekten der Geschichte degradieren.« (ebd. 53)

Im letzten Zitat wird noch einmal der Einsatz kenntlich, der nicht nur Marcuses, sondern überhaupt den existenzialistischen Marxismus umtreiben wird, auch den der Situationist/innen: ein stetig radikalisiertes Bedürfnis zum Bruch mit der bestehenden Welt, die als »uneigentliche Existenz« in der Man-Form des »Spektakels« wahrgenommen wird, und ein ebenso radikales Ungenügen an allen Formen des Mehrheitsmarxismus. Hier setzt dann Foucault ein, der seine Wiederholung der existenzialen Ontologie ethisch-politisch wieder auf das singulare Vermögen zur Sezession, also auf Politiken der Singularisierung in Ästhetiken der Existenz zuspitzt.

Zusatz 3: Aufklärung und Spiritualität: Transnihilistische Reformation

In seiner letzten Kehre integrierte Foucault die drei großen, einander folgenden Unternehmungen seines Denkens (Archäologie des Wissens, Genealogie der Macht, Hermeneutik des Subjekts) in der Perspektive einer »historischen Ontologie unserer selbst« bzw. einer »Ontologie der Gegenwart«. Programmatisches Dokument dieser Kehre sind die späten Aufsätze *Subjekt und Macht* und *Was ist Aufklärung?* (Foucault 2005b bzw. 2005c).

Sein »umfassendes Thema« sei, so sagt er jetzt, immer schon »nicht die Macht, sondern das Subjekt« gewesen (2005b: 271). Zeitweilig in den Vordergrund getreten sei die Macht dann einerseits, weil jedes Subjekt ontologisch immer schon in eine Welt geworfen ist, deren konkrete Materialität durch Produktions-, Regulierungs- und Kommunikationstechnologien gebildet wird, die in Macht-Wissens-Dispositiven organisiert werden. In den Vordergrund trat sie andererseits wegen der ontisch-historischen Herausbildung des modernen Staates und der Disziplinar- und Kontrollprozeduren der Biomacht. Ausgangspunkt sei dabei die bis dahin kaum beachtete Frage gewesen, wie Macht ausgeübt wird und »über welche Mechanismen wir zu Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind«. Um diese Frage zu beantworten, müsse man »den Widerstand als chemischen Katalysator« nutzen, »der die Machtbeziehungen sichtbar macht und zeigt, wo sie ansetzen und mit welchen Methoden sie arbeiten. Statt die Macht im Blick auf ihre innere Rationalität zu analysieren, möchte ich die Machtbeziehungen über das Wechselspiel gegensätzlicher Strategien untersuchen.« (ebd. 272f.) Es ist

dies, wie Deleuze/Guattari ausdrücklich vermerken, eine Entgrenzung des methodischen Ansatzes des operaistischen Marxismus: wie Tronti und seine Genoss/innen im Rückgang auf die Klassenkämpfe den Primat des Klassen- vor dem Kapitalverhältnis ausweisen konnten, gelingt es Foucault im Ausgang von den minderheitlichen Widerständen, das Primat des subjektiven Wechselspiels der Machtbeziehungen vor den objektiven Rationalitäten der Macht auszuweisen. Deleuze/Guattari nutzen die methodische Entsprechung zwischen genealogischer Macht- und marxistischer Klassenanalyse, um ihren zunächst in der Machtanalyse gewonnenen Begriff der sich allen Mehrheiten entziehenden minderheitlichen Kämpfe dann auch auf den Klassenkampf zu beziehen. Deshalb halten sie jedenfalls definitorisch fest, dass »die Macht der Minderheit, der Besonderheit (Singularität) ihr Vorbild oder ihr universelles Bewusstsein im Proletarier« hat.

Bleibt endlich anzumerken, dass die These vom Vorrang der sozialen Kämpfe nicht nur Tronti/Negri/Hardt mit Deleuze/Guattari/Foucault zusammenbringt, sondern schlicht für alle »antirevisionistischen« und »antiökonomistischen« Dissidenzen der Linken grundlegend ist, d.h. für alle Tendenzen, die sich gegen den »Revisionismus« und »Ökonomismus« der realsozialistischen wie der sozialdemokratischen Korruption des Denkens von Marx wandten. Allgemeiner noch wurde diese Gemeinsamkeit in der die chinesischen Kulturrevolution leitenden Devise »An erster Stelle die Politik« (Lin Biao) formuliert, deren philosophischen Kern die existenzialontologische Kernthese »Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit« (Heidegger 1984: 38) auf den Punkt bringt.

Dabei ist natürlich stets festzuhalten, dass Mehrheiten/Minderheiten keine quantitativen, also keine Zahlenverhältnisse und insofern weder Subjekte noch Substanzen meinen, sondern Prozesse der mehrheitlichen Normalisierung und der deshalb stets minderheitlichen De-Normalisierung. Lässt sich die mächtigste Mehrheitsnorm in der Formel Mensch-männlich-weiß-Stadtbewohner-Sprecher einer Standardsprache fassen, ist Minderheitlich-Werden ein UnMensch-, Frau-, Neger-, Nomaden- und Schizo-Werden, das auch für Frauen, Afrikaner/innen, Nomaden und Schizos nur eine Möglichkeit ist (Deleuze/Guattari 1992: 148 bzw. 653; zum Verhältnis zu Tronti/Negri vgl. ebd. 649, 654).

Was aber sind nun die minderheitlichen Widerstände gegen die Biomacht, die deren ratio offenlegen? Foucault beantwortet diese Frage im Ausgriff auf die für die Epoche des Mai 1968 signifikanten Revolten »gegen die Macht der Männer über die Frauen, der Eltern über ihre Kinder, der Psychiatrie über die Geisteskranken, der Medizin über die Bevölkerung, der staatlichen Verwaltung über die Lebensweise der Menschen«:

a) Diese Revolten sind »transversal«, brechen in sämtlichen modernen Gesellschaften unabhängig von deren spezifischen politischen, ökonomischen und kulturellen Konstitution auf.

b) Sie zielen direkt auf die alltägliche Machtausübung und weisen deshalb den institutionell hierarchisierten Zugriff der staatlichen und nicht-staatlichen Administrationsapparate auf Individuen, Gruppen und Bevölkerungen zurück.

c) Sie richten sich direkt gegen die den betroffenen Individuen und Lebenswelten nächsten Machtinstanzen und entziehen sich der »marxistischen« Subordination der »Nebenwidersprüche« unter einen »Hauptwiderspruch«. Dabei verweigern sie den der klassischen »sozialistischen Moral« konstitutiven Aufschub der Verwirklichung des Kampfzieles und setzen Weg und Ziel in eins.

d) In vielfältiger Weise wird in diesen Auseinandersetzungen und Bewegungen der Status des Individuums und darin die Subjektivität selbst problematisiert. Dabei wird einerseits ein Recht auf existenzielle Autonomie, Singularität und Differenz eingefordert und werden andererseits alle Verfahren und Einrichtungen angegriffen, die die Subjekte abstrakt atomisieren. Die minderheitlichen Widerstände werden quer zur Entgegensetzung von Individualismus und Kollektivismus »nicht für oder gegen das ›Individuum‹ ausgetragen, sondern gegen die ›Lenkung durch Individualisierung‹«.

e) In besonderer Weise zielen die Widerstände auf die an Wissen, Ausbildung und Befähigung gebundene Machtausübung, wenden sich gegen die Anmaßungen eines an instituierte Vorrechte gebundenen Spezialwissens wie gegen den Vorenthalt von Kompetenzen und Informationen. Sie sind nicht für oder gegen die Wissenschaft und die modernen Kommunikationstechnologien, sondern richten sich gegen die asymmetrische bzw. exklusive Verteilung und Vermittlung von Kenntnissen und Fähigkeiten und gegen die ausdrückliche und unausdrückliche Koalition von Wissenschaft, Machtapparat und kapitalistischen Verwertungsinteressen. Dieser Punkt wird mit dem Primat der immateriellen Arbeit immer dringlicher, ist Ausgangspunkt der Renitenz und Revolten der parasitären Intelligenz.

f) Allgemein gesprochen werden in allen diesen Widerständen die identifizierenden Markierungen zurückgewiesen, die der »ökonomische und ideologische Staat«, aber auch »die wissenschaftliche und administrative Inquisition« dem Dasein auferlegen. Insofern richten sich die Revolten weniger gegen die apparative Herrschaft einer bestimmten Institution oder die strukturelle Herrschaft einer Klasse oder Gruppe als vielmehr gegen eine besondere Technologie bzw. Form der Macht: »Diese Form von Macht gilt dem unmittelbaren Alltagsleben, das die Individuen in Kategorien einteilt, ihnen

ihre Individualität zuweist, sie an ihre Identität bindet und ihnen das Gesetz einer Wahrheit auferlegt, die sie in sich selbst und die anderen in ihnen zu erkennen haben« (Foucault 2005b: 273ff.).

Beugt man diese Ontologie der minderheitlichen Widerstände auf das hier leitende Problem des Verhältnisses von sozialer Revolution und transnihilistischer Reformation zurück, wird klar, dass und wie Foucault hier die bisher weitreichendste und zugleich überhaupt erst im vollen Sinn des Worts materialistisch zu nennende Bestimmung dieses Verhältnisses gelingt. Er kann sie deshalb auch historisch verorten: »Es ist nicht das erste Mal, dass unsere Gesellschaft sich mit Kämpfen dieses Typs konfrontiert sieht. All jene Bewegungen, die ihren Ausgang im 15. und 16. Jahrhundert nehmen und ihren Ausdruck wie auch ihre Rechtfertigung in der Reformation fanden, müssen als Anzeichen einer schweren Krise im westlichen Verständnis der Subjektivität und als Indiz einer Revolte gegen jene Form religiöser und moralischer Macht verstanden werden, welche dieser Subjektivität im Mittelalter Gestalt verliehen hatte. Das damals empfundene Bedürfnis nach einer direkten Beteiligung am spirituellen Leben, an der Heilsarbeit und an der Wahrheit der Bibel – all das zeugt von einem Kampf für eine neue Subjektivität.« (ebd. 276; vgl. auch die gleichsinnig Stelle ebd. 117, sowie, als weiteres programmatisches Dokument, den Text *Was ist Kritik?* aus dem Jahr 1978, dort 1992: 58. Vgl. hier ad 6. These)

Hält man diese ebenso überraschende wie zugleich nahe liegende und unmittelbar einleuchtende Intuition fest, wird deutlich, dass sich die von Foucaults Ontologie vorgeschlagene Widerstandspraxis einer »Ästhetik der Existenz« tatsächlich maßgeblich am Modell der Reformation orientiert. Sie wiederholt so zugleich die Grundeinsicht Nietzsches und Heideggers, nach der ein befreites Miteinander ein befreites Selbstsein voraussetzt, weil ersteres aus letzterem »allererst entspringt«. Damit klärt sich noch einmal, wie viel Foucault Nietzsche und Heidegger verdankt – und wie umgekehrt erst durch ihn deren hyperrevolutionärer religiöser Atheismus ethisch-politische Konkretion gewinnt. Mehr noch: Indem Foucault die Perspektive einer jetzt nicht mehr inner-, sondern definitiv post-christlichen und darin transnihilistischen Reformation mit den sozialen Kämpfen der Epoche des Mai 1968 verbindet, befreit er sie von den Zweideutigkeiten Nietzsches und Heideggers. Deshalb kann er in der Archäologie, der Genealogie und der Hermeneutik zugleich Methoden bereitstellen, sie historisch-material zu problematisieren:

a) Die Welt eines Daseins wäre jetzt, Heideggers und Marcuses Bestimmungen weiter differenzierend, formal als »historisches Apriori« eines Macht-Wissens-Dispositivs zu fassen, in dem das In-der-Welt-sein des Daseins durch ein spezifisches Macht-Wissen der Subjektivierung konstituiert wird.

b) Auf ihren materialen Bestand hin ent-formalisiert wäre unsere Welt »gegenwartontologisch« dann als Welt der Biomacht und Biopolitik zu analysieren und in ihrer besonderen Konstitution zugleich aus dem und als System der »Abstimmung der Menschenakkumulation mit der Kapitalakkumulation« zu bestimmen (Foucault 1977: 168; vgl. ad 6. These). Das, wie Heidegger sagt, »Ge-Stell« des biopolitisierten Daseins wäre dann immer auch in der Perspektive eines jetzt möglichen Cyborg-Daseins zu denken, die hier mit Houellebecq, Haraway, Žižek und Hardt/Negri eröffnet wurde. Dreh- und Angelpunkt ist darin die De-Konstruktion eines jeden Humanismus, der menschliches Leben ontologisch von anderem Leben wie von seiner möglichen Verbindung zu Maschinen trennt und das Problem der Technologie nur von ihrem nicht zu bestreitenden Vernichtungspotenzial, nicht aber von ihrem Potenzial freier Mutation denkt (vgl. hier ad der 19. und 21. These).

c) Die formale und historisch-materiale Ontologie unserer selbst wäre im dritten, ethisch-politischen Schritt gleichermaßen an die minderheitlich-biopolitischen Kämpfe und an die Kämpfe der Klassen zurückzubinden, aus denen sie ihre Formalisierungen wie deren Entformalisierung gewonnen hat. Dafür steht die »Ästhetik der Existenz« genannte Widerstandspraxis, die ihren sozialen und letztlich universalen Kontext im historischen spezifischen Zusammenhang der Kämpfe gegen Herrschaft, Ausbeutung und Subjektivierung findet (vgl. Thesen 7, 15 und 18).

d) Über Foucault hinaus wäre zu den von ihm selbst genannten Differenzen die Differenz der antikolonialen bzw. antirassistischen, in zugespitzter Form immer auch antieuropäischen Kämpfe hinzuzunehmen. Diese hat zuerst Fanon wesentlich auch in der Dimension der Kämpfe um Formen der Subjektivierung verortet, der sich dazu ebenfalls auch der existenzialen Ontologie bediente. Eigens herauszustellen ist dabei ihre Rolle und Bedeutung in der Konstruktion wie der De-Konstruktion des Doppels von Liberalismus und Fundamentalismus – eine Aufgabe von zentraler Bedeutung (vgl. hierzu die nicht zufällig heftig umstrittenen Texte, in denen Foucault den Aufbruch der Iranischen Revolution besonders in ihrem subjektivierenden Moment zu analysieren suchte, Schriften Bd. 4: 850-906, 929-943, 949-953, 974-977, 987-992, sowie den Kommentar bei Sarasin 2005: 182ff.).

Im zweiten eingangs genannten Aufsatz *Was ist Aufklärung?* hat Foucault diesen Existenzästhetiken und Kämpfen ein gemeinsames »Ethos« unterlegt, das er dort »Aufklärung«, an anderer Stelle mit Heidegger »Denken« nennt. Dessen hier im Begriff des Glaubens gefasstes aktivierendes Moment fasst er dabei gleichen Sinnes im Begriff der »Spiritualität«: eine nicht weniger missverständliche Lösung (vgl. dazu v.a. seine 1981/82 gehaltene letzte Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts*, dt. 2004). Der Begriff der Spiritualität fasst den

Ertrag seiner subjekthermeneutisch-existenzialontologischen Durchsicht der abendländischen Subjektivierungsgeschichte und zugleich seinen Beitrag zum Problem eines religiösen Atheismus, also seinen Beitrag zu der von Nietzsche eröffneten Problematisierung einer »Vertikale ohne Gott«. Wie schon von daher zu erwarten, versteht er unter der Spiritualität des Selbst natürlich nicht eine ihm wie immer auch zukommende »Eigenschaft«, sondern »das Ensemble von Suchverfahren, Praktiken und Erfahrungen, die Läuterung, Askese, Verzicht, Umwendung des Blicks, Lebensveränderungen usw. sein können, und die, zwar nicht für die Erkenntnis, aber für das Subjekt, das Sein selbst des Subjekts, den Preis darstellen, den es für den Zugang zur Wahrheit zu zahlen hat« (Foucault 2004: 32f.; vgl. 27, 46ff., 50ff., 107ff., 227, 242, 357ff., 380).

Die derart ent-substanzialisierte und zugleich ent-»geistigte« Spiritualität bestimmt er dann durch drei konstitutive »Merkmale«:

a) Das erste besteht in der existenzialen Grundbestimmung, nach der die Wahrheit dem Dasein nie unmittelbar und nie selbstverständlich gegeben ist, weil sie nicht einfach durch einen Akt der Erkenntnis zu erwerben, mithin selbst nicht bloß eine Frage der Erkenntnis und schon gar nicht die einer ausdrücklich theoretischen Praxis ist, die durch die Verfassung des Subjekts als solche vorgegeben wäre. Stattdessen kann die »Wahrheit der Existenz« nur in einem Wahrsein qua existieren erschlossen werden, in dem das Subjekt seine Seinsweisen radikal ändert und in der Vertikalspannung der darin vollzogenen Sezession ein Anderes wird. Präzise im Sinn Heideggers heißt es bei Foucault: »Die Wahrheit wird dem Subjekt nur um den Preis gegeben, dass das Sein des Subjekts beteiligt ist, denn so wie es ist, ist es der Wahrheit nicht fähig. Dies ist, wie ich meine, die einfachste und zugleich grundlegende Formel, auf die man die Spiritualität bringen kann. Daraus folgt: Von diesem Standpunkt aus kann es keine Wahrheit ohne eine Konversion oder Verwandlung des Subjekts geben.« (ebd. 32f.)

b) Das zweite Merkmal der Spiritualität entwickelt Foucault en detail am Beispiel der antiken Problematisierungen des Eros wie der auf ihn bezogenen Askesis. Dabei zeigt sich, dass die seins- und wahrheitserschließende existenzielle Konversion bzw. Modifikation des Daseins in normativ durchaus unterschiedlichen, zum Teil gegenläufigen Orientierungen vollzogen werden kann, Inhalt und Form der spirituellen Praxen also nicht notwendig konvergieren müssen.

c) Das dritte Merkmal der Spiritualität, gleichsam ihre Probe, besteht dann aber darin, dass der in der existenziellen Konversion bzw. Modifikation erschlossene Zugang zur Wahrheit »Rückwirkungen« auf das Subjekt hat, die nicht einfach nur Folge und deshalb auch keine »Belohnung« der von ihm an

sich selbst geleisteten Arbeit sind. Stattdessen haben sie den Status einer ereignishaften Erleuchtung, mit der ihm eine letztlich nicht-intendierte Läuterung zuteil wird, die nicht nur es selbst, sondern auch die Welt, besser: sein In-der-Welt-sein betrifft.

Von hier aus kommt Foucault dann wieder auf sein Projekt einer noch über Heidegger hinaus historisierten Ontologie zurück. Diese fände ihren Ausgangspunkt in der ebenso methodischen wie thematischen Anweisung, das in der Formel *gnothi seauton* – Erkenne dich selbst! – gefasste Wahrsein qua existieren als ein an sich selbst geschichtliches zu analysieren: »Innerhalb der Geschichte der Sorge um sich hat das *gnothi seauton* selbst keine gleich bleibende Form und gleich bleibende Funktion. Und daraus folgt, dass die Erkenntnisinhalte, die das *gnothi seauton* erschließt und freigibt, nicht jedes Mal dieselben sind. Das heißt, die verwendeten Erkenntnisformen sind nicht immer dieselben. Das heißt ferner, dass das Subjekt selbst sich wandelt, da es sich durch die dem einen oder anderen Selbstsorgetyp eigene Reflexionsform konstituiert. Infolgedessen darf man nicht von einer kontinuierlichen Geschichte des *gnothi seauton* ausgehen, die implizit oder explizit eine allgemeine und universell gültige Subjekttheorie voraussetzen würde. Vielmehr glaube ich, dass man mit einer Analytik der Reflexivitätsformen anheben muss, da diese es sind, die das Subjekt als solches konstituieren. Wir werden also mit einer Analytik der Reflexivitätsformen, mit einer Geschichte der diesen als Träger dienenden Praktiken beginnen, um dem alten Grundsatz des ›Erkenne dich selbst‹ seine Bedeutung zu geben – seine variable Bedeutung, seine historische und niemals universell gültige Bedeutung« (Foucault 2004: 563).

Nimmt man nun aber ernst, was in diesem Zusatz und was auch von Foucault selbst wiederholt eingefordert wurde, dann sind die Orte der Erprobung unserer Möglichkeiten des ›Erkenne dich selbst‹ die minderheitlich-biopolitischen Kämpfe selbst. Dann ist der reflektierte Modus dieser Probe die in diesen Kämpfen ausgebildete bzw. auszubildende Militanz, die damit selbst zur Form der Spiritualität des Daseins wird. Dann ist die existenziale Ontologie eine Formalisierung der dabei gemachten Erfahrungen, deren Ent-Formalisierung ihre Probe schließlich in neuen Erfahrungen haben wird. In Erinnerung an das mit Bataille und *Le Grand Jeu* eingeführte Motiv der singularen Überschreitung jeder Zweck-Mittel-Relation und damit der Sozialität selbst bleibt allerdings gerade an dieser Stelle noch einmal festzuhalten, dass in der Spiritualität des Daseins zugleich ein Moment lebt, dass auch im Kommunismus nicht aufgeht. Wenn die transnihilistische Reformation von der kommunistischen Bewegung nicht zu trennen ist, wird deshalb dennoch gesagt werden müssen, dass sie noch über diese Bewegung hinausführt (vgl. ad der 15. und 16. These).

Zusatz 4: Leben und Arbeit, Glauben und Treue. Oder: Die Frage ihrer Subjektivierung

In entschiedenster Weise wird die Frage nach dem Sinn des Satzes vom Kommunismus als einer wirklichen Bewegung von Hardt/Negri beantwortet. Dabei lösen sie ihn von der bei Marx noch mitschwingenden Fassung von Dialektik, d.h. vom Begriff der Aufhebung ab, den sie durch den Begriff des Exodus ersetzen.

In *Goodbye Mr. Socialism* kommt Negri dazu wieder auf den Begriff eines »Kommunismus des Kapitals« zurück. Damit meint er den Prozess der realen Subsumtion der Welt unter das Kapital als den Kernsachverhalt heutiger politischer Ökonomie, der die führende Rolle des Finanzkapitals begründet (vgl. Negri 2009: 133, 151f., 156, 228 u. passim). Ihm zufolge wird Profit heute in der Ausbeutung des ganzen gesellschaftlichen Zusammenhangs erzielt, insofern das Kapital

a) vor allem anderen die Kooperation als solche ausbeutet, das Miteinander-in-der-Welt-sein selbst,

b) dabei gezielt auf die Güter und Strukturen zugreift, die zu Recht »öffentliche« genannt werden,

c) und sich auf diesem Weg die Ressourcen einverleibt, von denen die Reproduktion des Lebens selbst abhängt – einschließlich der Reproduktion des Menschen als einer solchen Ressource.

»Wie verhält man sich nun«, fragt Negri, »angesichts der Krise, die ein solcher Kommunismus des Kapitals hervorbringt?« Seine Antwort zielt direkt auf die vom Begriff eines »Kommunismus des Kapitals« unter der Hand aufgeworfene Frage der Dialektik: »Um hier einzugreifen, gibt es keine andere Möglichkeit als sich die beschriebenen Verhältnisse wiederanzueignen. Und Wiederaneignen bedeutet, dass wir uns heute in einer Situation befinden, die es notwendig macht, demokratische Strukturen zu erfinden, Basisstrukturen – Strukturen, die ›partizipativ‹ zu nennen ich mich weigere, weil der Ausdruck mittlerweile vollkommen korrumpiert ist –, Strukturen also, die ein Konkurrieren im Sinne eines Zusammenkommens, einen Konsensus im Sinne eines intellektuellen Miteinanders ermöglichen, Strukturen des Kommunismus, die den Kommunismus des Kapitals umwälzen. Das ist keineswegs eine mechanische Vorstellung, nach dem Motto: Der Kapitalismus hat das alles geschaffen, also müssen wir es dialektisch negieren und aufheben. Was ich sagen will, hat damit nicht das Geringste zu tun, in dieser Situation ist keinerlei Dialektik möglich« (ebd. 228f.).

Doch trotz des Akzents auf die Unkalkulierbarkeit der politischen Erfindung scheinen Hardt/Negri immer wieder am Kern jeder dialektischen Konzeption festzuhalten: an der Vorstellung eines unvermeidlichen, weil längst

reifen Umschlags, von dem aus die Biopolitisierung des Seins zuletzt doch als »List der Vernunft« Hegelschen Sinns zu denken ist.

Im aleatorischen Materialismus ist diese Dialektik von drei Seiten infrage gestellt worden: in direkter Kritik ihres bloß »umgekehrten« Hegelianismus von Žižek, immanent nietzschemarxistisch von Jean-François Lyotard, eher heideggermarxistisch von Badiou und Derrida. Wenn ich jetzt diesem Streit nachgehe, geht es mir um eine letzte Präzision im Begriff des Subjekts:

a) Lyotard hat in seinem großartigen, weil verzweifelt fröhlichen und deshalb unendlich traurigen Buch *Ökonomie des Wunsches* (im Orig. 1974) selbst eine politische Ökonomie der »Arbeit des Dionysos« entworfen, die der Hardt/Negris (wie der Deleuze/Guattaris) zutiefst verwandt ist. Doch hat er die Biopolitisierung des Seins dabei nicht einer Logik des Umschlags, sondern einer solchen der reinen Verausgabung unterstellt – eine zweifellos authentischere Lösung. In der aber fehlt deshalb schon die Idee eines Umschlags, weil die »Arbeit des Dionysos« dort auch unter fortgesetzt kapitalistischem Regime Erfüllung fände: eben in der vitalen Verausgabung selbst. Dieser wiederum wäre das Kapital, das genau ist der »Punkt Lyotard«, im Grunde nur dienstbar, sofern es ihr die historisch fraglos stimulierendste Anordnung der fortgesetzten Selbststeigerung vorgibt: das Regime eines unaufhörlichen »Kicks«.

b) Vielleicht auch einer Einsicht in den nihilistischen Charakter dieser *économie libidinale* folgend schlagen Badiou, Derrida und Žižek einen anderen Weg ein. Dieser folgt nicht den in einer dionysischen Biopolitik mobilisierten Kräften des Begehrens, des Wunsches und der Lüste, also der Arbeit und des Lebens, sondern einem zum bios unvordenklich hinzutretenden Ereignis und dessen subjektiver Bezeugung in einer ihm entsprechenden Wahrheitspolitik.

Der Kern des Unterschieds liegt darin, dass Badiou, Derrida und Žižek nicht auf einen letzten Umschlag, sondern immer nur auf die Öffnung des Möglichkeitsspielraums eines unableitbaren Ereignisses und auf die Treue zu und den Glauben an dieses Ereignis setzen. Wohl deshalb wirft ihnen Negri seinerseits eine »Tendenz zum Mystischen« vor. Diese schreibe das Denken in einen »Kreis« bzw. eine »Spirale« ein, die »von Heidegger zur Phänomenologie, von der Phänomenologie zur Religion, und von der Religion zurück zu Heidegger« führe. Der Grund dafür liege, man ahnt es, in einer »Marginalisierung« und »Neutralisierung« des dionysischen Begehrens (Negri 2003b: 94, wo sich Badiou und Derrida deshalb im Abschnitt *H wie Heidegger* finden).

Dem ist zwar entgegenzuhalten, dass das zum Leben oder der Arbeit hinzutretende Wahrsein qua existieren ein eigenes, gegebenenfalls außerordent-

lich starkes Begehren einschließt. Doch entspringt es gerade als ein solches einer nicht intendierten Gabe, also nicht dem Begehren des Begehrens selbst, nicht seinem Willen zur Macht. Die hier auf ihren »realen Punkt« gebrachte Differenz zwischen einerseits Hardt/Negri, Lyotard und Deleuze/Guattari und andererseits Badiou, Derrida und Žižek ist dann insoweit noch einmal zu vertiefen, als anerkannt werden muss, dass sich alle Autoren jenseits der klassischen Entgegensetzung von »Geist« und »Leben« positionieren. Dem entspricht, dass sie alle – anerkennt man diese Begrifflichkeit – von einem Geist im Leben ausgehen, der selbst nichts anderes als Leben ist. Dabei trennt sie darin – ich weiß dafür keinen besseren Ausdruck – der Akzent. Zu fassen ist dieser Akzent in dem Umstand, dass – eben darauf verweist Negri selbst – Derrida, Badiou und Žižek, nicht aber Negri, Lyotard und Deleuze/Guattari ausdrücklich Heidegger zustimmen, wenn dieser den Begriffen des Geistes und des Lebens einen dritten hinzufügt: den des Daseins. Die klassische Formulierung dieser Triade fand Heidegger in der berühmten »Davoser Disputation« mit Ernst Cassirer im Jahr 1929:

»Was ich Dasein nenne, ist wesentlich mitbestimmt nicht nur durch das, was man als Geist bezeichnet, und nicht nur durch das, was man Leben nennt, sondern worauf es ankommt ist die ursprüngliche Einheit und immanente Bezogenheit eines Menschen, der gewissermaßen in einem Leib gefesselt ist und in der Gefesseltheit in den Leib in einer eigenen Gebundenheit mit dem Seienden steht, inmitten desselben sich befindet, nicht im Sinne eines herab-blickenden Geistes, sondern in dem Sinne, dass das Dasein, inmitten des Seienden geworfen, als freies einen Einbruch in das Seiende vollzieht, der immer geschichtlich und in einem letzten Sinn zufällig ist. So zufällig, dass die höchste Form der Existenz des Daseins sich nur zurückführen lässt auf ganz wenige und seltene Augenblicke der Dauer des Daseins zwischen Leben und Tod, dass der Mensch nur in ganz wenigen Augenblicken existiert, sonst aber inmitten seines Seienden sich bewegt.« (Heidegger 1998: *Anhang*, 290; in den Texten dieses Anhangs umreißt Heidegger sein Verhältnis zu Kant und Cassirer, vgl. 249-311)

Soll diese Differenz philosophisch näher bestimmt werden, ist festzuhalten, dass das Begehren, von dem Negri, aber auch Lyotard und Deleuze/Guattari sprechen, ein Pathos »nur« der Arbeit und des Lebens und als solches einer Gabe unbedürftig ist. Philosophisch gehen sie dabei von Marx auf Nietzsche und von beiden auf Spinoza zurück – den Badiou und Žižek ausdrücklich auf Distanz halten und den Derrida, so weit ich weiß, nirgendwo näher behandelt (vgl. Negri 1982). Dem entspricht umgekehrt, dass Badiou, Derrida und Žižek Heideggers affirmativen Bezug auf Kant nicht nur teilen, sondern sogar überbieten. (Wenn dies bei Badiou gleichsam wider Willen ge-

schieht, kann das argumentativ ebenso außer Betracht bleiben wie der Umstand, dass sich Lyotard aus der Ausweglosigkeit der reinen Wunschökonomie durch eine kantische Wende zu retten suchte, die zugleich sein Übertritt zu einer Wahrheitspolitik des Ereignisses war, (vgl. Lyotard 1987.) Bezeichnend zuletzt, dass Hardt/Negri umgekehrt die Unbedürftigkeit der Wunschökonomie einer Gabe gegenüber im Begriff der »materialistischen Teleologie« zu fassen suchen – einem Begriff, der wohl nicht nur für Derrida inakzeptabel ist (vgl. Hardt/Negri 2002: 61, 65, 76-79, 98, 139, 214, 375f., 412; 403 wird sogar von einer »theurgischen Teleologie« gesprochen. Žižeks Kritik an Hardt/Negri findet sich konzentriert in 2009: 143-180. Zur Debatte Negri/Derrida vgl. in: Sprinker 1999: 5-17 bzw. 257-262; zur Debatte Negri/Badiou in nuce Badiou 2008: 121, ausführlicher das Interview mit George/Vareli 2006c, Negris Gegenzug in 2003b: 94).

Natürlich lässt sich diese Differenz auch im jeweiligen Begriff des Politischen, näherhin im jeweiligen Begriff der Revolution fassen. Hier beziehen Hardt/Negri, Lyotard und Deleuze/Guattari ihre Biopolitik auf eine Revolution der lebendigen Arbeit und damit des Lebens, Badiou, Derrida und Žižek ihre Wahrheitspolitik auf die Revolution eines im Leben und in der Arbeit faktisch existierenden Daseins. Nun kann das für uns nicht heißen, Badiou, Derrida und Žižek dann doch eine Rückkehr zum Subjekt, Hardt/Negri, Lyotard und Deleuze/Guattari dessen fortgesetzte Verwerfung zuzuschreiben. Dies liegt zum einen daran, dass die diskursive Konfusion um diesen Begriff, wie zuletzt in der Vorbemerkung zu diesen Zusätzen eingeräumt, kaum aufzulösen, bestenfalls zu verschieben ist – z.B. durch Verlegenheitsbegriffe wie den des subjektiven Faktors. Dem entspricht, dass alle genannten Autoren, auch dies wurde schon genannt, an dieser Stelle klugerweise resigniert haben: je auf ihre Weise zur De-Konstruktion des Subjekts beitragen, den Begriff selbst an jeweils anderer Stelle neu und dann emphatisch wiedereinführen.

Nein, der Punkt ist ein anderer. Es reicht, dazu auf die eben genannte Stelle zurückzukommen, an der Heidegger von einer »höchsten Form der Existenz des Daseins« spricht, diese dann auf nur »ganz wenige und seltene Augenblicke der Dauer des Daseins zwischen Leben und Tod« begrenzt und daraus schließt, »dass der Mensch nur in ganz wenigen Augenblicken existiert, sonst aber inmitten seines Seienden sich bewegt«. Hält man ausdrücklich fest, dass unter dem »Sich-bewegen inmitten seines Seienden« die Alltäglichkeit des Daseins selbst, weiteste Strecken seines Lebens wie seiner Arbeit verstanden werden, von denen sich dann die »wenigen Augenblicke« eigentlichen Existierens abheben, gewinnt man exakt den »realen Punkt«, der Badiou, Derrida und Žižek von Hardt/Negri, Deleuze/Guattari und Lyotard trennt. Bei Badiou fällt dies am deutlichsten aus, in kategorialer Schärfe dort, wo er die

Wahrheitsprozesse der Politik, der Kunst, der Wissenschaft und der Liebe in ihrem Zusammenhang wie ihren inneren Unterschieden von der Profanität des Lebens und der Arbeit trennt: was Hardt/Negri nie tun würden, auch wenn sie ebenfalls über einen emphatischen, ganz zu Unrecht belächelten Begriff der Militanten verfügen (vgl. *Empire*, 2002: 418ff.). Nicht, dass die Wahrheitsprozesse jenseits des Lebens und der Arbeit existierten: Meta-Physik diesen Sinns kann, um dies nochmal zu markieren, weder Badiou, noch Žižek oder Derrida zugeschrieben werden. Doch lassen sie keinen Zweifel daran, dass sie die von Heidegger ja nur im Tonfall des frühen 20. Jahrhunderts dramatisierte, prinzipiell aber der Philosophie schlechthin zugehörige Scheidung einer eigentlichen von einer uneigentlichen Existenz auch für sich ausdrücklich bejahen. Es ist wiederum Badiou, der diesen Punkt – wir können ihn deshalb mit seinem Namen belegen – am deutlichsten formuliert: «Ich würde gerne sagen, dass (...) die Philosophie sich vornimmt, zu zeigen, dass es Formen der Existenz gibt, die kohärent und gerechtfertigt sind, und andere, die dies nicht sind. Die Frage des Universellen hat keinen anderen Sinn, als zu versuchen, durch singuläre diskursive Mittel einen Formalismus der Existenz zu definieren, der derart ist, dass man im Ausgang von ihm unterscheiden kann, was ein wirklich subjektives und erfülltes Leben ist, soweit es dies sein kann, und was ein Leben ist, das in der Animalität verharret.» (Badiou 2009: 18)

Der hier aufgemachten Scheidung entspricht, dass Badiou auch der zentralen Stelle von *Sein und Zeit* zustimmt, an der es heißt: »Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen.« (Heidegger 1984: 12)

Dem entspricht weiter, dass Badious Begriff der Animalität nicht nur das Leben im wortwörtlich animalischen Sinn, sondern weite Bereiche überhaupt des Alltagslebens und darin der alltäglichen Arbeit trifft. Auch er würde diese Bereiche als solche bezeichnen, in denen man sich schlicht »inmitten seines Seienden bewegt«. Natürlich bejaht auch Badiou ausdrücklich – hier wie alle anderen in nicht zu verringernder Differenz zu Heidegger – eine kommunistische Freisetzung des Alltagslebens und der Alltagsarbeit aus Ausbeutung und Herrschaft und damit eine Revolution, deren Ort Alltagsleben und Alltagsarbeit sind. Doch geht es ihm darin zuletzt um eine Freisetzung eben des Daseins (in seinen Worten: des Wahrheitssubjekts), nach der die Scheidung zwischen einem in der Animalität verharrenden und einem »subjektiven und erfüllten« Leben vermutlich schärfer ausfällt als jemals zuvor.

Der Punkt ist nun aber gerade nicht, entlang dieser Scheidung Badiou und Žižek von Hardt/Negri und Deleuze/Guattari zu trennen. Im Gegenteil: auch wenn ich selbst an dieser Stelle Badiou und Žižek zustimme, wäre

leicht zu zeigen, dass schon der Versuch einer solchen Trennung in Konfusionen auf beiden Seiten enden würde. Der Punkt ist vielmehr, auf die Front des Denkens zu verweisen, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch gar nicht präzise zu ziehen ist und in diesem Sinn eine Aufgabe des Denkens bleibt: die Front, die hier ad der 19. These direkt zum Thema wurde. Damit führt die Erörterung des Satzes von der kommunistischen Bewegung wieder auf die transnihilistische Reformation zurück. Sie belegt so noch einmal die Unumgänglichkeit des subjektiven Faktors, für den das Dasein der Multituden und Singularitäten im Zirkel von Krise, Wahrheit und Ereignis vorläufig nur eine Adresse aussetzt.

Glossar

Antagonismus (vgl. Marxismus)

Atheismus (vgl. Religion)

Biomacht, Biopolitik, Biopolitisierung: Zentrale Begriffe poststrukturalistischer Gesellschaftskritik bzw. -dekonstruktion, zunächst von Foucault geprägt und vor allem von Hardt/Negri dem Marxismus eingeschrieben. Sie nennen keine Substanz/kein Subjekt (»die« Biomacht), sondern die Machtpraktiken und -technologien, mit denen die Kräfte des Lebens optimiert und ökonomisiert werden und im Leben der Unterschied zwischen nützlichem und überflüssigem Leben hervorgebracht wird.

Der Witz des Begriffs Biomacht liegt in dem Aufweis, das vieles von dem, was als Zwang erscheint, tatsächlich nicht »lebenshemmend«, sondern »lebensfördernd« ist. Damit ist gesagt, dass diese Wörter und der Begriff des Lebens selbst nicht unschuldig, sondern gefährlich sind. Der Witz des Begriffs Biopolitik liegt in dem Aufweis, dass Biomacht stets umkämpft ist. Vgl. hier ad These 6.

Begriff: Zentraler Begriff der gesamten Philosophie. Hier nach dem Witz seiner existenzialen, marxistischen und poststrukturalistischen Deutung verstanden, nach denen ein Begriff immer auch geschichtliche, also umkämpfte Formen vergesellschafteten Lebens nennt. Darin liegt schon, dass die Nennung von Begriffen immer auch solche Kämpfe artikuliert.

Bevölkerung (vgl. Multitude)

Dasein, Sein, Seiendes: Zentrale Begriffe der existenzialen Ontologie, also Existenzialien, d.h. Begriffe, in denen transhistorische Formen des Lebens gefasst werden. Existenzialien entspringen stets einer Formalisierung und verweisen derart auf ihre Bewährung im selbst stets historischen Augenblick einer Ent-Formalisierung. Die Bestimmung transhistorisch schließt ausdrücklich ein, dass ihr Gemeintes irgendwann geworden ist und deshalb irgendwann auch verschwinden kann. Der Begriff/das Existenzial Dasein (genauer gefasst: »Dasein im Menschen« oder auch »Dasein im Leben«) nennt, was früher u.a. Geist, Seele, Bewusstsein, Subjektivität genannt wurde. Sein Witz ist, langüberlieferte Trennungen wie (z.B.) von Geist/Seele/Leben, Subjekt/Ob-

jekt, Bewusstsein/Sein, vor allem aber von Immanenz/Transzendenz zu dekonstruieren.

Sein nennt den geschichtlichen Horizont des Verhaltens des Daseins zu sich, zum Seienden und zum Sein selbst. Der Witz seines existenzialen Gebrauchs liegt darin, außerhalb eines selbst geschichtlichen Verhaltens von Dasein zu Sein gar nicht gedacht werden zu können. Deshalb wird er, existenzial verstanden, gleichsinnig mit den existenzialen Begriffen der Welt, des Lebens, der Zeit und der Wahrheit gebraucht.

Dasein wird deshalb auch »In-der-Welt-sein« bzw. »Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt) als Sein-bei« genannt. Zum Witz im Begriff des Daseins gehört, dass er zur Entscheidung zwischen dessen eigentlicher und dessen uneigentlicher Existenz zwingt, mit der ein In-der-Welt-sein die Möglichkeit ergreift, zugleich in einer Wahrheit, also ein Wahrheitssubjekt zu sein. Diese Entscheidung kann je nur von mir gefällt und muss von mir dann stets bewährt werden, was nicht heißt, dass sie Sache einer »Innerlichkeit« wäre: das Dasein ist gerade das »Draußen-Sein« (vgl. Heidegger 1984: 162).

Der Begriff Seiendes nennt alles, was in einer Welt vorkommt bzw. vorkommen kann; auch Dasein ist ein so verstandenes Seiendes.

Sein ist demgegenüber kein Seiendes, kann dann aber auch nicht dessen Grund, Ursache, Idee etc. sein, eine Wahrheit, die der Begriff der ontologischen Differenz auf den Punkt bringt.

Wer Dasein nennt, nennt Seiendes und Sein und andersherum und so weiter. Vgl. das Zitat Heideggers zu Beginn des Zusatzes 4 sowie in den Zusätzen 1-2.

De-Konstruktion (vgl. Kritik)

De-sozialisierung (vgl. Singularität)

Empire: Begriff, der hier nach dem Witz seines Gebrauchs bei Hardt/Negri eingeführt wird. Er darf also nicht im Gegensatz zu dem verstanden werden, was traditionell »Imperialismus« genannt wurde, sondern nennt eine Form politischer Herrschaft, die Imperialismen unausgesetzt integriert. Dazu gehört, dass diese Integration jederzeit umkämpft wird und deshalb auch zerbrochen werden kann. Der Begriff Empire nennt zunächst also schlicht das Faktum, dass es Weltordnung gibt, in etwa das, was die herrschende Öffentlichkeit als global governance oder »Weltinnenpolitik« bezeichnet.

Im Unterschied dazu denkt der Begriff Empire politische Herrschaft stets als Funktion der biopolitischen Ökonomie des Kapitalismus und also in Abhängigkeit vom Stand der Klassen- und aller sozialen Kämpfe.

Existenzialontologisch verstanden ist das Empire die aktuelle Form von Welt, also eine Epoche des Seins, genauer: die Biopolitisierung des Seins. Vgl. ad These 23.

Entwendung (vgl. Rekuperation)

Ereignis (~ Wahrheit): Gerade kein Event, keine Begebenheit in der Welt, sondern der stets im Kommen begriffene und immer schon entschwundene Bruch, der insofern eine Welt aus sich entlässt, als er eine Wahrheit und mit ihr ein Wahrheitssubjekt hervorbringt. Der Witz dabei ist, dass Ereignis, Wahrheit und Wahrheitssubjekt gleichursprünglich sind, und zwar genau so, wie das von Dasein und Sein (Welt) gesagt werden muss: Es gibt kein Ereignis ohne Wahrheit und Wahrheitssubjekt (und andersherum). Wer meint, Wahrheit werde damit unzulässig subjektiviert, hat den Witz nicht verstanden. Vgl. ad These 25.

Fundamentalismus (vgl. Liberalismus)

Generation (vgl. Korruption)

Gerechtigkeit (vgl. Gleichheitsaxiom)

Glaube (~ Treue, praktische Vernunft): Form des Lebens schlechthin, von der der Unglaube nur die Rückseite ist. Glaube darf mit Gläubigkeit, d.h. der (Selbst-) Unterwerfung unter Religion, Metaphysik und Ideologie nicht verwechselt werden. Auf seinen Witz gebracht nennt der Begriff Glaube die effektive Subjektivierung einer Wahrheit, ihr Praktisch-Werden und Praktisch-geworden-sein in einem Dasein (von Einzelnen oder Massen).

Treue ist das, was man christlich die »Festigkeit im Glauben« nennt, ihr Witz ist die ausdrückliche Treue zur Treue.

Der Begriff der praktischen Vernunft ist deshalb von Glaube und Treue gar nicht zu trennen: er nennt deren Wahrheit.

Praktische Vernunft ist darin radikal dem entgegengesetzt, was hier zynische Vernunft genannt wird. Vgl. ad der Thesen 5, 10, 21, 24 und im 4. Zusatz.

Gleichheitsaxiom (~ Gerechtigkeit): Nennt den Witz der Wahrheit, um die es in der Politik geht, d.h. überall dort, wo Politik als Wahrheitsprozess verstanden wird. Nach einer landläufigen Formulierung besagt das Gleichheitsaxiom schlicht, dass alle Menschen gleich sind, nennt also das, was gerecht ist. Dieses

wiederum ist kein Ideal, sondern nennt das Sein einer historisch bestimmten Politik, also den Einsatz eines bestimmten Kampfes. Es gibt das Gleichheitsaxiom und die Gerechtigkeit also immer nur in jeweils spezifischer Form. Vgl. das Zitat Badiou's in der Begriffsklärung zur 22. These und diese selbst.

Immanenz (vgl. Transzendenz, Transzendieren)

Individuum (vgl. Singularität)

Klasse (vgl. Multitude)

Kommunismus: Der politischen Ökonomie des Kapitalismus gleichursprüngliche Prozedur(en) der Wahrheitspolitik. Der Witz dieses Begriffes liegt darin, dass er keinen Zustand nennt, der hergestellt werden soll, kein Ideal, nach dem die Wirklichkeit sich richten soll, sondern die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt, also die biopolitische Ökonomie des Kapitals und das biopolitische Empire. Der Kommunismus ist folglich selbst Moment dieses Zustands: aktiv in der Herausbildung (Generation) von Multituden, Singularitäten und Militanten, passiv in der Proletarisierung der Gesellschaft und der De-sozialisierung der Individuen.

Korruption (~ Generation): Formal verstanden erst nur der Verweis darauf, dass die Klassenbegriffe der Singularitäten und Multituden auf keine fixen Identitäten verweisen, sondern auf Singularisierungs- und Sozialisierungsweisen, die sich in passiver Form aus der Positionierung von Subjekten im Re-Produktionsprozess, in aktiver Form aus Klassenkämpfen ergeben. Dabei bezeichnet die Generation wörtlich die Herausbildung, Korruption wörtlich den Verfall von Singularitäten und Multituden – nicht mehr, nicht weniger. So verstanden reformulieren Generation bzw. Korruption den operatistischen Begriff der »Klassenzusammensetzung« bzw. »-neuzusammensetzung«.

Frage man Hardt/Negri, ob sie die im Begriff unausdrücklich mitschwingende ethisch-politische Bedeutung auch ausdrücklich mitmeinen, würden sie dies vermutlich zurückweisen oder ausweichend antworten. Der Witz liegt nun aber darin, dass diese Begriffe erst dann zu wirklich scharfen Begriffen werden, wenn die Generation von Multituden als »gut«, ihre Korruption als »schlecht« gewertet wird. Sie entsprechen darin den in der existenzialen Ontologie gebräuchlichen Begriffen der Un/Eigentlichkeit oder In/Authentizität. Obwohl auch Heidegger einen ethisch-politischen Gebrauch der Begriffe abwehrt, verweist er zu ihrem Verständnis nicht zufällig auf die theologischen Begriffe des »status corruptionis«, des ihm entgegen-

gesetzten »status integritatis« und des Zwischenstadiums des »status gratiae« (Heidegger 1984: 179f.).

Allerdings dürfen Generation und Authentizität bzw. Korruption und Inauthentizität keinesfalls substanziell verstanden werden: es kann nie vorab gesagt werden, wo und wie Singularitäten und Multituden konkret generieren, d.h. sich authentisch herausbilden. Darin legt der zweite Witz dieser Begriffe: sie verweisen auf die Ereignishaftigkeit der Singularitäten- und Multitudenbildung, darauf, dass beide streng genommen nicht »sind«, sondern »werden«. Politisch bleibt anzumerken, dass der Begriff der Generation von der Bedeutung nicht zu trennen ist, die er mit dem Ereignis des Mai 1968 gewann, vgl. Vaneigem 1980. Nimmt man die Begriffe rein nach ihrer passiven (»schlechten«) Seite, entsprechen sie der De-sozialisierung der Individuen und der Proletarisierung der Gesellschaft. Dabei schließt die anfängliche und unabsehbar lange sich durchhaltende Untrennbarkeit der aktiven und der passiven Seite der Prozesse einen eigenen Witz ein: den der »wirklichen Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt«; vgl. ad der These 21.

Kritik (~ De-Konstruktion): Dieser in seiner Bedeutungsvielfalt nie einzuhegende Begriff wird hier stets auf seine erste Voraussetzung zurückbezogen. Diese liegt Marx und Engels wie Nietzsche und Heidegger zufolge in der Kritik der Religion (folglich auch der Metaphysik). Der Witz dieser Operation liegt darin, die verschiedenen Quellen des aleatorischen Materialismus aufeinander zu beziehen. Die De-Konstruktion ist dann eine methodische Variation von Kritik. Ihr Witz liegt nicht in der Negation, sondern in der Freilegung dessen, was in aller Konstruktion »vergessen« wurde. Die De-Konstruktion der Religion und der Metaphysik negiert diese also nicht, sondern legt frei, was sie von Anfang an vergaßen: den Tod Gottes, das Nichts jeden ersten und letzten Grundes. Vgl. Thesen 3 bzw. 12-15 und Zusatz 1.1.

Liberalismus (~ Fundamentalismus): Führende Ideologie, d.h. Religion und Metaphysik des Empire. Der Witz des Gebrauchs dieses Begriffs hier liegt darin, den antitotalitären Glanz des Liberalismus als Effekt der ihm eingeschriebenen zynischen Vernunft zu deuten. Deren Kern liegt in der Verbindung von Transzendenzverleugnung und Immanenzverachtung, also in Margaret Thatchers Satz: »There is no alternative!« Die Rückseite des Liberalismus wird vom Fundamentalismus artikuliert. Der nennt die Alternative, die bleibt, wenn Mrs. Thatchers Satz stimmt: das Selbstmordattentat.

Zusammen bilden Liberalismus und Fundamentalismus die aktuelle religiös-metaphysisch-ethisch-politische Artikulation des Nihilismus. Vgl. ad der 10. These.

Materialismus, aleatorischer: Spezifische Prozedur in der Geschichte des Materialismus, d.h. der Philosophie. Ihr Witz liegt darin, Marx' und Engels' Rückbindung aller Kritik an die Kritik der Religion (und der Metaphysik) so ernst zu nehmen, dass dabei Materialismen zusammengebracht werden, die zunächst gegeneinander entwickelt wurden: die von Marx und Engels selbst mit denen von Nietzsche und Heidegger. Der materialistische Charakter des Denkens von Nietzsche und Heidegger ist systematisch allerdings erst von Foucault offengelegt worden. Seit dem Mai 1968 ist der aleatorische Materialismus die in sich plurale, doch gleichwohl führende Prozedur im Materialismus, d.h. in der Philosophie. Sie wird in ihrem Witz hier von der existenzialen Ontologie aus entwickelt.

Marxismus (~Antagonismus): Weniger Begriff als Name, die Treue zum Denken Marx' benennend. In seiner heute auch willentlichen Pluralität selbstverständlich viel reicher als hier durch die Anbindung an den Begriff des Antagonismus angezeigt. Allerdings benennt diese Bindung den Prüfstein der Treue zum Denken von Marx. Dieser liegt darin, die Philosophie wesentlich an die Politik zu binden, die Politik aber an den Antagonismus der Klassen zu binden und deren Wahrheit im Kommunismus zu denken (gr. anti: gegen + agones: Kämpfer; antagonistisch von daher gegensätzlich, widerstreitend, widersprüchlich, gegeneinanderlaufende Strömungen).

Marxist/in ist also, wer sich als Kommunist/in in den Kampf der Klassen stellt, an der Seite des Proletariats, der jüngeren Generationen und der Miltituden. Dazu gehört die Bejahung des Kampfes selbst: also die Bejahung des durchgängigen, wenn auch nicht bedingungslosen Anspruchs auf den Sieg über den (Klassen-)Feind. Im Namen Marxismus wird auch die Weite des Begriffs der Philosophie deutlich, der sich zunächst auf die explizite Philosophie der Philosoph/innen bezieht, dann aber auch die implizite Philosophie von Massen nennt. In beiden Fällen ist Philosophie diffus mit religiösen oder metaphysischen, d.h. idealistischen Einschlüssen versehen, also immer auch Ideologie. Sie ist darin unvermeidlich eine Glaubensfrage und deshalb stets der Kritik oder De-Konstruktion auszusetzen. Vgl. ad der Thesen 3, 4 und 23.

Minderheit (~ Mehrheit): Zentraler politischer Begriff der De-Konstruktion, die Subjektivierungsweisen nennend, in denen sie politisch praktisch wird. Der Witz des Begriffs ist, sich eben nicht im quantitativen Sinn auf das Verhältnis Mehrheit-Minderheit zu beziehen, also kein Zahlenverhältnis zu meinen, sondern eine Möglichkeit des Werdens, ein bestimmtes Singular-Werden. Vgl. Zusatz 3.

Multitude (~ Klasse, Bevölkerung, Volk, Nation, Proletarisierung der Gesellschaft):

Eine Form des Lebens von transhistorischer und zugleich spezifisch historischer Bedeutung, also immer auch ein Existenzial. So verstanden, nennt der Begriff »Massen überhaupt« im Moment des Aufruhrs oder, vor dem offenen Aufruhr, im Zustand ihres effektiven Gefährlich-Werdens für eine politische Herrschaft, ein Regime der Ausbeutung oder ein Dispositiv der Macht. Historisch spezifisch nennt er dann aber nur die Transformation des Proletariats im Übergang zur primär biopolitischen Ökonomie des Kapitals und also zum Empire, d.h. unter dem Primat der immateriellen Arbeit. Der erste Witz des Begriffs liegt darin, dennoch ein Klassenbegriff zu sein. Die meisten Kritiker/innen Hardt/Negris haben auch diesen Witz nicht verstanden. Der zweite Witz liegt darin, eine materiell-normative Position zu bezeichnen, sofern vom Sein der Multituden aus die Seinsweisen des Individuums, der Klasse, der Bevölkerung, des Volkes und der Nation als Mehrheits- bzw. als Korruptionsformen des Lebens erkannt werden können, die es zu verlassen, aufzulösen, zu verwandeln gilt. Die Verlaufsform des Multitude-Werdens ist die Horizontale, ihr Werden selbst (Generation) ein aktiver Prozess, dessen Voraussetzung die Proletarisierung der Gesellschaft ist. Oft sind die aktiv gewollte Generation von Multituden und die passiv erlittene Proletarisierung der Gesellschaft nicht zu unterscheiden. Vgl. ad der 6., 16., 21. und 23. These.

Nation (vgl. Multitude)

Nihilismus: Traditionell verstanden jede »Lehre« (im weitesten Sinn des Worts), die das Sein, die Welt, das Leben als grund- und ziellos und deshalb nichtswürdig »ansieht« (von lat. nihil: nichts). Der Witz von Nietzsches Gebrauchsweise des Begriffs liegt darin, den Nihilismus in Wahrheit als das Vergessene aller Religionen, Metaphysiken und Ideologien zu denken, die dem Sein, der Welt, dem Leben einen Grund und ein Ziel zusprechen wollten. Der ausdrückliche Nihilismus ist deshalb nur die epochale Form, in der dieses Vergessen evident wird. Er ist insofern der willkommene, wenn auch in vielfacher Hinsicht furchtbare Ausgangs- und Durchgangspunkt der atheistischen Religion und der transnihilistischen Reformation. Der Nihilismus ist dann aber keine bloße »Lehre«, sondern eine Seinsweise der Welt, d.h. des Lebens und der Zeit. Seine aktuellen politischen Artikulationen sind Liberalismus und Fundamentalismus, sein Sein selbst ist das des Kapitals.

Ontologie, metaphysische/existenziale (~ ontologische Differenz): Allgemein verstanden philosophische Lehre vom Sein und insofern die zentrale Prozedur der Philosophie. Metaphysisch verstanden ist Ontologie der geschichtliche

Zusammenhang der Philosophien, die das Sein als höchstes Seiendes (im Kern als Gott) und von ihm aus als ersten Grund und letztes Ziel der Welt, des Lebens und der Zeit dachten, also genau besehen Onto-theologien waren.

Existenziale Ontologie denkt das Sein stattdessen »nur« als den Horizont allen Verhaltens des Daseins zu sich, zum Seienden und zum Sein. Wird sie so einerseits zur De-Konstruktion jeder metaphysischen Ontologie, hält sie andererseits, das ist ihr Witz, an der Unbedingtheit einer zuletzt auch ethisch-politisch verpflichtenden »Wahrheit des Seins« (Heidegger 1984: 440) fest. Das gelingt ihr, weil sie die Wahrheit des Seins nicht aus bzw. in einem ersten Grund und letzten Ziel, sondern aus der Erfahrung des Nichts eines solchen Grundes und Zieles denkt, d.h. vom Tod Gottes her. Existenziale Ontologie unterhält von daher eine zweideutige Beziehung zum Nihilismus: sie bejaht ihn, um ihn zu transzendieren. Beides, die Des-Identifikation von Sein und höchstem Seienden und das Festhalten einer Wahrheit des Seins, fasst der Begriff der ontologischen Differenz.

Praktische Vernunft (vgl. Glaube)

Proletarisierung der Gesellschaft (vgl. Multitude)

Punkt, realer: Alltagssprachlich schlicht das, was dem Dasein im tendenziell zynischen Geradehinleben (»Man-Selbst«) eine unbedingte Vorschrift setzt. Neben den acht Punkten Badiou (1. Zwischenbemerkung) und den zehn bzw. vier Punkten Derridas und Žižeks können der Punkt Rimbauds und der Hippokrates' (1. Zwischenbemerkung), die Punkte Nietzsches und Batailles (ad der 15. These), der Punkt der Freiheit des Daseins (ad der 18. These), der Demokratie-Punkt (ad der 21. These), der Punkt Robespierres (ad der 22. These), der Punkt Heideggers (ad der 25. These), der Punkt Hochhuths (ad der 27. These), der Punkt der »Abschließend-öffnenden Zwischenbemerkung«, der der Grundbefindlichkeit Achtung (Zusatz 1.2) und schließlich der Punkt Lyotards und der eigenste Punkt Badiou (4. Zusatz) genannt werden – die Liste ist offen.

Reformation, transnihilistische: Der Witz dieses Begriffs kommt zur Geltung, wenn man die Überschreitung des Nihilismus mit Nietzsche und Heidegger an die Herausbildung neuer Subjektivierungen bindet und diesen Prozess in seinem Verlauf mit Foucault mit der historischen Reformation vergleicht. Die wirkliche transnihilistische Bewegung wird dann ein Prozess sein, von dem Umbrüche nach der Art der historischen Reformation zu erwarten sind. Bleibt man zugleich dem Versprechen des Mai 1968 treu, wird

eine solche transnihilistische Reformation von der Revolution nicht zu trennen sein, in der sich die wirkliche kommunistische Bewegung bewährt. Dennoch geht es in beiden Bewegungen jeweils um einen eigenen Prozess. Vgl. ad der Thesen 16 und 17.

Rekuperation (~ Entwendung, Wiederholung): In der Maschinenteknik werden unter diesem Begriff Verfahren der Rückgewinnung und dann wieder produktiven Nutzung verbrauchter Energien verstanden. Von den Situationist/innen analog verwendet, um Verfahren der Rückgewinnung renitenter, revoltierender und militanter Subjektivitäten in die bestehenden Herrschaftsverhältnisse und deren produktive Integration in diese Verhältnisse zu bezeichnen. Historisches Paradebeispiel ist ohne jeden Zweifel die selbst beispiellose Rekuperation oft maßgeblicher Militanter des Mai 1968 und deren nützliche Rolle in der umfassenden Liberalisierung und Modernisierung kapitalistischer Herrschaft, v.a. in deren biopolitischer Restrukturierung. Insofern entspricht die Rekuperation in wesentlichen Hinsichten dem Spiel von Revolution und Restauration, das Gramsci im Begriff der »passiven Revolution« zu fassen sucht. Vgl. ad These 8. Vom konkreten Fall abgesehen gründet Rekuperation wesentlich im geschichtlichen Charakter gesellschaftlichen Denkens und Handelns überhaupt: in dem Umstand, dass es dabei noch in der Erfindung um die Umbildung und Aneignung eines Erbes geht. Deshalb findet die Herrschaftstechnik der Rekuperation auf herrschaftskritischer Seite ihr Gegenstück in den Verfahren der Entwendung und der Wiederholung. In denen geht es formal gleichen Sinnes ebenfalls um die Rückgewinnung und dann produktive Nutzung verbrauchter oder verlorener Energien, hier also um die Rückgewinnung auch und gerade der Energien des Mai 1968 für eine neue Sequenz kommunistischer Bewegung. Man könnte dies den Witz der Geschichtlichkeit schlechthin nennen. Vgl. ad These 13.

Religion, a/theistische (~ religiöser Atheismus): Mit Jean-Luc Nancy wird der Begriff der Religion hier historisch in den Formen der immanenzverachtenden Gläubigkeit, der transzendenzverleugnenden Ungläubigkeit und des die gegebenen Verhältnisse immanent transzendierenden Glaubens ausdifferenziert. Atheistische Religion nennt den Glauben, der sich von allen Gläubigkeiten und Ungläubigkeiten, also zugleich von der Religion und der zynischen Vernunft zu befreien sucht. Er ist nicht die einzige, doch eine wesentliche Möglichkeitsbedingung kommunistischer Militanz. Zu beachten ist allerdings auch Lukács' Gebrauch des Begriffs des religiösen Atheismus; vgl. ad der These 16.

Revolution, soziale: Kein Gastmahl, kein Aufsatzschreiben, kein Bildermalen oder Deckchensticken; kann deshalb auch nicht so fein, so gemächlich und zartfühlend, so maßvoll, gesittet, höflich, zurückhaltend und großzügig durchgeführt werden. Ein Aufstand, ein Gewaltakt, durch den eine Klasse eine andere Klasse stürzt. Mao. Vgl. ad der 8. These.

Sein, Seiendes (vgl. Dasein)

Singularität (~ Individuum, De-sozialisierung): Wie der Begriff der Multitude nennt der Begriff der Singularität eine Form des Lebens von transhistorischer und zugleich spezifisch historischer Bedeutung.

Existenzial verstanden nennt der Begriff je ein einzelnes Dasein im Verlauf seines Sich-Vereinzelnd-und-Vereinzelt-Werdens. Dies geschieht zwar nicht immer, doch oft im Bruch mit einer mehrheitlichen Normativität, also auf dem Weg eines Minderheit-Werdens.

Obwohl Singularisierungen historisch-spezifisch entscheidend für die Herausbildung des bürgerlichen Individuums zur epochalen Form des Lebens waren, zielen sie heute auf einen Bruch gerade mit der Form des Individuums. Dessen Voraussetzung ist die De-sozialisierung der Individuen.

Da der Bruch mit der Form des Individuums oft auch zum Bruch mit den Formen der Klasse, der Bevölkerung, des Volkes und der Nation führt, spielen zwischen dem Werden von Multituden (Horizontale) und dem Werden von Singularitäten (Vertikale) Bezüge, die es transnihilistisch, religiös-atheistisch und kommunistisch zu bejahen gilt. Darin liegt der Witz des Begriffs.

Das aktiv gewollte Minderheit-Werden von Singularitäten und die passiv erlittene De-sozialisierung von Individuen sind oft nicht zu unterscheiden. Vgl. ad der 21.17., 18., 19. und 21. These und im 3. Zusatz.

Subjekt, Subjektivierung, subjektiver Faktor: Begriffe, deren Bedeutungsvielfalt so unbeherrschbar ist, dass sie zugleich Formen der Herrschaft über Sein, Welt und Leben nennen. Deshalb wird der Begriff des Subjekts hier stets provisorisch gebraucht. Im emphatischen Sinn wird er im Begriff des Daseins bzw. des Wahrheitssubjekts gedacht. Der Begriff der Subjektivierung wiederum nennt konkret den stets mehrdeutigen Einsatz der minderheitlich-biopolitischen Kämpfe. Vgl. ad der 6. und 21. These sowie im 3. Zusatz.

Transzendenz, Transzendieren (~ Immanenz): Der Witz dieses Begriffs ist, dass er ohne den der Immanenz nicht zu denken ist, eben weil das Außen (die Transzendenz) ohne ein Innen (die Immanenz) nicht zu denken ist. Religion und Metaphysik haben deren Verhältnis aber immer hierarchisiert, die Immanenz

(die Welt) der Transzendenz (dem Gott, dem Sein, der Idee, jedem beliebigen Grund der Welt) unterstellt, umgekehrt die Transzendenz (das Außen) zur bloßen Vorstellung der Immanenz (des Innen) reduziert, von der Transzendenz (dem Göttlichen) her die Immanenz (das Irdische) verachtet, umgekehrt in der Immanenz (der jetzt gegebenen Welt) die Transzendenz (die Möglichkeit einer anderen Welt) verleugnet usw.usf.

Natürlich haben Religion und Metaphysik zugleich immer schon das Transzendieren (den Überstieg von einem zum anderen, die Überschreitung) denken wollen. Doch haben sie das meist im Ausgang von dem einen zum anderen, also doch in der Form von Immanenzverachtung oder Transzendenzverleugnung getan. Es geht aber darum, den Überstieg selbst zu denken, in der Mitte anzufangen, also die Gleichursprünglichkeit von Wahrheitsereignis, Wahrheitssubjekt und Wahrheitsprozess als Welt zu denken, das eigentliche In-der-Welt- als In-der-Wahrheit-sein (und andersherum). Ein solches Denken wäre Philosophie, genauer: existenziale Ontologie zu nennen.

Treue (vgl. Glaube)

Volk (vgl. Multitude)

Wahrheit (~ Wahrheitsereignis, -subjekt, -politik, -prozedur, -prozess): Zuallererst und grundsätzlich von der Richtigkeit zu trennen, d.h. von richtigen Aussagen über Begebenheiten in der Welt (Seiendes), ist Wahrheit ein dem Begriff des Seins gleichsinniger Begriff.

Dessen subjektiver Faktor ist immer ein Dasein. Einer Wahrheit in Treue und Glauben verbunden, wird ein Dasein zum Wahrheitssubjekt.

Dabei tritt eine Wahrheit immer mit einem Ereignis in die Welt und wird dann in einer Wahrheitsprozedur erprobt, die je einem Wahrheitsprozess zugehört.

Es gibt vier Wahrheitsprozesse: die Politik, die Kunst, die Wissenschaft und die Liebe. Vgl. besonders ad der 25. These und im 4. Zusatz, auch ad der 1., 7., 8., 10., 13., in der 1. Strategischen Zwischenbemerkung.

Wiederholung (vgl. Rekuperation)

Literatur

- Althusser, Louis (1968): Für Marx, Frankfurt/Main
Althusser, Louis (1974): Lenin und die Philosophie, Hamburg
Althusser, Louis (1994a): Écrits philosophiques et politiques Bd. 1, Paris
Althusser, Louis (1994b): Sur la philosophie, Paris
Althusser, Louis (1995): Die Veränderung der Welt hat kein Subjekt, in: Neue Rundschau 3/1995
Atzert, Thomas/Müller, Jost (Hrsg.) (2003): Kritik der Weltordnung. Globalisierung, Imperialismus, Empire, Berlin
Badiou, Alain (1998): Manifest für die Philosophie, Wien
Badiou, Alain (2002a): Paulus. Die Begründung des Universalismus, München
Badiou, Alain (2002b): Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs, Wien
Badiou, Alain (2003a): Über Metapolitik, Zürich/Berlin
Badiou, Alain (2003b): Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen, Wien
Badiou, Alain (2005): Das Sein und das Ereignis, Zürich/Berlin
Badiou, Alain (2006a): Das Jahrhundert, Zürich/Berlin
Badiou, Alain (2006b): Logiques des mondes. L'Être et l'Événement Bd. 2, Paris
Badiou, Alain (2006c): Interview, geführt von Diana George and Nic Veroli, <http://scentedgardensfortheblind.blogspot.com/>
Badiou, Alain (2008): Was bedeutet der Name Sarkozy?, Zürich/Berlin
Badiou, Alain (2009): Das Konzept des Modells. Einführung in die materialistische Epistemologie der Mathematik, Wien
Bataille, Georges (1975): Die Aufhebung der Ökonomie, München
Bataille, Georges (1978): Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität, München
Benjamin, Walter (1997): Gesammelte Briefe, Band 3, 1925-1930, Frankfurt/Main
Brunkhorst, Hauke (2002): Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt/Main
Debord, Guy (1980): Rapport zur Konstruktion von Situationen, Hamburg
Debord, Guy (1996): Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin
Deleuze, Gilles (1985): Nietzsche und die Philosophie, Frankfurt/Main
Deleuze, Gilles (1987): Foucault, Frankfurt/Main
Deleuze, Gilles (1993): Postskriptum über die Kontrollgesellschaften, in: ders., Unterhandlungen, Frankfurt/Main
Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (1974): Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie, Frankfurt/Main
Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (1992): Tausend Plateaus, Berlin
Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (2000): Was ist Philosophie?, Frankfurt/Main
Derrida, Jacques (1991): Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, Frankfurt/Main
Derrida, Jacques (1992): Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, Frankfurt/Main
Derrida, Jacques (1995): Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit

- und die neue Internationale, Frankfurt/Main
- Derrida, Jacques (1998): *Aporien. Sterben – auf die »Grenzen der Wahrheit« gefasst sein*, München
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/Main
- Derrida, Jacques (2001): *Glaube und Wissen*, in: Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni, *Die Religion*, Frankfurt/Main, 9-106
- Derrida, Jacques (2004): *Marx & Sons*, Frankfurt/Main
- Eßbach, Wolfgang (1982): *Gegenzüge. Stirner – Marx*, Frankfurt/Main
- Eßbach, Wolfgang (1988): *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellen-gruppe*, München
- Ewald, François (1989): *Berliner Gespräche*, Berlin
- Fanon, Frantz (1966): *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt/Main
- Fanon, Frantz (1980): *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt/Main
- Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/Main
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/Main
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?*, Berlin
- Foucault, Michel (2002a): *Gespräch über das Gefängnis; das Buch und seine Methode*, in: ders., *Schriften Bd. 2*, Frankfurt/Main, 913-931
- Foucault, Michel (2002b): *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: ders., *Schriften Bd. 2*, Frankfurt/Main, 166-190
- Foucault, Michel (2004): *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981/82*, Frankfurt/Main
- Foucault, Michel (2005a): *Gespräch mit Ducio Trombadori*, in: ders., *Schriften Bd. 4*, Frankfurt/Main, 51-118
- Foucault, Michel (2005b): *Subjekt und Macht*, in: ders., *Schriften Bd. 4*, Frankfurt/Main, 269-293
- Foucault, Michel (2005c): *Was ist Aufklärung?*, in: ders., *Schriften Bd. 4*, Frankfurt/Main, 687-707
- Franzen, Winfried (1975): *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim am Glan
- Gefer, Michail (1988): *Stalin ist erst gestern gestorben...*, in: Afanassjew, Juri (Hrsg.), *Es gibt keine Alternative zu Perestroika: Glasnost, Demokratie, Sozialismus. Dreißig aktuelle Beiträge aus der Sowjetunion, Moskau/Nördlingen*
- Gilbert-Lecomte, Roger/Henry, Maurice/Daumal, René (1980): *Le Grand Jeu. Die Notwendigkeit der Revolte*, Nürnberg
- Gramsci, Antonio (1995): *Philosophie der Praxis. Gefängnishefte 10 und 11*, Hamburg
- Hallward, Peter (2007): *Haiti. Damning the Flood*, London
- Haraway, Donna (1995a): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs, Frauen*, Frankfurt/New York
- Haraway, Donna (1995b): *Monströse Versprechen. Die Gender- und Technologie-Essays*, Berlin
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (1997): *Die Arbeit des Dionysos*, Berlin
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002): *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/Main
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt/Main

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main
- Heidegger, Martin (1975): *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt/Main
- Heidegger, Martin (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Frankfurt/Main
- Heidegger, Martin (1980): Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt/Main, 205-264
- Heidegger, Martin (1982): *Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt/Main
- Heidegger, Martin (1983): *Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt/Main
- Heidegger, Martin (1984): *Sein und Zeit*, Tübingen
- Heidegger, Martin (1985): *Gelassenheit*, Pfullingen
- Heidegger, Martin (1994): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt/Main
- Heidegger, Martin (1996a): *Brief über den Humanismus*, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt/Main, 313-364
- Heidegger, Martin (1996b): *Vom Wesen der Wahrheit*, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt/Main, 177-202
- Heidegger, Martin (1998): *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main
- Heidegger, Martin (2004): *Überwindung der Metaphysik*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 67-96
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Kämpfe*, Frankfurt/Main
- Houellebecq, Michel (1999): *Elementarteilchen*, Köln
- Kant, Immanuel (1961): *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart
- Kant, Immanuel (1966): *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart
- Kierkegaard, Sören (1982): *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift I zu den Philosophischen Brocken*, Gütersloh
- Kojève, Alexandre (1975): *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main
- Kollektiv DeriveApprodi (2003): *Common Places. The Global Movement as a space for politisation*, Rom
- Kosik, Karel (1986): *Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*, Frankfurt/Main
- Labica, Georges (1994): *Robespierre. Eine Politik der Philosophie*, Hamburg
- Lenin, Wladimir I. (1920): »Kommunismus«, in: *Lenin Werke*, Bd. 31, Berlin 1970
- Linden, Marcel v.d./Roth, Karl Heinz (Hrsg.), Mitherausgeber: Max Henninger (2009): *Über Marx hinaus. Arbeitsgeschichte und Arbeitsbegriff in der Konfrontation mit den globalen Arbeitsverhältnissen des 21. Jahrhunderts*, Berlin/Hamburg
- Lukács, Georg (1971): *Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Form der großen Epik*, Darmstadt/Neuwied
- Lukács, Georg (1984): *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin/DDR
- Liotard, Jean-François (1984): *Ökonomie des Wunsches*, Bremen
- Liotard, Jean-François (1987): *Der Widerstreit*, München

- Marcuse, Herbert (1968): Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt/Main
- Marcuse, Herbert (1973a): Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus, in: Marcuse, Herbert/Schmidt, Alfred, Existentialistische Marx-Interpretation, Frankfurt/Main, 41-84
- Marcuse, Herbert (1973b): Über konkrete Philosophie, in: Marcuse, Herbert/Schmidt, Alfred, Existentialistische Marx-Interpretation, Frankfurt/Main, 85-110
- Marx, Karl (1843): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Berlin/DDR 1976
- Marx, Karl (1843/44): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Berlin/DDR 1976
- Marx, Karl (1844): Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, in: Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin/DDR, 1968
- Marx, Karl (1857/58): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 42, Berlin/DDR 1983
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1845/46): Die Deutsche Ideologie, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin/DDR 1969
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1848): Manifest der Kommunistischen Partei, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 4, Berlin/DDR 1972
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Gesamtausgabe (MEGA), Abt. 3: Briefwechsel, Bd. 1: Briefwechsel bis April 1846, Berlin/DDR 1975
- Nancy, Jean-Luc (1993): The Experience of Freedom, Stanford/California
- Nancy, Jean-Luc (2008): Dekonstruktion des Christentums, Zürich/Berlin
- Negri, Antonio (1982): Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft, Berlin
- Negri, Antonio (2003a): Time for Revolution, London
- Negri, Antonio (2003b): Rückkehr. Alphabet eines bewegten Lebens, Frankfurt/Main
- Negri, Antonio (2009): Goodbye Mr. Socialism, Berlin
- Nietzsche, Friedrich (1966): Werke in drei Bänden, München
- Nietzsche, Friedrich (1988): Nachgelassene Fragmente 1887-1889, München
- Ohrt, Roberto (1990): Phantom Avantgarde. Eine Geschichte der Situationistischen Internationale und der modernen Kunst, München
- Petrović, Gajo (1969): Wider den autoritären Marxismus, Frankfurt/Main
- Platon (1958): Phaidon. Politeia, Sämtliche Werke Bd. 3, Hamburg
- Rilling, Rainer (2008): Risse im Empire, Berlin
- Rimbaud, Jean-Arthur (1970): Eine Saison in der Hölle, Stuttgart
- Roth, Karl Heinz (2005): Der Zustand der Welt. Gegenperspektiven, Hamburg
- Roth, Karl Heinz (2009): Die globale Krise. Bd. 1 des Projekts Globale Krise – Globale Proletarisierung – Gegenperspektiven, Hamburg
- Roth, Karl Heinz (2010): Das Multiversum. Bd. 2 des Projekts Globale Krise – Globale Proletarisierung – Gegenperspektiven, Hamburg
- Sarasin, Philipp (2005): Michel Foucault, Hamburg
- Sartre, Jean-Paul (1975): Das singulare Universale, in: Mai 68 und die Folgen, Bd. 2: Reden, Interviews, Aufsätze, Reinbek bei Hamburg, 123-150
- Sartre, Jean-Paul (1966): Vorwort zu: Frantz Fanon, Die Verdammten dieser Erde,

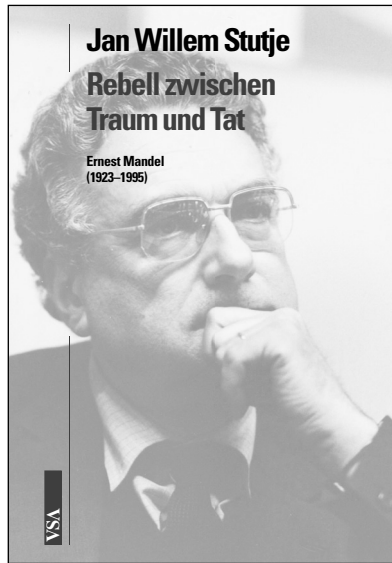
- Frankfurt/Main, 7-27
- Schürmann, Reiner (1987): Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy, Bloomington
- Seibert, Thomas (2008a): Die Bürgerrechte der Menge. Über einige Konvergenzen der sozialen Kämpfe und der Philosophie, in: Roland Klautke/Brigitte Oehrlein (Hrsg.), Globale Soziale Rechte. Zur emanzipatorischen Aneignung universaler Menschenrechte. Hamburg
- Seibert, Thomas (2008b): Globale Soziale Rechte in der Konvergenz von politischer Aktion und Philosophie, in: Kritische Justiz 3/2008, 333-339
- Seibert, Thomas/Rätz, Werner (2005): Fünfzehn Thesen zur vorläufigen Beantwortung der Frage, wie man in nahezu aussichtsloser Lage wenigstens eine andere Richtung einschlägt, in: Exner u.a., Losarbeiten – Arbeitslos?, Münster
- Sloterdijk, Peter (1983): Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt/Main
- Sloterdijk, Peter (2006): Zorn und Zeit, Frankfurt/Main
- Sloterdijk, Peter (2007): Gottes Eifer: Vom Kampf der Monotheismen, Frankfurt/Main
- Sloterdijk, Peter (2009a): Du musst dein Leben ändern, Frankfurt/Main
- Sloterdijk, Peter (2009b): Die Revolution der gebenden Hand, in: FAZ, 10. Juni 2009
- Sprinker, Michael (1999): Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx, London
- Tronti, Mario (1974): Arbeiter und Kapital, Frankfurt/Main
- Vaneigem, Raoul (1980): Handbuch der Lebenskunst für die jungen Generationen, Hamburg
- Žižek, Slavoj (2001): Die Tücke des Subjekts, Frankfurt/Main
- Žižek, Slavoj (2009): Auf verlorenem Posten, Frankfurt/Main

VSA: Krise & Ereignis



Karl Heinz Roth
Die globale Krise
Band 1 des Projekts »Globale Krise –
Globale Proletarisierung –
Gegenperspektiven«
336 Seiten; € 22.80
ISBN 978-3-89965-363-2

Renate Dillmann
CHINA
Ein Lehrstück
400 Seiten; mit CD-Rom € 22.80
ISBN 978-3-89965-380-9



Jan Willem Stutje
Rebell zwischen Traum und Tat
Ernest Mandel (1923-1995)
480 Seiten; Hardcover; € 39.80
ISBN 978-3-89965-316-8

Giovanni Arrighi
**Die verschlungenen Pfade
des Kapitals**
Ein Gespräch mit David Harvey, Analysen
mit Beverly J. Silver zur Weltgeschichte
der Arbeiterbewegung und zu China
96 Seiten; € 9.80
ISBN 978-3-89965-368-7

Joachim Bischoff
Jahrhundertkrise des Kapitalismus
Abstieg in die Depression
oder Übergang in eine andere Ökonomie?
144 Seiten; € 12.80
ISBN 978-3-89965-339-7

Prospekte anfordern!

VSA-Verlag
St. Georgs Kirchhof 6
20099 Hamburg
Tel. 040/28 09 52 77-10
Fax 040/28 09 52 77-50
Mail: info@vsa-verlag.de

VSA

www.vsa-verlag.de