# ZUR KRITIK DES POSTSTRUKTURALISMUS

IM RAHMEN DER RINGVORLESUNG ZUR WISSENSCHAFTSKRITIK IM SOMMERSEMESTER 2014

### MIT BEITRÄGEN VON

**ROGER BEHRENS** 

MANFRED DAHLMANN

**ALEX GRUBER & PHILIPP LENHARD** 

KARINA KORECKY

CHARLOTTE MOHS & KORINNA LINKERHAND

ANDREA TRUEMANN

**ANDREAS BENL** 



Herausgeber:

Referat für Ringvorlesung des AStA der TU

Darmstadt

Philipp Berg und Julian Heß

Hochschulstraße 1 64289 Darmstadt

Satz und Layout:

Julia Knobling

Bezug

Über den AStA der TU Darmstadt möglich.

## Inhalt

Einleitung

Zeitliche Einordnung poststruktualistischer Vertreter

Machtanalyse oder Herrschaftskritik? Zum Verhältnis von Poststrukturalismus und kritischer Theorie der Gesellschaft von **Roger Behrens** 

Das Rätsel der Macht von Manfred Dahlmann

"Deutsche Ideologie": Von Stirner zum Poststrukturalismus von **Alex Gruber & Philipp Lenhard** 

Deconstructing Judith von **Karina Korecky** 

Sehnsucht nach Differenz - Regression im Namen des Anderen-Über Kulturrelativismus und Antisemitismus von **Andreas Benl** 

Natürlich gesellschaftlich? Überlegungen zu Arbeit, Natur und Geschlecht von **Charlotte Mohs & Korinna Linkerhand** 

Literaturempfehlungen

#### Seite 3 EINLEITUNG



Poststrukturalismus wird eine Theorietradition bezeichnet, die sich selbst wohl gar nicht als solche verstehen möchte, für deren Ansätze jedoch auch eben diese Fragmentiertheit symptomatisch ist. Waren Ansätze dieser Strömung zunächst vor allem für Literaturwissenschaften und Linguistik bedeutsam, wurden diese seit den 70er Jahren zunehmend popularisiert und auch in linker Gesellschaftskritik breiter rezipiert. Zugerechnet werden etwa Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze und Félix Guattari, wie auch Judith Butler.

Der Strukturalismus sieht hinter den Erscheinungen der Welt eine in sich logische Struktur, die über die Sprache dem Menschen zugänglich werden kann. Der Poststrukturalismus hingegen betont, dass die logische Struktur nur eine Hypothese sei, abhängig in der Wiedergabe von den individuellen Sichtweisen, und dekonstruiert damit die Zuschreibung von Sinn als individuellen Akt des jeweiligen Diskursteilnehmers. Die materielle Welt wird als rein durch die Sprache strukturiert gedeutet, also von Zeichen, Bedeutungen und Zuschreibungen konstituiert und reproduziert. Statt erkennender Subiekte fungieren besagte Diskursteilnehmer wie Knotenpunkte zwar in der Wiederund Weitergabe dieser Zuschreibungen, materielle Strukturen außerhalb hiervon, wie sie noch dem Strukturalismus namensgebend waren, finden sich jedoch nicht mehr. Auch ontologische Qualitäten jeglicher Art müssen so zurückgewiesen werden: Wahrheit wie Sinn kann es nicht mehr geben.

Im wesentlichen besteht der Poststrukturalismus damit auf die Auseinandersetzung mit der sprachlichen Bedingtheit gesellschaftlicher Zustände, und folgerichtig auf die Intervention in den Diskurs als Ort der Produktion von Hierarchien. Damit ist die Sprache als ausschließlicher Ort für Praxis und Wirklichkeit bestimmt.

Auf die Sprache beruft sich auch Marx, skizziert er doch den Zusammenhang von Sprache und gesellschaftlicher Realität. Der Kontext ist jedoch der einer Kritik der Realität aus materialistischer Sicht. Denn diese bestimmt sich erst in der Spannungsfeld von materieller Tätigkeit und Potenzialität derselben, das heißt: Von der Realität nicht zu trennen sind die in ihr gegebenen Möglichkeiten, an denen der Materialismus sein Interesse hat. Zwar tritt damit auch die Sprache als Ort für die Formulierung solcher Potentiale auf, eben in der Kennzeichnung einer Differenz von Gegebenem und Möglichem; die Ausweisung dieser Differenz bleibt jedoch selbst nur ein Moment der Praxis.

Die Wahrheit in den Begriffen ist damit eine negative darüber, was fehlt und doch möglich wäre. Diese Dialektik von

Allgemeinem und Besonderem verkürzt der Poststrukturalismus auf die Binsenweisheit des Nominalismus: Das Fehlen einer ontologischen Wahrheit in der materiellen Welt wird so verabsolutiert, die Notwendigerweise abstrakte begriffliche Fassung des Realen zur wahllosen Zuschreibung. Während der Materialismus zwar auch die Wahrheit als eine ewige, der Welt eigene leugnet, um sie selbst zu konstruieren – als die der Menschheit, die selbstbestimmt sich die Möglichkeiten der materiellen Welt mit ihren Produktivkräften aneignet - weist der Poststrukturalismus dies als Anmaßung zurück und zieht sich auf die Dekonstruktion, d.h. die Arbeit gegen den Begriff zurück. Nicht umsonst kritisierte schon Marx an den Junghegelianern derlei "philosophischen Kampf mit den Schatten der Wirklichkeit" als Prahlerei von "Gedankenhelden" und "Schafe[n], die sich für Wölfe halten und dafür gehalten werden".

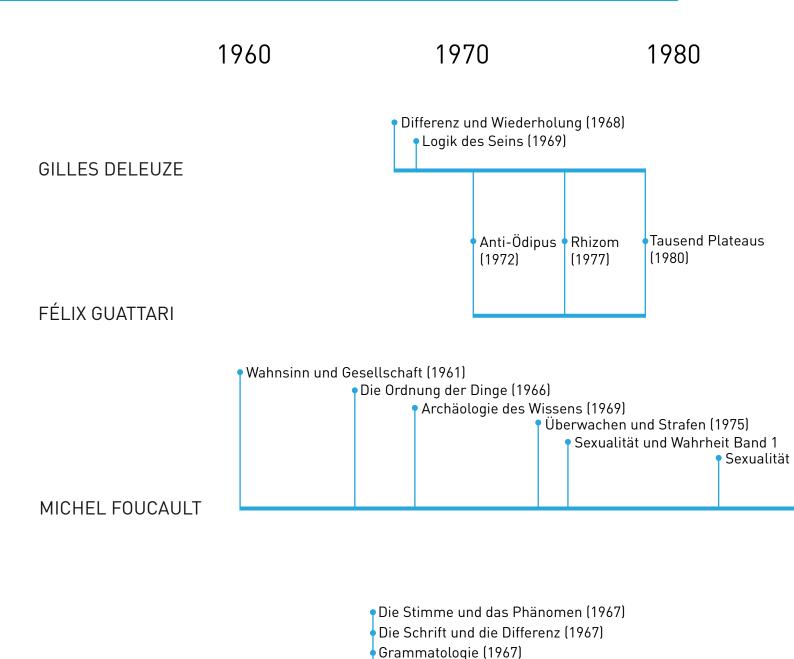
So werden mit dem Anspruch auf Wahrheit und Materialismus auch die Hoffnungen auf gesellschaftliche Veränderung begraben. Schlussendlich verabschiedet sich der Poststrukturalismus, ähnlich der neoliberalen Theorie Hayeks, damit auch vom Versuch, Gesellschaft begrifflich zu fassen, um sie zu verändern.

Dies vermag vielleicht zu beleuchten, warum nun die Kritik der oben skizzierten Ansätze auch in ihren Grundlegungen kein Spartenproblem für die Erkenntnistheorie bleibt, stützt sich doch ein nicht unwesentlicher Teil auch iener Gesellschaftskritik auf die umrissenen Ansätze, die sich als linke gerade der Veränderung der Verhältnisse verschrieben haben - selbst wenn die Rezipienten sich nur auf Bruchstücke und einzelne Aspekte poststrukturalistischer Theorie beziehen. Angefangen bei der im Schlagwort der Identität gefasste Zumutung eines Aufgehens der Subjekte in den Verhältnissen des Kapitals, die hier keineswegs zurückgewiesen, sondern zum lieben Sorgenkind erhoben wird, hin zur Kritik am westlich-universalistischen Blick auf den so konstruierten Orient im Verbund mit einer Affirmation der islamistischen Gegenaufklärung.

Denn, dass nun dies alles nicht nur eben die Bequemlichkeit einiger marginalisierter Akademiker beleuchtet, denen es nur gelegen kommen konnte, statt mit der Macht aus den Gewehrläufen nun mit den Dekonstruktionstools fleißig im Kampf für das Gute agieren zu können, wird an der - meist unausgewiesenen - Breite deutlich, die Fragmente poststrukturalistischen Denkens heute nicht nur in den sich als emanzipatorisch verstehenden Teilen der Linken einnehmen konnte. Von den Gender Studies bis zur Critical Whiteness herrscht Uneinigkeit nur darin, welcher Form zugerichteter Subjektivität im Spätkapitalismus nun am meisten Mitleid gebühre. Gleichzeitig sind die repressivsten Formen patriarchaler Gewalt gegen Frauen und Homosexuelle kaum der Rede wert, vom Antisemitismus will man sowieso nichts wissen.

Deswegen möchten wir in der Woche vom 09. bis zum 13. Juni in einigen Vorträgen zur Kritik am Poststrukturalismus hierbei zentrale Annahmen und Konsequenzen aufzeigen. Aufgeworfen werden soll dabei auch die Frage nach einem inhärenten Erkenntnismoment, etwa für eine feministische Gesellschaftskritik, wie auch die nach der gesellschaftlichen Bedingtheit poststrukturalistischer Theorie, damit nach ihrer historische Genese als Ausdruck spätkapitalistischer Ideologie. Die Vortragsreihe versteht sich dabei als Aufklärung und politische Intervention.

# ZEITLICHE EINORDNUNG POSTSTE



Randgänge der Philosophie (1972)

JACQUES DERRIDA

JUDITH BUTLER

## RUKTURALISTISCHER VERTRETER

1990 2000 2010

und Wahrheit Band 2

• Sexualität und Wahrheit Band 3

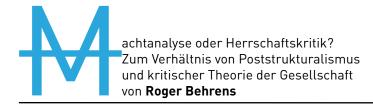
Pas Unbehagen der Geschlechter (1990)

Körper von Gewicht (1993)

Hass spricht (1997)

Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen (2004)

## Seite 6 MACHTANALYSE ODER HERRSCHAFTSKRITIK?





»Die Verselbstständigung von Herrschaft ... postuliert keine Umdeutung von Gesellschaftstheorie, sondern modifiziert sie im Kern.« – Ulrich Sonnemann, >Institutionalismus und studentische Opposition. Thesen zur Ausbreitung des Ungehorsams in Deutschland« (Frankfurt am Main 1968, S. 160)

Bereits in den späten sechziger und dann vor allem siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts kündigte sich eine fundamentale Transformation radikaler Gesellschaftstheorien an, die in den neunziger Jahren, also nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus. schließlich manifest wurde: Diese Transformation tangierte alle Schlüsselkategorien der Gesellschaftskritik, einschließlich die Begriffe von »Gesellschaft« und »Kritik« selbst; sie bedeutete eine explizite Zurückweisung der dialektischen Methode und des historischen Materialismus, und damit implizit eine Abwendung von der kritischen Theorie der Gesellschaft, wie sie von Horkheimer, Marcuse, Adorno und anderen begründet wurde. Marx' Theorie, sofern seine Kritik der politischen Ökonomie überhaupt noch eine Rolle spielte, wurde nicht mehr als Fortsetzung und Aufhebung der Systemphilosophie Hegels interpretiert. Stattdessen wurden einerseits philosophisch – maßgeblich durch Gilles Deleuzes Differenz und Wiederholung« (1968) - Heidegger und die Ontologie rehabilitiert, wurde andererseits Sozialgeschichte mit einem an Nietzsche orientierten »fröhlichen Positivismus« von jeder utopischen Perspektive einer emanzipatorischen Geschichtsteleologie gereinigt – zu verweisen ist hierbei im Sinne einer Archäologie auf Michel Foucaults Studien > Wahnsinn und Gesellschaft< (1961) und >Überwachen und Strafen (1975). Im Mittelpunkt dieses dann so genannten Poststrukturalismus stand – vor allem durch die Arbeiten Foucaults geprägt - eine »Diskursanalyse«, die sich zur Aufgabe stellte, die verborgenen Mechanismen der Macht freizulegen, die nicht etwa nur den Menschen unterdrücken, sondern die den Menschen und die moderne Erzählung von seinem Wesen und dessen Unterdrückung überhaupt erst hervorbringen. In der Ablehnung eines emphatischen Begriffs des Subjekts, und damit auch des dialektischen Motivs von Subjekt-Objekt, wie es für die kritische Theorie entscheidend ist, verteidigt der Poststrukturalismus insofern einen radikalen Antihumanismus und ersucht die sowohl pädagogische wie auch psychologische Disziplinierung des Menschen zu durchbrechen.<sup>1</sup> Das, was die kritische Theorie unter dem Vorzeichen der Herrschaftskritik entwickelte - systematisch von den >Studien über Autorität und Familie« (1936) über die >Dialektik der Aufklärung(1944/47) bis zum >Eindimensionalen Menschen (1964) -, ist nunmehr ersetzt durch eine Analyse der Macht. Geht es Foucault zunächst um die »Dispositive der Macht« im Sinne von nicht-personalisierten Strukturen der Normierungen und Disziplinierungen der Moderne (Recht und Medizin als spezifische Komplexe des Wissens), konzentriert sich Foucault ab der zweiten Hälfte der siebziger Jahre auf die allgemeinen gesellschaftlichen Macht-Dispositive, die für die historische Entwicklung der Neuzeit paradigmatisch gelten können: die Souveränitätsgesellschaft wird von der Disziplinargesellschaft abgelöst; und - wie Deleuze nach Foucaults Tod ausführt – die Disziplinargesellschaft wiederum in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts von der Kontrollgesellschaft.<sup>2</sup> Im Zuge seines letzten Projekts (der 1926 geborene Foucault stirbt 1984), der auf mehrere Bände angelegten Studie >Sexualität und Wahrheit<, wie auch in - zum Teil erst kürzlich ins Deutsche übertragenen – Vorlesungen<sup>3</sup> entwickelt Foucault eine Theorie der Macht. die - weiterhin an Nietzsche orientiert - einerseits durch einen politischen Begriff des Lebens (»bios«) beziehungsweise einen bio-logischen Begriff des Politischen, andererseits durch den Diskurs des Regierens und Regiert-Werdens bestimmt ist; die dafür eingeführten Konzepte sind »Pastoralmacht«, »Gouvernementalität«, schließlich »Bio-Macht« und »Bio-Politik«. - Ungefähr

zur selben Zeit, 1980, veröffentlichen der Philosoph Gilles Deleuze und der Psychoanalytiker Félix Guattari ihre zweite große Gemeinschaftsarbeit >Tausend Plateaus<, worin sie seine nomadische Wissenschaft entwerfen, die gegen die übliche, etwa durch die moderne Philosophie repräsentierte Figur vom Baum des Wissens, vom Rhizom ausgeht, ein »wucherndes«, »vielwurzeliges System« von Flucht- und Kraftlinien. Foucault nicht unähnlich, beabsichtigten Deleuze (1925 bis 1995) und Guattari (1930 bis 1992) damit auch eine neue Politik oder politische Ethik zu entwerfen.

In den neunziger Jahren durch den Einfluss der Postmoderne und der Dekonstruktion in verschiedene Arheitsfelder ausgeweitet letwa Gender Studies. Postfeminismus, Post-Colonial Studies etc.), haben 2000 der (Post-) Operaist und Philosoph Toni Negri und der Sozialwissenschaftler Michael Hardt den Poststrukturalismus zur Theoriegrundlage ihres globalisierungskritischen Buches >Empire< gemacht. Mittlerweile ist dies vielschichtig – und durchaus kontrovers - auf die Frage einer Neubestimmung des Politischen und des politischen (oder revolutionären) Subjekts ausgeweitet – zu verweisen ist hierbei nicht nur auf die weiteren Arbeiten von Hardt und Negri, sondern ebenso auf Texte der Postoperaisten Paolo Virno und Maurizio Lazzarato<sup>4</sup>, sowie auf die Schriften von Slavoj Zizek, Alain Badiou und Jacques Rancière<sup>5</sup>. Parallel dazu hat Giorgio Agamben, der gegenwärtig zu den meistdiskutierten Philosophen gehört, zum Teil mit poststrukturalistischen Begriffen der Bio-Politik sein >Homo sacer<-Projekt vorgelegt; ausgehend von Aristoteles' Unterscheiduna zwischen »bios« und »zoé« konfrontiert Agamben hier die paradoxe Figur der Verrechtlichung des Lebens mit der Ausweitung der rechtsfreien Räume und der Reduktion des Menschen auf das »nackte Leben«, etwa am Beispiel des Gefangenenlagers in der Guantanamo-Bucht.

In der poststrukturalistischen Literatur gilt die kritische Theorie, namentlich Adorno und insbesondere Marcuse und Horkheimer, als schlichtweg

## Seite 7 MACHTANALYSE ODER HERRSCHAFTSKRITIK?

obsolet und überholt; hingegen findet Benjamin indes aus literaturwissenschaftlicher Sicht einige Beachtung. Auch seitens der kritischen Theorie ist die gesamte Entwicklung des Strukturalismus und seiner Fortsetzungen weitgehend ignoriert worden. Adorno plante für das Sommersemester 1969 ein Seminar über den französischen Strukturalismus, »der vor allem mit den Namen Lévi-Strauss und Lacan verbunden ist«. Ebenso hat der Poststrukturalismus die kritische Theorie fast gar nicht zur Kenntnis genommen. Von kleinen Seitenhieben gegen Marcuse und seine Freud-Interpretation abgesehen, gestand Foucault 1983 allerdings in einem Gespräch mit Gérard Raulet: »Ich hätte mir mit Sicherheit. wenn ich die Frankfurter Schule hätte kennen können, wenn ich sie rechtzeitig gekannt hätte, einige Arbeit erspart; so manche Dummheit hätte ich nicht ausgesprochen und viele Umwege hätte ich nicht gemacht bei meinem Versuch, für mich meinen Weg zu gehen, wo doch die Frankfurter Schule bereits Wege eröffnet hatte.« - Bereits zu Beginn der Achtziger hatte Axel Honneth versucht, diese eventuelle Nähe in seinem Buch >Kritik der Macht< systematisch auszuführen. Die Debatte ging dann allerdings im Zuge der Diskussion über die Postmoderne etwas unter: hinzukam, dass für viele mit dem Zusammenbruch des Realsozialismus auch die kritische Theorie mit ihren marxistischen Implikationen endgültig widerlegt zu sein schien und als unzeitgemäß abgelehnt wurde.

Sofern sich in den letzten zwei Dekaden theoretische Demarkationslinien ohnehin aufgelöst haben und sich bisweilen ein philosophischer Eklektizismus bemerkbar macht, wird in der neueren Literatur gelegentlich auf Überschneidungen zwischen kritischen Theoretikern und Proststrukturalisten verwiesen, ohne diese jedoch begrifflich zu reflektieren: Zweifellos liegen in zahlreichen Diagnosen von einerseits Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin etc., andererseits Foucault, Deleuze, Guattari etc. Übereinstimmungen vor, ob diese jedoch auch theorieimmanent begründet sind, oder bloß akzidentiell,

ist bislang nicht angemessen diskutiert worden – von wenigen Ausnahmen abgesehen. Ein Sonderfall bildet hier Agambens Fortsetzung des Poststrukturalismus, die in neueren Publikationen mit der kritischen Theorie, vor allem der kritischen Theorie Adornos, kontrovers diskutiert wird. Darüber hinaus scheint die kritische Theorie (im Sinne einer dialektischen Theorie des historischen Materialismus) in den gegenwärtigen Debatten über das Politische, über Globalisierung, über Rassismus, über Soziale Sicherheit und dergleichen in die Bedeutungslosigkeit abgerutscht zu sein und gilt weiterhin häufig als disqualifiziert.

Um hier die Position der kritischen Theorie zu stärken, ist es nicht nur nötig, sich zu den aktuellen Themen reflektiert zu verhalten und engagiert zu intervenieren, sondern es ist vor allem geboten, die Desiderat gebliebene Kontroverse historisch und immanent zu rekapitulieren und gegebenenfalls darin nachholend zu aktualisieren. Ausgangspunkt bleibt dafür – bei allen Diskrepanzen und Kongruenzen der kritischen Theorie und des Poststrukturalismus - die Konfrontation der Kritik der Herrschaftsverhältnisse mit der Analytik der Dispositive der Macht. Und das betrifft zunächst und insbesondere die kritisch-theoretische Reflexion der Konzeptionen »Bio-Macht« und »Bio-Politik« ...

<sup>5</sup> Slavoj Zizek und Alain Badiou, >Philosophie und Aktualität. Ein Streitgesprächk, Wien 2005. – Jacques Rancière, Das Unvernehmen. Politik und Philosophiek, Frankfurt am Main 2002k sowie www.episteme.de/htmls/Ranciere.htmlk. – Alain Badiou, >Über Metapolitikk, Zürich · Berlin 2003, >Das Sein und das Ereignisk, Zürich · Berlin 2006. – Alain Badiou, Jacques Rancière, Rado Riha und Jelica Sumic, >Politik der Wahrheitk, Wien 1997.

<sup>6</sup>Theodor W. Adorno, >Einleitung in die Soziologie<, Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 16, hrsg. von Theodor W. Adorno Archiv und Christoph Gödde. Frankfurt am Main 1993, S. 175.

<sup>7</sup> Michel Foucault im Gespräch mit Gérard Raulet. >Strukturalismus und Poststrukturalismus<, in: Dits et Ecrits. Schriften«, vierter Band, Frankfurt am Main2005, S. 532. Bereits in einem >Gespräch mit Ducio Trombadorik wundert sich Foucault darüber, dass die kritische Theorie in Frankreich, auch im intellektuellen Diskurs um den Mai 68, »so lange ignoriert werden konnte, obwohl mehere ihrer Vertreter in Paris gearbeitet haben.« (>Dits et Ecrits<, a.a.O., S. 90) - Bei seinen USA-Besuchen 1981 und 1983 trifft Foucault im Übrigen auch Leo Löwenthal, der sich zudem an Gesprächen mit Foucault in Berkeley beteiligt, die in den »Dits et Ecrits« (a.a.O., S. 715 ff.) und dem Band >Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik«, herausgegeben von Hubert Dreyfus und Paul Rabinow, Frankfurt am Main 1987, aufgenommen wurden. In dem von Martin Jay herausgegebenen Band >An Unmastered Past. The Autobiographical Reflections of Leo Lowenthal, Berkeley · Los Angeles · Oxford 1987, in dem im dritten Teil auch das Problem des Postmodernismus berührt wird, findet Foucault allerdinas keine Erwähnuna.

8 Vgl. Axel Honneth, ›Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheoriek, Frankfurt am Main 1983. – Hintergrund beziehungsweise Fluchtpunkt blieb für Honneth jedoch Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns – und das, obwohl dieser in seinen Vorlesungen ›Der philosophische Diskurs der Modernek (1985) der gesamten französischen Philosophie eine Absage erteilte.

Vgl. Jan Rehmann, >Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion⟨, Hamburg 2004. Vgl. ferner den Schwerpunkt →Das regierte Leben – Die Bedeutung der Biopolitik nach Foucault⟨ der Zeitschrift >Phase2⟨, Ausgabe 2.17, Herbst 2005. – Darüber hinaus sei auf die ≫jour fixe initiative berlin⟨ (www.jourfixe. net) verwiesen, die sich zumindest um eine Vermittlung von kritischer Theorie und Poststrukturalismus seit 1997 bemühen.

<sup>10</sup> Alastair Morgan, >Petrified Life. Adorno and Agambens, in: >Radical Philosophys, Heft 141 (Januar / Februar 2007), S. 23–32. – Mark Schumacher, >Agamben – oder doch Benjamin? Anmerkungen zu Rechtskritik, Warenfetischismus und Messianismus bei Giorgio Agambens, in: Sarah Speck und Volker Weiß (Hg.), >Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurse. Essays zur dekonstruktivisischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheories, Berlin 2007, S. 104–116. Felicitas Reuschling, >Homo Sacer und die linke Biopolitiks, in: Die Röteln (Hg.), >>> Das Leben lebt nichts. Postmoderne Subjektivität und der Drang zur Biopolitiks, Berlin 2006, S. 59–73.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Neben den medizin- und psychologiekritischen Schriften Foucaults ist hierfür besonders wichtig der ›Anti-Ödipus‹, die erste Gemeinschaftsarbeit von Gilles Deleuze und Félix Guattari von 1972.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. den Beitrag: Gilles Deleuze, >Postskriptum über die Kontrollgesellschaften<, in: Ders., >Unterhandlungen 1972–1990<, Frankfurt am Main 1993. S. 254–262.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. Michel Foucault, »Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung«, »Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik«, Vorlesung am Colleges de France 1977/1978«, Frankfurt am Main 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Hierbei geht es wesentlich um die Konzepte der Multitude (»Menge«) und der »Immateriellen Arbeit«. Vgl. Antonio Negri, Maurizio Lazzarato, Paolo Virno, >Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion«, hg. von Thomas Atzert, Berlin 1998. – Michael Hardt, Antonio Negri, >Multitude. Krieg und Demokratie im Empire«, Frankfurt am Main · New York 2004. – Paolo Virno, >Grammatik der Multitude. Die Engel und der General Intellect«, Wien 2005.

#### Seite 8 DAS RÄTSEL DER MACHT





Bezeichnend für das Denken von Foucault ist dessen Leitfaden für das Alltagsleben, den er nach der Lektüre des Anti-Ödipus von Deleuze/Guattari zusammengestellt hat:

- 1. Befreie die politische Aktion von jeder vereinheitlichenden und totalisierenden Paranoia!
- 2. Verweigere den alten Kategorien des Negativen (das sind Gesetz, Grenze, Kastration, Mangel, Lücke), die das westliche Denken so lange als eine Form der Macht und einen Zugang zur Realität geheiligt hat, jede Gefolgschaft! Gib dem den Vorzug, was positiv ist und multipel, der Differenz vor der Uniformität, den Strömen vor den Einheiten, den mobilen Anordnungen vor den Systemen! Glaube daran, daß das Produktive nicht seßhaft ist, sondern nomadisch!
- 3. Denke nicht, daß man traurig sein muß, um militant sein zu können auch dann nicht, wenn das, wogegen man kämpft, abscheulich ist! Es ist die Konnexion des Wunsches mit der Realität (und nicht sein Rückzug in Repräsentationsformen), die revolutionäre Kraft hat.
- 4. Gebrauche das Denken nicht, um eine politische Praxis auf Wahrheit zu gründen und ebensowenig die politische Aktion, um eine Denklinie als bloße Spekulation zu diskreditieren! Gebrauche die politische Praxis als Intensifikator des Denkens und die Analyse als Multiplikator der Formen und Bereiche der Intervention der politischen Aktion!
- 5. Verlange von der Politik nicht die Wiederherstellung der "Rechte" des Individuums, so wie die Philosophie sie definiert hat! Das Individuum ist das Produkt der Macht. Viel nötiger ist es, zu "entindividualisieren", und zwar mittels Multiplikation und Verschiebung, mittels diverser Kombinationen. Die Gruppe darf kein organisches Band sein, das hierarchisierte Individuen vereinigt, sondern soll ein dauernder Generator der Ent-Individualisierung sein. Und schließlich:
- 6. Verliebe dich nicht in die Macht! (Michel Foucault, Dispositive der Macht, Berlin 1978, S. 228ff.).

Weil es so etwas wie eine Zusammenfassung seines Selbstverständnisses ist, sei noch eine längere Stelle zitiert: "Ich träume von dem Intellektuellen als dem Zerstörer der Evidenzen und Universalien, der in den Trägheitsmomenten und Zwängen der Gegenwart die Schwachstellen, Öffnungen und Kraftlinien kenntlich macht, der fortwährend seinen Ort wechselt, nicht sicher weiß, wo er morgen sein noch was er denken wird, weil seine Aufmerksamkeit allein der Gegenwart gilt; der, wo er gerade ist, seinen Teil zu der Frage beiträgt, ob die Revolution der Mühe wert ist und welche (ich meine: welche Revolution und welche Mühel, wobei sich von selbst versteht, daß nur die sie beantworten können, die bereit sind, ihr Leben aufs Spiel zu setzen, um sie zu machen." (Ebd, S. 198)

Foucault also geht es um die Zerstörung von Evidenzen und Universalien. Sein Motiv ist eindeutig: Diese Evidenzen und Universalien – dazu zählt er etwa die in den Wissenschaften produzierten Wahrheiten und Begriffe – gelten ihm als Orte, von denen aus die Macht ihre Herrschaft ausübt. Gegen diese, in Allgemeinbegriffen repräsentierte Macht gilt es, "unter Einsatz des Lebens zu kämpfen."

Dem Machtbegriff von Foucault liegen zwei Ebenen zugrunde: Die erste Ebene ist die konzeptionelle, ist das "Analyseraster einer Mikrophysik der Macht". Hier geht es um das Verhältnis der "lokalen Mächte zur allgemeinen Macht", um die Beziehung der Mächte zu ihrem außen – den Körpern, sowie um die Konsequenzen für die Analyse, die in dieser Konzeption von Macht enthalten sind: vor allem um die Subjektlosigkeit der Macht und um den Positivismus, den Foucault seiner Mikrophysik der Macht zugrundelegt. Die zweite Ebene wäre dann die Mikrophysik der Macht selber, also, wie man sich früher einmal ausgedrückt hat, die Realanalyse der bürgerlichen Gesellschaft.

#### I. Mikrophysik der Macht

Zuerst einmal wäre also zu klären, was Foucault eigentlich unter Macht versteht. Gibt er doch freimütig zu, nicht zu wissen, was die Macht ist. Seit Marx wisse man zwar, was Ausbeutung sei, aber schon der Begriff Herrschaft sei unklar, da keiner wisse, von wo aus sich die Macht bestimmt. Die Tatsache allerdings, daß die Macht existiert, kann nicht geleugnet werden. Und, so Foucault weiter, bevor wir wissen können, was die Macht ist, müssen wir uns darüber verständigen, auf welche Art und Weise sie wirkt. Foucault also geht es in seinen Analysen immer um das "Wie" der Macht – und in zweiter Linie erst um ihr "Was".

Dem Dilemma, Wirkungen analysieren zu wollen, ohne zu wissen, was die den Wirkungen zugrundeliegende allgemeine Ursache ist, entzieht sich Foucault mit einem Verfahren, das so alt ist wie die Wissenschaft. Zur Anleitung der Forschungspraxis wird eine Hypothese formuliert, um im Verlauf des Forschungsprozesses herauszufinden, ob sich mit der Ausgangshypothese arbeiten läßt, ob sie modifiziert oder von einer anderen abgelöst werden muß. Der Inhalt der Ausgangshypothese ist völlig ohne Belang. Auch der Satz, daß der Urbaustein der Materie aus grünem Käse besteht, erfüllt vom Prinzip des kritischen Rationalismus aus gesehen bekanntlich durchaus die Funktion, einen Forschungsprozeß sinnvoll anleiten zu können.

Als eine solche Konstruktion – Foucault nennt dies seinen Nominalismus – versteht er seinen Machtbegriff und seine Arbeiten sollen den Einsatz zu einem allumfassenden Spiel abgeben, einen Einsatz, der schließlich zeigen soll, ob man so wie er denken kann.

Macht also ist. zuerst einmal. nichts weiter als ein Name, ist nicht mehr als ein Zeichen, mit dem "komplexe strategische Situationen" belegt werden sollen. Ein wichtiger Unterschied der Konstruktion von Foucault zu den wissenschaftlich üblichen ist hier allerdings festzuhalten; und in diesem Unterschied liegt so etwas wie ein Glanz, der in all dem Elend seiner Konzeption von Macht steckt, verborgen, ein Glanz, der ihn (im Gegensatz zu seinen ihm folgenden Schülern) zu einem Gegner macht, mit dem eine Auseinandersetzung durchaus zu Erkenntnissen führen kann: Denn im Gegensatz zum Wis-

#### Seite 9 DAS RÄTSEL DER MACHT

senschaftsbetrieb heutzutage macht er mit seinem Nominalismus ernst. Sein Nominalismus problematisiert ein Verhältnis, das der Wissenschaft schon lange kein Problem mehr ist: Äpfel und Birnen zusammengenommen heißen Obst – der Allgemeinbegriff Obst enthält, unter anderen natürlich, Äpfel und Birnen als seine konkreten Bestimmungen in sich. In dieser Abstraktion vom Besonderen zum Allgemeinen aber ein Problem zu sehen, das mit Macht, mit Herrschaft, mit Ausbeutung auch nur im entferntesten zu tun hat, dies gilt der Wissenschaft, seit sie die theologische Scholastik überwunden hat, nachgerade als lächerlich.

Foucault dagegen erkennt, daß zumindest dort, wo es nicht um den Allgemeinbegriff Obst, sondern um den der Macht geht, im Verhältnis der je besonderen Kräfte zu deren Verallgemeinerung zu einer einheitlichen Macht ein Problem steckt, das mit dem Verweis auf die bloße Formalität von Abstraktion nicht in den Griff zu bekommen ist. Macht als Allgemeinbegriff - als "nominale Konstruktion" – ist also bei Foucault erst einmal zu verstehen als "Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren". Die, wie er sie nennt, archäologischen Forschungen in abgelegenen Archiven, während der jedem Ereignis die gleiche Bedeutung gegeben werden soll (hier hat im übrigen die poststrukturale Beliebigkeit ihren Ausgangspunkt, eine Basis allerdings, die logisch natürlich längst in der Warenform angelegt ist, das aber hier nur am Rande). sollen nun den Prozeß rekonstruieren, in dem es den einzelnen Mächten schließlich gelingt, sich miteinander zu einer Einheit zu verbinden. Das Ergebnis ist dann die Mikrophysik der Macht, die deutlich werden lassen soll, daß das, was als Errungenschaften der abendländischen Zivilisation gilt: Individualität, Sozialität, Wahrheit, Wissenschaft, Technologie usw. nichts weiter ist als das Resultat der Verkettung einzelner Mächte zu einer einheitlichen, den modernen Gesellschaftskörper beherrschenden und ihn durchziehenden "Strategie der Macht."

Bevor anhand der konkreten Analy-

sen nachvollzogen werden kann, wie Foucault dieses Konzept einlöst, wäre auch schon auf das Elend hinzuweisen, dem er sich ausgeliefert hat, als er den Machtbegriff in dieser Form seinen "nomadischen Untersuchungen" zugrunde gelegte. Dieses Elend ist, wie der Glanz, Resultat derselben Konsequenz, mit der er seinen Nominalismus durchzuhalten gewillt ist: Wo Allgemeinbegriffe wie Gesellschaft, Staat, Wahrheit, Natur etc. als Resultate von Machtverhältnissen begriffen sind, ist es nur konsequent, sich gegen jede Theorie zu wenden, die die herrschende Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit auf den Begriff bringen will. Der Hegelianismus etwa gilt Foucault als das Grundübel abendländischen Denkens – denn im hegelianischen Diskurs (und damit auch im marxistischen) hat die Macht sich besonders effektiv zu einer einheitlichen Strategie verketten können. Und die Konsequenz seines Nominalismus zwingt ihn, von seinen Analysen zu behaupten, daß ihnen kein einheitlicher, aufs Ganze zielender Charakter zuzusprechen ist. Wo jeder Allgemeinbegriff als das Resultat der Vereinheitlichung je besonderer Mächte zum Zwecke der Steigerung und Effektivierung von Macht ist, dort muß der, der gegen diese allgemeine Macht kämpft, auf jede Theorie, auf den allgemeinen Diskurs überhaupt verzichten. Folgerichtig gehört das Bedürfnis nach Theorie für Foucault noch zu dem System, "von dem man genug hat."

Foucault ist sich des Dilemmas, dem er sich mit seinem Machtbegriff aussetzt, durchaus bewußt – und mit einem Erfindungsreichtum, der seinesgleichen sucht (der nur noch von seinen Plagiatoren übertroffen werden dürfte), versucht er eine umfassende Mikrophysik der Macht vorzulegen, die sich beständig dagegen sträubt, als eine einheitliche, ganzheitliche Theorie zu erscheinen, als eine Theorie, der ein inhaltlicher Allgemeinbegriff, der ein reales Subjekt, etwa "die Macht", zugrunde liegt.

#### II. Macht und Körper

Das Dilemma Foucaults ist das Verhältnis von besonderen, lokalen Mächten

zu ihrer Einheit als allgemeiner Macht. Als Einheit ist Macht von ihm doppelt bestimmt: einmal bloß nominal, als Forschungshypothese, und einmal real, als geschichtlich gewordene Einheitlichkeit der Macht in der bürgerlichen Gesellschaft. Nun ist sich Foucault darüber klar, daß man Mächte nicht voneinander unterscheiden kann, wenn es außerhalb dieser Mächte nichts gibt, über das das spezifische einer Macht bestimmt werden kann. Jede Analyse muß auf mindestens einer Differenz, auf mindestens einer Verdopplung beruhen, sonst bewegt sie sich in Tautologien. Es muß etwas geben, was außerhalb der Mächte steht, etwas, das es überhaupt erst erlaubt, die eine Macht von einer anderen zu unterscheiden. Die Verdopplung, auf die Foucault sich beständig beruft, um Tautologien zu vermeiden, ist, daß er den Mächten Körper gegenüberstellt. Körperlichkeit steht bei ihm für all das, was nicht zur Ordnung der Macht gehört. Körperlichkeit ist dabei zwar immer als das Außen der Macht gedacht: Macht und Köper sind aber nicht als Gegensätze zu verstehen, Gegensätzlichkeit in der Form, daß "in den Körpern Freiheit stecke, in der Macht dagegen Zwang." Vor allem ist diese Verdopplung nicht als bloße Umformulierung der alten philosophischen Verdopplung in Subjekt (etwa: die Macht) und Objekt (hier: die Körper) gedacht. Die Spaltung der Welt in Subjektivität, die üblicherweise für Freiheit, Irrtum, Gefühl, Individualität oder anderes steht, und Objektivität, womit meist Wahrheit, Natur, Gesetzlichkeit, Gesellschaftlichkeit oder auch Zwang verbunden wird: all diese Verdopplungen und Gegensätze begreift Foucault als Ausdruck spezifischer Machtstrategien, als Verfestigungen, als Dispositive, die in einer je spezifischen Weise und an einem ganz spezifischen Ort eine Verbindung mit den ihnen äußerlichen Körpern eingegangen sind. Weder die Macht noch die Körper können unabhängig voneinander untersucht werden. Untersucht werden kann immer nur die Art und Weise, in der Körper und Macht eine spezifische Verbindung eingegangen sind.

Von dieser für seine Mikrophysik

grundlegenden Verdopplung der Welt in Mächte und Körper meint Foucault nicht weniger, als daß er auf diesem Wege das gesamte Denken der abendländischen Zivilisation vom Kopf auf die Füße stellen kann. Diese Grundlegung soll es ihm erlauben, eine politische Geschichte der Wahrheit zu schreiben, eine Geschichte, die für sich selbst ohne Wahrheitsbegriff auskommt, die auf Metaphysik und Transzendenz, die auf Ontologie verzichten kann, die also ohne Rückgriff auf absolute, nicht weiter erklärbare, für evident gehaltene Wahrheiten auskommt. Und die vor allem nicht darauf angewiesen sein will, gegenwärtigen und vergangenen Prozessen ein allgemeines Subjekt unterstellen zu müssen. Kein Gott, kein Gesetz, keine Natur, kein Souverän, keine Klasse und erst recht kein Mensch ist Subjekt der Geschichte. Und vor allem – dies ist der eigentliche Zweck seiner nominalistischen Konstruktion von Macht - auch die Macht selbst ist nicht das historische Subjekt. Die Geschichte wird nicht regiert – sie regiert sich selbst in einem ungeregelten, an sich chaotischen Prozeß ohne Anfang und Ziel, einem Prozeß, der sich allerdings für eine bestimmte Zeit wie in der heutigen zu einer einheitlichen Strategie verketten kann, ohne daß dieser Strategie aber ein Stratege als Subjekt unterstellt werden müßte. Souveränität etwa – die Abhängigkeit der Gesellschaft also von der Willkür eines allmächtigen Herrschers, war eine solche vorübergehende Verkettung von Macht im Mittelalter und im Absolutismus. Die bürgerliche Gesellschaft dagegen sei vom Fehlen dieser Souveränität gekennzeichnet - und dies zeige, daß Macht sich vereinheitlichen kann, ohne daß dieser Macht ein Subjekt unterstellt werden muß. Auf dieses Verständnis von Souveränität und Subjektivität wird näher einzugehen sein. So viel wird aber hier schon deutlich: Foucault beschreibt - auf einer hohen Ebene der Abstraktion – nichts anderes als die Wirkungsweise des automatischen Subjekts', ohne von ihm tatsächlich reden zu wollen. Anstelle dessen redet er von .Macht'.

Kommen wir zur Kategorie des Körpers zurück. Der Körper – und hierunter ist nicht etwa nur der menschliche Leib zu verstehen, auch die Gesellschaft bildet, unter Umständen, einen Körper - spielt bei Foucault dieselbe Rolle für die Macht, wie das Ding an sich bei Kant für die Vernunft. Er muß zwar als existierend vorausgesetzt werden, Aussagen über ihn können aber nur durch die Machtbeziehungen hindurch formuliert werden. Damit ist auch schon der wesentliche Unterschied von Körper und 'Ding an sich' benannt: Kant zieht aus der Unerkennbarkeit des Dinges an sich den Schluß, daß ihn dieses überhaupt nicht weiter zu interessieren habe. Er wendet sich der Vernunft zu und überantwortet die Rätselhaftigkeit dieses Dinges an sich den Theologen und anderen Okkultisten. Bei Foucault allerdings muß das Rätsel der Körperlichkeit: abstrakt als existierend vorausgesetzt werden zu müssen, konkret aber nur durch Machtbeziehungen hindurch erkannt und entdeckt werden zu können, zum wesentlichen Gegenstand seiner Analysen avancieren. Jeder von ihm entwickelten Kategorie: etwa Zeichen, Dispositiv, Natur, Vergegenständlichung, Diskurs, ja alle seine Begriffe, etwa die vom Sex, von der Seele, von Gesellschaft, Staat, Lust, Gefühl sind nur zu verstehen, wenn in ihnen die Verdopplung von Macht und Körper mitgedacht wird. Die Kategorien von Foucault bezeichnen also nie Gegenstände, wie man etwa, scheinbar problemlos, einen Tisch alltagssprachlich als einen Gegenstand begreift. Vielmehr liegt jeder Kategorie eine Relation zugrunde, eine Beziehung zwischen Macht und Körper oder, wie Foucault sich ausdrücken würde: Seine Begriffe bezeichnen einen Knoten in einem Netz, in dem beständig neue Knoten geknüpft und alte gelöst werden.

Einwände gegen Foucaults Konzeption können bis hier noch gar nicht formuliert werden. Kritisiert werden kann diese erst, wenn gezeigt worden ist, daß sein Konzept der Macht in der Realität nicht eingelöst werden kann – gegen bloß philosophisch bleibende Kritik hat Foucault sich immunisieren können. Dies, auch darauf wird noch einzugehen sein, weil sein Konzept genau die Kriterien erfüllt, die etwa Hannah Arendt für die Basis aller totalitären Ideologie ausgewiesen hat: es beruht auf einer allumfassenden, leicht verständlichen Logik, mit deren Hilfe jeder, der die Grundelemente einmal als geltend akzeptiert hat, sich mühelos die gesamte Welt erklären kann. Dies ist ein wesentlicher Grund dafür, daß Foucault ab Ende der siebziger Jahre in den Köpfen der Intellektuellen Marx ersetzen konnte. Hier sei noch darauf hingewiesen, wozu es führt, wenn der Diskurs über das Ding an sich nicht den Pfaffen überlassen bleibt - und auch dies begründet die Attraktivität der Theorie Foucaults.

Das von Foucault angereizte Interesse an den Körpern brachte bei seinen Schülern schon früh solch originelle Aufsätze hervor, wie die der Zeitschrift Tumult. Zitiert seien die Titel der Nr. 2, unter dem Generalthema: Körperherstellungen. Die Titel einiger Aufsätze lauten: Nacktheit als Kleidung; Schminke und Prothesen; über das Verdunsten des Einzelkörpers; Gesicht, Gefühl, Gehäut usw. Die Aufsätze selbst halten, was die Titel versprechen. Sie sind unterhaltsam – aber von Kämpfen, wie noch beim Meisterdenker Foucault, von wirklicher Politik ist in diesen poetisierenden, die blaue Blume suchenden Traktaten nicht mehr die Rede. Und neuerdings sind es etwa die Autoren um die Zeitschrift 17°C und um Günter Jacob, die immer schon die Moden, die Verpackung der Körper also und all den sonstigen kulturindustriellen Kram affirmiert haben, die nun die noch übrig gebliebenen Linken mit Foucault das Hirn vollstopfen wollen.

Die Wahl, und dies Resultat der Kritik sei an dieser Stelle vorweggenommen, zwischen Scheinradikalität und Sektierertum ist die Konsequenz für die, die sich mit Foucaults Denken identifizieren wollen. In einer Gesellschaft, die, wie auch immer, einzelnes und isoliertes zu einem Ganzen synthetisiert, ist ein konsequenter Nominalismus, d.h. einer, der die Existenz einer realen Synthesis der einzelnen Ereignisse leug-

#### Seite 11 DAS RÄTSEL DER MACHT

net, schlechterdings undurchführbar. Selbst der, der in einem vor Jahren in der Taz erschienenen Gedicht mit dem Titel: "Wider das leichtsinnige Anfertigen von Gedichten" forderte: "Zeigt eure Sprachlosigkeit. Entlaßt das Stammeln aus dem Käfig der alltäglichen Verdrängung...", auch der will noch verstanden werden -und er wird es. Auch das bloße Von-Sich-Geben völlig unzusammenhängender Lautverbindungen wird in einer synthetisierten Gesellschaft zum Moment dieser Gesellschaftlichkeit: Wird zum Realismus dort, wo Nominalismus beabsichtigt war.

Doch zurück zu der Verdopplung in Mächte und Körper und der für Foucaults Analysen entscheidenden Konsequenz aus ihr: Wo es allein um ein historisches, subjektloses Verhältnis der Mächte zu den ihrer "Objektivität entkleideten Körpern" geht, gibt es weder ein subjektives noch ein objektives Kriterium mehr, das irgend etwas als negativ, als schlecht, als böse, als häßlich oder sonstwie werten kann. Jede Negation kann, wie das Subjekt/ Objekt-Verhältnis selbst, wiederum nur als Ausdruck eines spezifischen Machtverhältnisses betrachtet werden - etwa als der Widerstand der einen lokalen Macht gegen eine andere. Für die Analyse der Macht heißt das, daß alle Kategorien des Negativen (vor allem der Begriff der Kritik – wie immer auch verstanden) am Problem der Macht vorbeigehen müssen. Wer wie Foucault konsequenter Nominalist sein will und diesem Nominalismus die Verdopplung von Macht und Körper zugrunde legt, der muß Positivist sein - muß einen Positivismus vertreten, der den empirischen Positivismus der Naturwissenschaften rigoros auf alle Phänomene und Ereignisse überträgt.

#### III. Foucault s Realanalyse

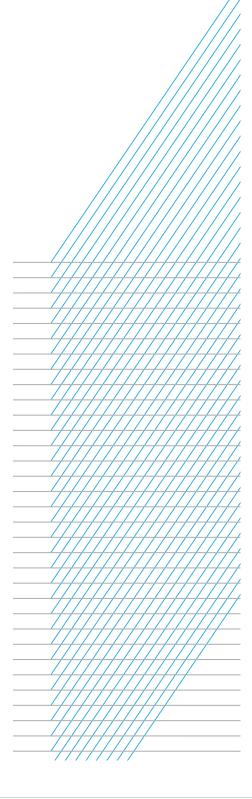
In der Darstellung der Realanalyse von Foucault ist zu zeigen, wie er sein Konzept am Gegenstand erprobt und ernst macht mit dem Diktum von Nietzsche, daß Wirklichkeit sich nur im Jenseits von Gut und Böse ereigne. Im folgenden sei, weitgehend in Foucaults eigenen Worten, seine "Theorie" der bürger-

lichen Gesellschaft zusammengefaßt: dabei wird deutlich werden, einerseits wie konsistent, also alles andere als "unzusammenhängend" und unsystematisch Foucault argumentiert und andererseits, wie exakt Foucault, nur in ganz anderen Worten, die Wirkungsweise des Kapitals beschreibt. Und hingewiesen sei noch auf einen anderen Aspekt: Foucault gilt der bürgerlichen Schicht, die im Kapitalismus die Rolle zu erfüllen hat, die kapitalistische Wirklichkeit mit den Idealen zu vermitteln, die das Kapital aus sich heraus freisetzt, also den Intellektuellen, als jemand, der streng empiristisch, also mit dem unmittelbaren Verweis auf die Fakten, argumentiert. Gerade die linke Fraktion des Berufsstandes der Vermittler ist ja bekanntlich strikt antiintellektualistisch, theoriefeindlich ausgerichtet: mit Foucault (und heute besonders Derrida) glaubt sie, jemanden gefunden zu haben, der 'die Differenzen' aus dem Korsett der allumfassenden Theorie befreit habe.

Jeder wirkliche Empirist kann da natürlich nur lachen: empirisch stimmt bei Foucault nur selten et- was. Beispielsweise ist das architektonische Modell, das Foucault zur Grundlage seiner Theorie dient, nie tatsächlich gebaut worden. Aber das soll hier nicht weiter interessieren: kritisierbar ist Foucault, wie jeder Empirist eben auch, in der den Ereignissen und den Differenzen zugrunde gelegten, vereinheitlichenden und verallgemeinernden Theorie. Und diese geht so: Die für die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft entscheidenden Mächte sind die Disziplinarmächte. Ihre Wirkungsweise erscheint als anonyme Strategie, die deshalb so erfolgreich sein konnte, weil die Disziplinarmächte mit einfachsten Instrumenten unerschöpfliche Gestaltungsmöglichkeiten entfalten können. Ihre Instrumente sind der Panoptismus und die Normierung. Mittels dieser Instrumente wird jeder Körper immer enger an die neuen Mächte angebunden, wobei den anderen Mächten immer mehr der Boden entzogen wird.

Die Verfahren der Disziplinarmächte arbeiten im wesentlichen nicht mit dem

Recht, sondern mit der Technik, nicht mit dem Gesetz, sondern mit der Normalisierung, nicht mit der Strafe, son-



#### Seite 12 DAS RÄTSEL DER MACHT

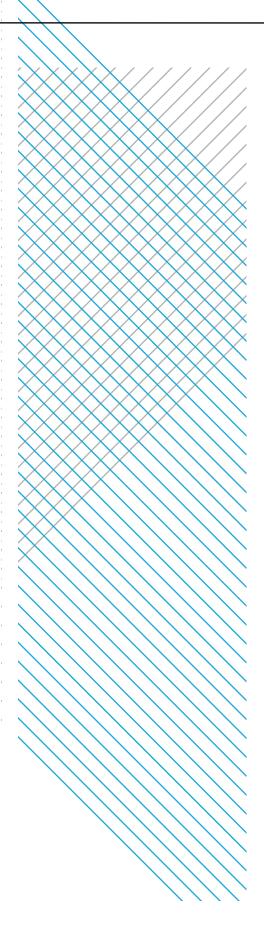
dern mit der Kontrolle und vollziehen sich auf einer Ebene und in Formen, die sowohl über die Ökonomie als auch über den Staat und seine Apparate hinausgehen. Die von den Disziplinen bewirkte konkrete Dressur aller nutzbaren Kräfte vollzieht sich somit hinter der großen Abstraktion des Tausches - und nicht in dieser. Und dem Gesellschaftsvertrag, als der idealen Grundlegung des Rechts und der politischen Macht, gibt das Zwangsverfahren der Disziplinierung von unten her seinen Inhalt. Die Aufklärung, welche die Freiheit entdeckt hat, hat auch die Disziplinen erfunden. Das juristische System staatlich garantierter Gleichheit und Freiheit der Individuen ist nicht das Resultat ökonomischer Prozesse, sondern ist das Ergebnis einer historischen Transformation der Machttechniken: ist Ergebnis der Disziplinarmächte, die die Machttechniken ablösten, die dem feudalen Souveränitätsprinzip entsprangen. Das Kennzeichen dieser Disziplinarmächte ist, daß es ihnen weniger um Ausbeutung als vielmehr um Synthese, weniger um Entwindung des Produkts als um Zwangsbindung an den Produktionsapparat geht. Ziel dieser Disziplinarmächte ist die Vermehrung der ihr eigenen Kräfte und die der Gesellschaft – und zwar so, daß die Gesellschaft nicht enteignet und deren Kräfte nicht gefesselt werden.

Der Panoptismus ist die Lösung des Problems, die Macht steigern zu können auch und gerade dort, wo sie sich selbst unsichtbar macht. Der feudale Souverän konnte seine Macht nur ausüben, indem er die Körper unmittelbar in seine Gewalt nahm. Er mußte den von ihm beherrschten Körpern die Zeichen seiner Überlegenheit aufbrennen und diese Überlegenheit immer wieder neu beweisen. Als unsichtbare Macht kann der Panoptismus auf die jähen, gewalttätigen und lückenhaften Verfahren feudal-souveräner Machttechniken verzichten und dringt dennoch bis in die elementarsten und feinsten Bestandteile der Gesellschaft ein.

Architektonisch, also gegenständlich wurde der Panoptismus im Gefängnis entwickelt und erprobt. Die Körper der

Gefangenen wurden auf einen einzigen Ort hin ausgerichtet, von dem aus jeder Gefangene gesehen werden konnte die Gefangenen selbst aber sahen den Aufseher nicht. Die Gefangenen wußten also nicht, wann, und ob sie überhaupt beobachtet wurden - sie wußten nur, daß sie an jedem Ort und zu jeder Zeit, der Möglichkeit nach, gesehen werden konnten. Dieses Zusammenspiel von Wissen und Nicht-Wissen ist die Grundlage, auf der die Gefangenen ihre Körper nach außen hin disziplinieren, um den Aufsehern sowenig wie möglich Gründe zum Eingreifen zu geben. Diese Disziplinierung ist aber andererseits wiederum die Grundlage dafür, daß der Aufseher sich mittels Beobachtung, Registrierung und Strukturierung ein Wissen von den Körpern der Gefangenen und deren Verhaltensweisen aneignen kann. Ein Wissen, daß ihm die Aufgabe der Überwachung immer mehr erleichtert. Das juristische System staatlich garantierter Gleichheit und Freiheit der Individuen ist nicht das Resultat ökonomischer Prozesse, sondern ist das Ergebnis einer historischen Transformation der Machttechniken: ist Ergebnis der Disziplinarmächte, die die Machttechniken ablösten, die dem feudalen Souveränitätsprinzip entsprangen. Das Kennzeichen dieser Disziplinarmächte ist, daß es ihnen weniger um Ausbeutung als vielmehr um Synthese, weniger um Entwindung des Produkts als um Zwangsbindung an den Produktionsapparat geht. Ziel dieser Disziplinarmächte ist die Vermehrung der ihr eigenen Kräfte und die der Gesellschaft – und zwar so, daß die Gesellschaft, nicht enteignet und deren Kräfte nicht gefesselt werden.

Der Panoptismus ist die Lösung des Problems, die Macht steigern zu können auch und gerade dort, wo sie sich selbst unsichtbar macht. Der feudale Souverän konnte seine Macht nur ausüben, indem er die Körper unmittelbar in seine Gewalt nahm. Er mußte den von ihm beherrschten Körpern die Zeichen seiner Überlegenheit aufbrennen und diese Überlegenheit immer wieder neu beweisen. Als unsichtbare Macht kann der Panoptismus auf die jähen,



#### Seite 13 DAS RÄTSEL DER MACHT

gewalttätigen und lückenhaften Verfahren feudal-souveräner Machttechniken verzichten und dringt dennoch bis in die elementarsten und feinsten Bestandteile der Gesellschaft ein. Architektonisch, also gegenständlich wurde der Panoptismus im Gefängnis entwickelt und erprobt. Die Körper der Gefangenen wurden auf einen einzigen Ort hin ausgerichtet, von dem aus jeder Gefangene gesehen werden konnte die Gefangenen selbst aber sahen den Aufseher nicht. Die Gefangenen wußten also nicht, wann, und ob sie überhaupt beobachtet wurden - sie wußten nur, daß sie an jedem Ort und zu jeder Zeit, der Möglichkeit nach, gesehen werden

Dieses Zusammenspiel von Wissen und Nicht-Wissen ist die Grundlage, auf der die Gefangenen ihre Körper nach außen hin disziplinieren, um den Aufsehern sowenig wie möglich Gründe zum Eingreifen zu geben. Diese Disziplinierung ist aber andererseits wiederum die Grundlage dafür, daß der Aufseher sich mittels Beobachtung, Registrierung und Strukturierung ein Wissen von den Körpern der Gefangenen und deren Verhaltensweisen aneignen kann. Ein Wissen, daß ihm die Aufgabe der Überwachung immer mehr erleichtert.

Der allgemeine, den Gesellschaftskörper unserer Tage abstrakt durchziehende Panoptismus ist das Ergebnis dieser vom Strafvollzug ausgehenden, sich dann in anderen Disziplinareinrichtungen wie dem Militär, der Schule, den Spitälern, den Irrenanstalten usw. verallgemeinernden, vielfältigen Beobachtungs- und Registrierungsmechanismen, die nichts anderes verfolgen als zu katalogisieren und zu strukturieren. Er gewinnt schließlich an Wirksamkeit und dringt immer tiefer in das Verhalten der Menschen ein. Auf jedem Machtvorsprung – bildlich gesprochen in jedem Aufseher – sammelt sich ein Wissen an und deckt an allen Oberflächen, an denen sich Macht entfaltet, neue Erkenntnisgegenstände auf. Ausgehend von vereinzelten, diskreten Verfahren verallgemeinern sich historisch die Techniken der Disziplinarmächte und erzeugen den Effekt einer einheitlichen Strategie.

Die Disziplinen, erprobt in den verschiedenen Modellen des Strafvollzuges, welche im

18. Jahrhundert entwickelt wurden, dringen in die innerfamiliären Beziehungen, in die Verwaltungsapparate und sonstigen Institutionen ein und ändern den Charakter dieser Apparate selbst: Diese haben von jetzt an weniger die Aufgabe, den Souverän zu repräsentieren, also zu verkörpern, sondern die, die Disziplinierungstechniken im Gesellschaftskörper zu verallgemeinern. Sind die Körper schließlich allseits diszipliniert, können die Mächte auf ihre körperliche Präsenz verzichten: die Aufseher, und in ihrem Gefolge die Souveränität selbst, können die Bühne verlassen.

Bei den armen Klassen zum Beispiel setzte man zur Disziplinierung folgende Verfahren ein: das Eintrichtern einer Grundgesetzlichkeit, die unverzichtbar war, sobald das System des Sraf- gesetzbuches an die Stelle der Gewohnheitsrechte trat; das Beibringen der Grundregeln des Eigentums und des Sparens; das Abrichten zum Arbeitsgehorsam, zur Seßhaftigkeit usw. Foucault bezeichnet schließlich alle in der Gesellschaft angelegten Disziplinareinrichtungen (dazu zählen

Wohltätigkeitsgesellschaften, Sittlichkeitsvereine, Unterstützungs- und Überwachungsinstitute, Arbeitersiedlungen und -Wohnungen) als das große Kerkernetz. Dieses Kerkernetz, oder genauer: die darauf basierende Machttechnik, verdrängt andere, unproduktivere Mächte und wird universell.

Nicht alle alten Machttechniken werden dabei verdrängt: die Disziplinarmacht tritt zu anderen, schon bestehenden hinzu, erzwingt aber neue Grenzziehungen: sie tritt hinzu zur Macht des Wortes und des Textes, zur Macht des Gesetzes, zur Macht der Tradition.

In den Disziplinen kommt schließlich die Macht der Norm zum Durchbruch. Dient der Panoptismus dazu, die Körper beobachten, registrieren und differenzieren zu können, so stellt die Norm die Ersetzung des Aufsehers dar, auf den hin die Körper differenziert werden.

Jede Normalisierungsmacht ist doppelt bestimmt: Einerseits zwingt sie zur Homogenität - was seinen umfassendsten Ausdruck im System der formellen Gleichheit findet, andererseits wirkt sie - in Verbindung mit dem Panoptismus – individualisierend, da von ihr aus Abstände gemessen, Besonderheiten fixiert und die Unterschiede nutzbringend aufeinander abgestimmt werden können. Und das Hauptziel aller Verfahren der Disziplinierung und Normalisierung ist die Individualisierung, die durch den Abbruch jeder Beziehung, die nicht von der Macht kontrolliert oder hierarchisch geordnet ist, hervorgerufen wird. Von einer einheitlichen, also von der Macht darf erst gesprochen werden, wenn sie als historisch gewordene Einheitlichkeit den gesamten Gesellschaftskörper durchzieht. Einzelne lokale Mächte, denen gemeinsam ist, daß sie die Körper disziplinieren, wo die anderen Mächte die Körper gewaltsam unterwerfen, haben sich nun zu einer gemeinsamen Finalität, zu einer einheitlich wirkenden, auf eine einheitliche Norm hin bezogenen Strategie verketten können. Und das Kennzeichen dieser Strategie ist, daß es sich in ihr um Machtmechanismen handelt, die nicht durch Abschöpfung oder Ausbeutung wirken, sondern durch Wertschöpfung. An die Stelle des Prinzips Gewalt und Beraubung setzen die Disziplinen Milde, Produktion und Profit.

Es stellt sich die Frage, wie in die Disziplinarmächte die Zielgerichtetheit, die Finalität also, hineinkommt, die es erst erlaubt, überhaupt von Strategie zu sprechen. In Interviews auf dieses Problem angesprochen, antwortet Foucault immer wieder ausweichend: Man wisse nicht, wer die Macht eigentlich hat, aber man wisse, wer sie nicht hat: Es gibt keine Person und keine

Klasse, von der die Macht ausginge. Beispielhaft führt er dazu aus, daß etwa das Gefängnis einen Effekt produziert, der im vorhinein absolut nicht vorgesehen war und der nichts zu schaffen hat mit der strategischen List irgendeines meta- oder transhistorischen Subjekts, das ihn geahnt oder

gewollt hätte. Die bürgerliche Klasse

#### Seite 14 DAS RÄTSEL DER MACHT

habe die Strategie der Disziplinierung auf jeden Fall nicht erfunden und der Arbeiterklasse aufgezwungen. Die Bourgeoisie habe zwar durch alle Arten von Mechanismen und Institutionen hindurch (etwa dem Parlamentarismus, die Informationsverarbeitung, die Verlage, die Handelsmes sen, die Universitäten usw.) groß angelegte Strategien erarbeiten können – ohne daß es indessen Not täte, ihnen ein Subjekt zu unterstellen.

Dagegen sei die massive Projektion von militärischen Methoden auf die industrielle Organisation ein Beispiel dafür, wie sich die neuen Mächte realisieren, ohne daß hier eine Klasse wie die Bourgeoisie als Subjekt dieses Prozesses unterstellt werden müsste.

Die Priorität bei Foucault ist klar: Im Verhältnis einzelner Mächte zueinander entwickelt sich eine Strategie, die dann von den Trägern des industriellen Produktionsprozesses nutzbar gemacht wurde. Damit konnte die Bourgeoisie ihre Macht steigern – ohne sie jedoch zu besitzen.

Und mehr noch: auch die Bourgeoisie wird von diesen Mächten diszipliniert, wenn auch, dies gesteht Foucault zu, in einer anderen Weise als das Proletariat.

#### IV. Der Wissensdiskurs

Die Form, in der jede Macht – ob als Disziplinarmacht oder als eine andere – es schafft, bis in die

winzigsten und individuellsten Verfahrensweisen vorzudringen ist der Diskurs. Auf den Diskurs

als Träger sind alle Mächte angewiesen. Die Diskurse sind die strategischen Elemente, über die die

Mächte als Mächte erst erkennbar werden

In den Diskursen der verschiedenen Disziplinarmächte wird, wie oben schon gesehen,

Wissen erhoben, erzeugt und formiert. Aus einer Kombination von Panoptismus und Normalisierung wird das Prüfungsverfahren entwickelt, das die Verallgemeinerung und vor allem die Objektivierung des in den Disziplinen erzeugten Wissens erst ermöglicht.

Erst durch das Überziehen des Ge-

sellschaftskörpers mit den verschiedensten Prüfungsverfahren wird ein abrufbereites, allgemeines und daher objektiviertes Wissen konstituiert. Mit den Prüfungen entstehen die Humanwissenschaften und mit ihnen tritt man in das Zeitalter der unbegrenzten Überprüfung und der zwingenden Objektivierung ein. Das oben schon angesprochene Kerkernetz bildet das Arsenal des Komplexes aus Macht und Wissen, der die Humanwissenschaften

geschichtlich ermöglicht hat. Der erkennbare Mensch (seine Seele, seine Individualität, sein Bewußtsein, sein Gewissen, sein Verhalten usw.) ist Effekt der von den Disziplinen ermöglichten analytischen Erfassung der Körper. Diesen neuen Wissenschaften vom Menschen ist gemeinsam, daß der Mensch nicht mehr als Gattungswesen betrachtet wird, sondern als Individuum. Die Aufzeichnungs- und Registrierungsverfahren, die Überprüfungsmechanismen, die Formierung der Disziplinaranlagen, die Herausbildung eines neuen Typs von Macht über die Körper, haben die Körper erst als Individuen in das Feld des Wissens eintreten lassen. In ienen ruhmlosen Archiven, in denen das moderne System der Zwänge gegen die Körper, die Gesten, die Verhaltensweisen erarbeitet worden ist. hat sich die Geburt der Wissenschaften von den Menschen zugetragen. Und. diese Bemerkung Foucaults, der ihre Evidenz nicht abzusprechen ist, am Rande: Die empirischen Verfahren, auf die sich diese Wissenschaften, wie auch die Naturwissenschaften stützen, sind in den Gerichtsverfahren der Inquisition erarbeitet und entwickelt worden.

Das Besondere dieser Erarbeitung von Wissen ist nun, daß die Wissenschaften vom Menschen beständig nach etwas Geheimen fragen, daß sie immer etwas entdecken wollen, was hinter den besonderen, empirischen Erscheinungen steckt. Foucault geht nun davon aus, daß es das, wonach diese Wissenschaften fragen: das Geheime, das Wahre, das Wesen hinter den Erscheinungen gar nicht gibt. Vielmehr seien es die Fragen der Wissenschaft selbst, die das produzieren, was diese dann auch fin-

den.

Individualität etwa ist demnach das Ergebnis der Fragen der Wissenschaft nach Individualität, ist also nichts, was den Körpern von Natur aus eigen ist. Ähnlich verhält es sich mit der Seele: sie entsteht als inneres Gegenstück zu der den Körpern von außen aufgezwungenen Disziplin: Hier wird sie produziert, um dann von den Psychologen für die Macht genutzt werden zu können. Als Modellfall für dieses zirkuläre Wechselspiel der Produktion und späteren Entschleierung von Geheimnissen gilt Foucault die Freudsche Verdrängungshypothese, gegen die er seine Anti-Repressionshypothese entwickelt: Indem die Psychoanalyse beständig nach dem Unbewußten fragt, indem sie ständig über das Unbewußte redet, erzeugt sie es erst. Sie entdeckt im Unbewußten nicht das wahre Sein des Subjektes, ebensowenig wie die Humanwissenschaften Individualität

als die Wahrheit der Körper entdeckt haben. Der hinter jedem Wissenwollen steckende Wille zur Wahrheit, der in der Psychoanalyse einen seiner historischen Höhepunkte feiert, ist ein Resultat der abendländischen Kultur – und damit der Macht.

Die Ordnung der Wahrheit ist für die Struktur und das Funktionieren der heutigen Gesellschaft fundamental. Die Macht produziert Wahrheitswirkungen und diese ihrerseits reproduzieren die Macht. Indem das Wissenwollen der Menschheit auf Wahrheit zielt, befreit es sich nicht aus den Technologien der Macht. Die Objektivität der Erkenntnis ist nicht der Ort der völligen Freiheit von Macht – sie ist ihr Zentrum.

Die gegenwärtige Ordnung der Wahrheit hat ihre Geschichte: Entstanden ist die Einteilung der Diskurse in wahre und falsche mit der Vertreibung der Sophisten bei den alten Griechen.

Diese Teilung in wahr und falsch war neu, denn der wahre Diskurs ist von nun an nicht mehr der kostbare und begehrenswerte Diskurs, der an die Ausübung der Macht gebunden ist. Seit den Griechen wird im Abendland das Objektive gesucht, wird das gesucht, was jenseits des Begehrens und Wollens

#### Seite 15 DAS RÄTSEL DER MACHT

vermutet wird.

In der Marterung der Körper als Strafpraxis vorbürgerlicher Gesellschaften ist die Verbindung von Macht und Wahrheit, ähnlich wie im philosophischen Diskurs bei den altgriechischen Sophisten, noch unmittelbar: Durch die Marterung vollzieht sich die Machtausübung über die Körper und das durch die Marterung hervorgerufene Geständnis ist der Wahrheitsbeweis.

Mit der Entkörperlichung der Macht gewinnt – auch wenn die Marterung als Folter in der Strafpraxis nicht gänzlich verschwindet – das Geständnis bei der Suche nach Wahrheit immer mehr an Bedeutung.

Dies sowohl in der modernen Strafpraxis, in der sich der Angeklagte mit dem Geständnis für die Wahrheit der Untersuchung verbürgt als auch in der Psychoanalyse, in der sich das Geständnis der Wahrheit in das Herz all der Verfahren eingeschrieben hat, durch die die Macht die Individualisierung betreibt.

Besonders in seinem letzten Projekt, unter der Überschrift "Sexualität und Wahrheit ging es Foucault darum, eine politische Geschichte der Wahrheit zuschreiben. Mit ihr wollte er die traditionellen Linien der Philosophie umkehren. Dieser traditionellen Philosophie schreibt Foucault folgende Erkenntnisse zu: Das Geständnis befreit, die Macht zwingt zum Schweigen, die

Wahrheit gehört nicht zur Ordnung der Macht, sondern steht in einem ursprünglichen Verhältnis zur Freiheit. Die politische Geschichte der Wahrheit dagegen hätte zu zeigen, daß die Wahrheit weder von Natur aus frei noch der Irrtum unfrei ist. Daß dies so ist, werde beim Geständnis am deutlichsten: denn in der Forderung nach einem Geständnis des Wahren, sei es bei der Ermittlung von Straftaten, bei der Ermittlung von Pathologien in der Medizin oder bei der Preisgabe des Unbewußten in der Psychoanalyse ist der Zusammenhang der Macht mit der Wahrheit noch deutlich erkennbar.

#### V. Das Gespenst der Macht

Wahrheit wird von Foucault in ein "Dispositiv der Macht" verwandelt. Was in

der traditionellen Philosophie am Anfang steht: die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis von Wahrheit, steht bei Foucault am Ende: denn das, was wir heute unter Wahrheit verstehen, soll das umfassendste Resultat der geschichtlichen Techniken der Macht sein. Sexualität etwa ist kein Naturvermögen, ist keine von der Wissenschaft entdeckte ewig-gültige Wahrheit des Mensch-Seins, Sexualität entsteht vielmehr als ein geheimes Wissen im strategischen und politischen Zusammenspiel von Körper, Lust, Sex und Macht. Das gemeinsame aller von Mächten erzeugten Wahrheitswirkungen ist nun, daß in diesen Wahrheiten Mächte am Werk sind, die wirken können, ohne daß ein Aufseher, ein Mächtiger, ein Souverän körperlich erscheint. Denn, und das ist das allgemeine Ergebnis der

Analysen Foucaults: Je unsichtbarer, und, hinzuzufügen wäre, je einheitlicher eine Macht auftritt, um so effektiver ist sie

Wahrheit, und hier liegt nun der entscheidende Fehler seiner Mikrophysik, ist aber nicht unabhängig von der Form zu denken, die eine jede Wahrheit annehmen muß, will sie allgemein als solche anerkannt werden. Eine Technologie der Macht etwa, für die zwei plus zwei fünf ist, wird jeden Einfluß, und damit jede Fähigkeit, Körper ihrem Willen gefügig zu machen, sofort verlieren.

Von dieser Formbestimmtheit einer ieden Wahrheit kann man nicht abstrahieren, wenn man die Wahrheitswirkungen der Macht analysieren will. Wahrheit ist, zuerst einmal, nichts anderes als die allgemeine Anerkennung der Geltung reiner Formen. Wenn Foucault Macht in der Wahrheit entdeckt, dann entdeckt er einen bestimmten Inhalt in einer reinen Form. Der Archäologe, der Positivist und Empiriker, dem nur das etwas gilt, was auch erscheint, dieser Anti-Metaphysiker Foucault - in der Wahrheit sieht er ein Gespenst: das Gespenst der Macht. In einer reinen Form einen Inhalt suchen, ist so okkult wie die Absicht, ein Geldstück mit den raffiniertesten Verfahren chemisch zu analysieren, um darin am Ende das gesellschaftliche Verhältnis zu finden, das

das Geld aber seinem Wesen nach ist. Die Entstehung und die Geltung reiner Formbestimmungen – etwa der Mathematik - ist als ein gesellschaftsbedinater Prozeß nur zu verstehen, wenn man diese Formen als das ansieht, was sie sind: Formen, in denen Machtbeziehungen – also Gesellschaftlichkeit im weitesten Sinn – nicht nur suspendiert scheinen, sondern auch suspendiert sind. Erst über die Rekonstruktion der gesellschaftlichen Reproduktion, erst also, wenn man einen Begriff von Totalität hat, ist die Bedeutung zu erkennen, die die beständige .berbrückung des Gegensatzes von Form und Inhalt für den Zusammenhalt der bürgerlichen Gesellschaft hat. Machtverhältnisse sind immer Resultate – da hat Foucault völlig recht. Und auch Wahrheitswirkungen mögen Resultate sein. Die Frage ist nur: Resultat von was?

Trotz all seiner Beteuerungen, daß Macht nur lokal existiere, kommt Foucault im Resultat nicht darum herum, ganz allgemein zu behaupten, daß Macht von Macht erzeugt wird. In einer jeden Form, und sei es nur in der sprachlich-nominalen Identität von Macht und Mächten fallen Anfang und Ende, Ausgangspunkt und Resultat, Teil und Ganzes, Besonderes und Allgemeines zusammen. Von dieser Vertracktheit seines Gegenstandes muß Foucault beständig abstrahieren und wird diesem Gegenstand somit nicht gerecht. Zu sagen, Macht erzeugt Wahrheit und Wahrheit Macht ist dasselbe, wie zu sagen, Geld erzeugt Geld. Durch die Gleichsetzung von Wahrheit und Macht muß Foucault die Macht zum automatischen Subjekt der Geschichte machen: zur Wahrheit, die Wahrheit produziert. Die moderne bürgerliche Gesellschaft mag als ein derart tautologisches Gebilde erscheinen - mit Foucaults Machtbegriff ist sie als eine solche Erscheinung aber nicht erklärt.

Eine solche Erklärung wäre nur möglich, wenn gezeigt werden kann, wie aus der allgemeinen Anerkennung reiner Formbestimmungen sich in de; bürgerlichen Gesellschaft Gewaltverhältnisse reproduzieren. Dies erfordert, neben einem Begriff von Totalität, auch einen

#### Seite 16 DAS RÄTSEL DER MACHT

Begriff von negativer Vergesellschaftung und von Verkehrung. Und dann erweist sich der Machtbegriff Foucaults als Fetischisierung des Kapitals.

Bevor dies ausgeführt wird, noch ein weiterer Beleg dafür, daß es Foucault nicht gelingt, in seiner Realanalyse das Rätsel der Macht zu lösen. Bei der "Strategie ohne Strategen" wurde es schon erwähnt: Foucault läßt die Frage unbeantwortet, wie in die Mächte Zielbestimmungen hineinkommen.

Wenn diese Mächte körperlos, willenlos, also subjektlos sind, woher ihr Bestreben – das ihnen allen ja gemeinsam ist - sich zu steigern, effektiver und unsichtbarer zu werden? Es mag ja noch angehen, daß ihre Verkettung zu eine einheitlichen Strategie dem Zufall geschuldet ist - oder einem chaotischen Wechselspiel von Zufällen und Notwendigkeiten. Das Bestreben jeder einzelnen Macht aber, nicht ineffektiv, sondern effektiv, nicht mehr, sondern weniger Widerstandspunkte zu produzieren, dieses Bestreben muß Foucault als Einheit, als allgemeine Wahrheit jeder einzelnen Macht voraussetzen: Damit aber bricht seine Behauptung, das Allgemeine immer nur als Resultat der Verkettung je besonderer Ereignisse analysieren zu wollen, in sich zusammen. Das, was allen Mächten gemeinsam ist: das Bestreben, ihre Kräfte zu vermehren, also ein sehr menschliches, anthropologisches Bedürfnis eigentlich, bestimmt die Wirkungsrichtung der Macht: wie bei jeder traditionellen Philosophie ist das Allgemeine hier Subjekt, das Besondere nur Aus- druck dieser Subjektivität. Und in diesem Punkt: der Zielgerichtetheit der Mächte, wären die Analysen Foucaults etwas, was sie am wenigsten sein wollen: Anthropologie.

Foucault sei unumwunden zugestanden, daß er mit seinem Positivismus wesentliche Phänomene der bürgerlichen Gesellschaft besser beschreibt als viele seiner Wissenschaftskollegen. Wenn es allerdings nur um den Wert einer positivistischen Beschreibung dessen geht, was im modernen Kapitalismus aktuell geschieht, dann gibt es zumindest einen Autoren, der noch

informativer, wenn auch dafür weniger unterhaltsam argumentiert: Niklas Luhmann.

#### VI. Nominal-versus Realabstraktion

Nach all dem, was Foucault an konkreten Untersuchungen vorgelegt hat, wäre zuerst einmal zu fragen, mit welchem Recht Foucault sich gegen totalisierende Universalien und gegen systematische Theorien so vehement gewehrt hat. Zugegeben sei, daß Foucault, wie Luhmann, ohne Naturgesetzlichkeit, ohne Geschichtsteleologie auskommt, daß er der Geschichte eine allumfassende Kausalität nicht unterstellt. Fortschrittsmythen haben bei ihm keinen Platz. Wenn man außer acht läßt, daß auch die Aussage, alles Sein ist Werden, ontologisch ist, so kommt Foucault sogar ohne ahistorische Prämissen aus. Aber sein Konzept der Macht dürfte. was Einheitlichkeit, Universalität und innere Konsistenz anbelangt, sowohl methodologisch als auch in der inhaltlichen Ausgestaltung, als auch in der sich daran anschließenden politischen Programmatik den Weltgeist hegelianischer Prägung in jeder Interpretation weit in den Schatten stellen.

Zu streiten wäre nicht darüber, daß das. was Foucault an Ereignissen und Strategien in den Archiven aufgestöbert hat, einem Marxismus, dem der Machtanspruch im allgemeinen Wahrheits-und Obiektivitätsbegriff kein Problem ist. an Erkenntniswert überlegen ist. Und vor allem eines sei an Foucaults Analysen hervorgehoben. Dem Utopismus vermag Foucault in der Nachfolge von Nietzsche sehr anschaulich vorzuführen, daß hinter diesem Utopismus dieselbe Macht steht, die das Kapital so mächtig macht. Wer, egal in welcher Spielart, programmatisch von der bürgerlichen Gesellschaft verlangt, sie solle die Subsumtion besonderer Interessen und Bedürfnisse unter eine allgemeine Macht, ob diese nun Leben, Natur, Glück, Liebe, Arbeit, Wahrheit oder sonstwie genannt wird, weiter treiben als sie es bisher schon treibt, der betreibt genau das Geschäft des Kapitals.

Dieser Vorzug der Konzeption bei Foucault wird aber sofort wieder von

denen verspielt, die sich in seiner Nachfolge poetisierend auf die Körperlichkeit als angeblich etwas Ursprünglichem stützen. Der depolitisierende Effekt dieser Poetisierung dürfte dem der Utopisten in nichts nachstehen. Das Richtige bei Foucault ist nur zu retten, wenn man die positivistische Konstruktion der Macht durchbricht.

Es sei kurz angedeutet, wie dies ge-

schehen kann: Was Foucault die singu-

lären, lokalen Mächte nennt, das läßt sich mit Marx sehr viel genauer - und von allen Mystizismen entkleidet als die Verausgabung konkreter Arbeit im Produktionsprozeß beschreiben. Diese konkrete Arbeit wird bekanntlich unter kapitalistischen Produktionsbedingungen in ihr Gegenteil verkehrt: sie wird zu abstrakter Form, sie verwandelt sich in Wert. Dieser im Produktionsprozeß erzeugte Wert wird auf dem Markt realisiert – erscheint dort als gerechter Preis und, okkult, als Geld, als sinnlichübersinnliche Form. Was Foucault mit der Universalisierung der Disziplinar- und Normalisierungsmächte beschreibt, wäre hingegen nichts anderes als die Verallgemeinerung der Form des Werts: die Wertform ist es. die das Denken und Verhalten der Individuen kolonialisiert. Und zwar hinter und in den Disziplinierungen. Ihres metaphysischen Charakters als subjektlose Mächte entledigt, kann dann all das, was Foucault mit den Kategorien von Disziplinierung, Panoptismus, Normalisierung und Prüfung faßt, weitgehend akzeptiert werden. Mit der einen Einschränkung, einer wichtigen, die am Anfangsbeispiel von den Äpfeln und den Birnen verdeutlichen sei: Die Disziplinen, von denen Foucault spricht, verlangen von den Körpern nicht nur, daß diese den Allgemeinbegriff Obst als das Gemeinsame in Apfel und Birne akzeptieren. Wenn bei Foucault von der Ausrichtung der Körper auf eine einheitliche, allgemeingültige Norm die Rede ist, dann bekommt er nur diesen Aspekt der Normierung in den Blick. So richtig

dieser Aspekt der Disziplinierung auch

gesehen wird: was die Disziplinierung

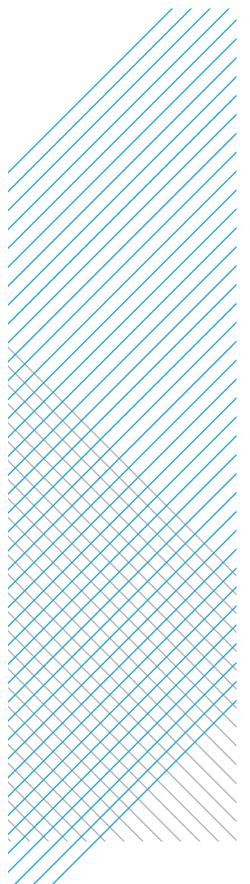
aber schließlich erreicht, ist, daß die

Individuen den Widersinn akzeptieren.

#### Seite 17 DAS RÄTSEL DER MACHT

daß zwei Äpfel genauso viel wert sind wie fünf Birnen. Und wichtiger, aber um so schlimmer, daß acht Stunden private Abtretung von Lebendigkeit an einen Kapitalisten dasselbe wert ist wie das, was in vier Stunden gesellschaftlicher Tätigkeit produziert werden kann. Erst die Verallgemeinerung dieser Realabstraktion - auf dem Gebrauchtwagenmarkt ebenso, wie auf dem Arbeitsmarkt – bringt das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinen auf den Begriff. Weil Foucault, wie jede Wissenschaft, nur Nominalabstraktionen kennt - wie die vom Obst, oder die von der Macht -, muß ihm der für die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft entscheidende Schritt entgehen: Daß nämlich vom Kapitalismus erst gesprochen werden kann, wenn die Realabstraktion des Tausches auch die Produktion erfaßt hat. Erst wo die Arbeitskraft selbst zur Ware geworden ist, sie selbst wertförmig ist und auch so denkt, erst von diesem Zeitpunkt an können sich die Disziplinierungen gesellschaftlich verallgemeinern, erst jetzt kann das Kapital zu einer sich aus sich selbst heraus reproduzierende Macht werden. In der Verkehrung lebendiger Arbeit zu abstrakter Form im Produktionsprozeß liegt die Grundlage, liegt das Subjekt all der Mächte verborgen, von denen Foucault als angeblich subjektlosen spricht.

Im gleichen Maße, in dem Individuen die Geltung der Wertform akzeptieren und als allgemeingültige Denkform für alle Bereiche ihres Lebens verinnerlichen, setzen sich in der Folge die von Foucault beschriebenen disziplinierenden Mächte durch. Die einheitliche Macht des Kapitals, dessen Universalisierung, Anonymisierung, sowie das Wirken des Kapitals als automatisches Subjekt – in dem Macht Macht wie Geld Geld erzeugt – ist somit das Resultat eines historischen Prozesses, der dem Kapital selbst durchaus äußerlich ist. Das Kapital als Macht, Ausbeutung also, ist geschichtliches Resultat eines sozialen Verhältnisses, das vom Äguivalententausch beherrscht wird, einem Tausch, in dem selbst weder ein Gramm Naturstoff, noch irgendein



Moment von Ausbeutung, Herrschaft oder Macht enthalten ist, der eben reine Form ist. Erscheinung ist, in der ihr Wesen, auf Ausbeutung zu beruhen, nicht erscheint und dennoch nur in eins mit ihm existieren kann. Wer in der Nachfolge Foucaults bestreitet, dieses Wesen existiere nicht, weil es nicht erscheine, ist gezwungen, jedes Ereignis als Ausdruck von Macht zu begreifen: daß die Macht nicht das Wesen der Sache sei, sondern im Ereignis unmittelbar erscheine, ist eine Schutzbehauptung, deren Unwahrheit und Widersinn offen zutage liegt: das Geld hat eventuell 'Macht' - ist aber an sich vollkommen machtlos, sondern Ausdruck reiner Form und nichts anderes. Er wird zum Ideologen, zum Vermittler, dem das Denken, das nur in der Differenz von Erscheinung und Wesen existieren kann, den Kampf angesagt hat.

#### VII. Positivismus und Politik

Wenn man davon ausgeht, daß der kapitalistische Produktionsprozeß die Lebendigkeit der Individuen in das leblose Funktionieren einer abstrakten Form von Vergesellschaftung verkehrt, wenn erkannt wird, daß dieses Subjekt der Produktion zugleich deren Objekt ist, dann erweisen sich die positivistischen Konsequenzen, die Foucault aus seinem Machtkonzept ziehen muß, eindeutig als falsch.

Überall da, wo Foucault Mächte und Körper zu einer bruchlosen Einheit zusammenzieht

– und dies ist bei ihm in jeder Kategorie der Fall – muß eigentlich immer schon von einer realen

Vorkehrung der Subjekt-Objekt-Verdopplung ausgegangen werden. Der alte philosophische Subjekt-Objekt-Dualismus behält damit seine Gültigkeit und mit ihr alle Kategorien des Negativen die Foucault abzulehnen gezwungen ist. Die Verdopplung in Mächte und Körper erweist sich als x-beliebige Hypothese, vergleichbar der vom grünen Käse als dem Urbaustein der Materie. Die Begriffe Repression, Ausbeutung und vor allem der Begriff der Kritik behalten nicht nur ihre Berechtigung, sie werden notwendige Bausteine in

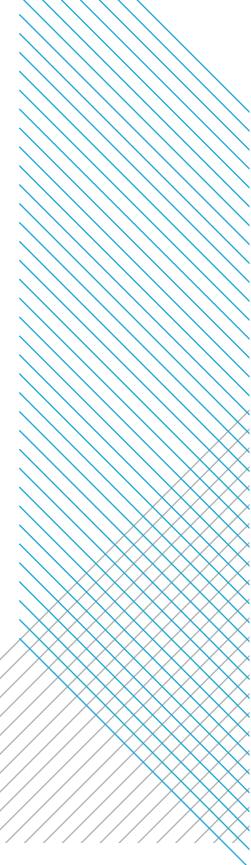
#### Seite 18 DAS RÄTSEL DER MACHT

der Analyse. Und dann wird auch der in seiner Schlichtheit zu einer Reihe von Abstrusitäten führende Charakter einer politischen Programmatik deutlich, die sich aus dem Positivismus beziehungsweise Nominalismuskonzept notwendig ergeben. Wer, wie Foucault, Macht als beständigen Kampf einzelner Mächte gegeneinander definiert, hat es sehr einfach, wenn es darum geht, zu bestimmen, was Widerstand ist: Wo Macht ist, dort ist dann eben auch Widerstand. Und weil jeder Knoten im umfassenden Netz der einheitlichen Macht für den Zusammenhalt des ganzen Netzes gleich bedeutsam ist, reicht es aus, einen einzigen Knoten aufzulösen, um das Ganze in die Luft zu sprengen – auf diese einfache Formel gerinnt die politische Programmatik bei Foucault. Er kann aus seinem Machtkonzept keine weiteren Kriterien zur Differenzierung der Politik entwickeln. Nimmt man diese Formel, so hat der Nazi, der seinen Offizier aus welchen Gründen auch immer um die Ecke gebracht hat, durchaus Widerstand geleistet.

Bei aller Anerkennung für die Konsequenz, mit der Foucault seinen Nominalismus durchzieht: in einem politisch fatalen Punkt seines Denkens scheut Foucault davor zurück, eine klare Sprache zu finden. Diese Konseguenz hat Foucaults Vordenker, also Nietzsche, gezogen - was im übrigen beweisen könnte, daß das Aufstöbern unbekannt gebliebener Diskurse durchaus interessantes Material an die Oberfläche bringen kann, daß es aber die berühmten Diskurse solcher Leute wie Nietzsche, Hegel, Kant und Marx vorbehalten geblieben ist, die entscheidenden Punkte all dieser Diskurse auch zu benennen. In einer Hymne auf Nietzsche spricht Foucault davon, daß die Regeln der Logik der Machtbeziehungen in sich blind, gewalttätig und ohne Zwecksetzung sind. Sie könnten diesem oder jenem unterworfen werden. Das große Spiel der Geschichte gehöre dem, der in den komplexen Mechanismus eindringt und ihn so umfunktioniert, daß die Herrscher von ihren eigenen Regeln beherrscht werden.

Foucault verschweigt, daß Nietzsche

eindeutig sagt, wer es ist, der sich dieser blind wirkenden Regeln bemächtigt: der Übermensch - und das ist, politisch gesprochen, der Souverän, der, aus Foucaults Konzept der Macht heraus nicht erkennbar, hinter und in den Anonymisierungen und Verallgemeinerungen der Macht sein Unwesen effektiviert und geduldig darauf wartet, wie der Phoenix aus der Asche die bürgerliche Gesellschaft auf ihren Begriff bringen zu können. Ich möchte behaupten, daß Foucault über diese Problematik genau Bescheid wußte, daß es aber seine Konzeption nicht zuließ, über den Souverän der bürgerlichen Gesellschaft sich anders als hinter der hohlen Hand zu äußern. Der Positivismus von Foucault kann von Krise, Notstand, Ausnahmestaat. Souveränität oder Führer nicht reden, wenn diesen Begriffen keine real-existierende Person, kein Ereignis, kein Körper, kein aktueller Diskurs zugeordnet werden kann. Dem Positivisten, der keinerlei Gesetzlichkeit mehr kennen mag, ist etwa die Aussage, daß der Kapitalismus seine Schuldenkrise nur über die Zerstörung von Kapital – was gleichzeitig den Tod vieler Menschen zur Folge hat - wird lösen können, nur dann keine metaphysische, wenn dem in ihr beschriebenen Ereignis ein empirisch-aktueller Vorgang zugeordnet werden kann. Wenn Foucault von Faschismus spricht, muß er diesen Begriff synonym mit dem des ganzheitlichen, totalisierenden Diskurses gebrauchen, muß er das Problem des Faschismus zumindest solange lediglich als ein Problem des Denkens und Fühlens begreifen, bis der wirkliche Faschismus sich real nicht durchgesetzt



#### Seite 19 DAS RÄTSEL DER MACHT

hat. Den Positivisten à la Foucault ist es unmöglich, Faschismus, Souveränität oder Krise als Realität zu verstehen, die die bürgerliche Gesellschaft auch dann noch kennzeichnet, wenn ihr aktuell-empirisch nichts entspricht. Ohne die Unterschiede verwischen zu wollen: daß demokratische Republik und Faschismus, Volkssouveränität und Führertum zwei Seiten ein- und derselben politischen Vergesellschaftung durch das Kapital sind – dies zu erkennen, muß jedem Anti-Dialektiker unmöglich bleiben.

Nicht nur im Verständnis des Souveräns rächt sich die positivistische Konzeption Foucaults. Ganz gegen seine Absicht, keine universalistische Theorie vorzulegen, hat sein Universalismus zu allen Teilbereichen der Wissenschaft etwas zu sagen: Staat/Ökonomie/Politik/ Ethik/Ästhetik/Wissenschaft/Philosophie und vieles andere mehr. Foucaults Universalismus ist aber ein schlechter, weil er den empirischen Ereignissen nur eine einzige Ebene der Abstraktion zugrunde legen kann: eben die der positiven, produzierenden, wertschöpfenden Macht. Deswegen müssen seine Untersuchungen, trotz der Fülle des in ihnen verarbeiteten Materials, viel zu sehr pauschalieren, bekommen sie die wirklichen Differenzierungen der bürgerlichen Wirklichkeit, die auf sehr verschiedenen, in sich vielfach abgestuften Abstraktionsebenen funktioniert, nicht in den Griff. Deshalb wird schließlich von Foucault die Katastrophe, auf die die bürgerliche Gesellschaft nicht erst zusteuert, sondern die sie schon längst ist, zum politischen Programm erhoben. Der, der Gesellschaftlichkeit und Individualität als die Gegner seines politischen Kampfes ausmacht, der muß den Tod als Erlösung betrachten. Nehmen wir mal an, die von Foucault geforderte Entindividualisierung gelingt, wer soll dann noch irgend etwas besonderes, konkretes oder singuläres gegen die Ausbeutung durch eine verallgemeinernde Macht zur Geltung bringen? Die Verwirklichung des an sich richtigen Ziels, das Besondere von seiner Beherrschung durch das Allgemeine zu befreien, verbaut sich Foucault mit

seiner Forderung nach Entindividualisierung.

Das politische Programm Foucaults für sich genommen, mag es auch noch so nichtssagend sein, ist allerdings kein Einwand gegen die diesem Programm zugrundeliegende Theorie.

Eine Theorie ist nicht deshalb verkehrt, weil sie der Praxis keine Auswege aus irgendeiner Misere weisen kann. Jeder Positivismus, Moralismus, Utopismus und Idealismus steht vor dem Dilemma. Auswege konstruieren zu müssen, die sich auf eine Analyse der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr stützen können. An jede Theorie wäre, bevor man sich über Praxis unterhalten kann, die Frage zu stellen, ob sie die reale Mystifikation des Kapitals als einem sich selbst setzenden Subjekt kenntlich machen kann. Weil Foucault sich mit dem Machtbegriff den Weg hierzu verbaut, ist sein Konzept gescheitert – und damit erweist sich seine politische Programmatik als Irreführung, die, zumindest stellenweise, auch noch gefährlich ist.



"Wo Ich war, soll Es werden." Ausstellung der Universität für angewandte Kunst in Wien, April 2010

Der Ausdruck "deutsche Ideologie" hat eine recht junge Karriere hinter sich. Zwar verwendeten ihn bereits Marx und Engels in ihrer berühmten Auseinandersetzung mit den wichtigsten Vertretern des Linkshegelianismus in den Jahren 1845-47, aber da es sich dabei um eine bis 1936 (der Teil zu Feuerbach erschien erstmals1926) unpublizierte Selbstverständigungsschrift handelte, welche die Autoren der "nagenden Kritik der Mäuse" (Marx 1951: 15) überlassen wollten, sollte es über ein Jahrhundert dauern, bis der Begriff von Adorno in dessen Heidegger-Kritik Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (1997a) wieder aufgegriffen wurde. In den letzten Jahren ist insbesondere von sogenannten antideutschen Autoren von "deutscher Ideologie" gesprochen worden, um sich von einer mentalistischen oder gar biologistischen Kritik dessen, was deutsch ist, abzugrenzen.1 Aus dieser dezidiert ideologiekritischen Perspektive betrachtet, erhält der Begriff "deutsch" einen neuen Skopus. Er bezeichnet nicht mehr notwendig die Theorien von Denkern, die in Deutschland leben und wirken, sondern einen bestimmten Ideologietypus, dessen Herkunft zwar in der deutschen Philosophie- und Geistesgeschichte zu verorten ist, der aber als gleichermaßen fetischistisch wie selbstbewußt vollzogene Reproduktion der globalen Selbstverwertung des Werts, die mit permanenter Verelendung, Zerstörung und Vernichtung in eins fällt, gleichwohl verallgemeinerbar ist. Deutschland ist demnach der Ausgangspunkt jener unheilvollen Bewegung der Gegenaufklärung, die im Linkshegelianismus eines Bruno Bauer und Max Stirner ihren Anfang nahm, in Nietzsches "Wille zur Macht" und Heideggers "Sein zum Tode" ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte und heute in Form des radikalen Islam und seiner postmodernen und poststrukturalistischen Apologeten im Westen seinen zeitgemäßen Ausdruck findet.

Was zunächst wie eine theoretische

Konstruktion klingt, erweist sich bei näherer Betrachtung als kritische Reflexion der barbarischen Tendenz der kapitalistischen Vergesellschaftung. Auszugehen ist dabei von Marx' Replik auf Stirner (und Bauer und Feuerbach), fortzuschreiten über Adornos Heidegger-Kritik bis hin zur Bestimmung dessen, was heute als "deutsch" gelten muss. Es handelt sich nicht darum, willkürlich einen Zusammenhang herzustellen, der in Wahrheit gar nicht existiert, sondern darum, des fundamentalen Irrationalismus', der die kapitalistische Gesellschaft von Anbeainn durchzieht, inne zu werden. Ideologiekritik darf dabei nicht der Gefahr erliegen, in gleichsam strukturalistischer Manier ein ewig gleiches Wesen zu unterstellen, sondern muss das Objekt der Kritik als sich durch Metamorphosen bewegendes, nur durch Verwandlung und Vermittlung durch die Individuen sich erhaltendes Unwesen begreifen, dem deshalb auch nur "im Handgemenge" (Marx) beizukommen ist. Deutsche Ideologie ist zu verstehen als ein Irrationalismus, der das objektive Telos des Kapitals - die Abschaffung des Individuums als historisch mit der Verallgemeinerung des Warentauschs entstandener Instanz - nicht nur unbewusst ausdrückt, sondern auch bewusst affirmiert. Zugleich aber muss diese allgemeine Bestimmung präzisiert werden, weil das Individuum selbst kein fixes Wesen ist, sondern sein Wohl und Wehe von der jeweiligen polit-ökonomischen Konstellation abhängt, in die es, willentlich oder auch nicht, eingebunden ist. Eine Kritik zu leisten, die die Zerfaserung deutscher Ideologie in scheinbare Heterogenität auf ihren gesellschaftlichen Grund zurückführt, ist ein Desiderat kritischer Gesellschaftstheorie nach Auschwitz. dem sich der vorliegende Band verpflichtet fühlt. Die Fokussierung auf "deutsche Ideologen" nach 1945 – insbesondere jene poststrukturalistischer Couleur - soll dabei nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Erfahrung der Menschheitskatastrophe, die mit dem Namen Auschwitz bezeichnet wird, weil sich kein geeigneter, das Grauen erfassender Begriff finden läßt, im Zentrum

jeder materialistischen Kritik stehen muss. Die Brauchbarkeit des Begriffs "deut-

sche Ideologie" muss sich dabei am Material selbst ausweisen. Insofern zeigen sich schon in Marx' und Engels' Schrift über den Junghegelianismus wesentliche Elemente einer Kritik der deutschen Ideologie, die von Adorno und Autoren in dessen Nachfolge übernommen und aktualisiert werden konnten und können. In der Deutschen Ideologie heißt es über dieselbe einleitend: "Die Junghegelianer kritisierten Alles, indem sie ihm religiöse Vorstellungen unterschoben oder es für theologisch erklärten. Die Junghegelianer stimmen mit den Althegelianern überein in dem Glauben an die Herrschaft der Religion, der Begriffe, des Allgemeinen in der bestehenden Welt. Nur bekämpfen die Einen die Herrschaft als Usurpation, welche die Andern als legitim feiern." (Marx/Engels 1969: 19) Marx und Engels definieren deutsche Ideologie somit als eine, die glaubt, Begriffe beherrschten die Menschen; es gälte somit, sich von diesem Allgemeinen zu befreien und das echte, unmittelbare, weil konkrete Sein in sein Recht zu setzen. Gegen diesen Nominalismus, der Begriffe nicht als notwendig abstrakten, weil sprachlich formierten Bezug auf real Existierendes versteht, sondern als willkürlich konstruierte Usurpation des je einzelnen, setzen Marx und Engels ihren noch etwas schematischen historischen Materialismus, der nach der sozialen Genesis der Begriffe und dessen, was diese bezeichnen, fragt. Mit Hegel gehen sie davon aus, dass der Begriff mehr ist als ein Hirngespinst, nämlich die - wie immer verkehrte - Reflexion der sozialen und politischen Wirklichkeit im Kopf der unter sie sowohl subsumierten als sie zugleich konstituierenden Individuen. Deutsche Ideologie dagegen denunziert alles Allgemeine als Bevormundung und legitimiert somit jene subjektivistische Willkür, die Hegel noch als Gefahr erkannt hatte, wenngleich er als Reaktion darauf in einen staatsfetischistischen Objektivismus preußischer Machart verfiel. Der Marxsche Materialismus dagegen ist ein Denken der Versöhnung, das weder das Allgemeine noch das Besondere verabsolutiert, sondern weiß, dass dem Einzelnen nur in einem vernünftig organisierten Allgemeinen keine Gewalt angetan wird.

Allerdings würde Ideologiekritik zu kurz greifen, wenn sie das junghegelianische Denken als bloßen Irrtum oder gar als manipulative Strategie der Bourgeoisie deuten würde. Insbesondere der späte Marx des Kapital hat den realistischen Gehalt von Ideologie sehr genau begriffen und deren Entstehung im egalitären Prinzip des Warentauschs logisch nachzuzeichnen versucht. Ideologie ist demzufolge nicht bloß falsches, sondern notwendig falsches Bewußtsein, was zugleich bedeutet, dass es den falschen Verhältnissen entsprechend "richtiges" Bewußtsein ist. Weil der prozessierende Wert nicht bloß eine Einbildung der Warenhüter ist, sondern ganz real durch den Zwang zur Produktivität herrscht, ist die junghegelianische These, der Einzelne werde von Abstraktionen regiert, vollkommen zutreffend. Nur begreifen Stirner und Konsorten nicht, dass diese Realabstraktion des Werts, die sie aus mangelnder Einsicht als "Begriff", "Gott" oder "Geist" bezeichnen, nicht den Einzelnen nur als autonome Macht schroff gegenübersteht, sondern dass sie selbst es sind, die durch ihren verkehrten sozialen Zusammenhang diese Macht immer aufs neue tätig und blind reproduzieren. Insofern geht es der materialistischen Ideologiekritik nicht um die Abschaffung des Allgemeinen schlechthin, sondern um eine bestimmte Negation – um die Formierung einer vernünftigen Einheit, der "freien Assoziation freier Individuen".

Das radikalste Beispiel für die Ideologie der Willkür des atomisierten Einzelnen, die als Kult der Unmittelbarkeit daherkommt, ist zweifellos Max Stirners Der Einzige und sein Eigentum, dem in der Deutschen Ideologie nicht zufällig der größte Platz eingeräumt wird. In Stirners konsequentem Nominalismus kommt die Revolte des Bürgers gegen die Herrschaft des Abstrakten dadurch zum Ausdruck, dass er sich gegen alle außerindividu-

ellen Ansprüche zur Wehr setzt und zugleich den gesellschaftlichen Charakter des Individuums leugnet. Sein "Einziger", das ist schon in der zeitgenössischen Kritik mit Recht angemerkt worden (vgl. Hess 1961), ist selbst nichts anderes als eine Abstraktion und zwar in einem noch viel umfassenderen Sinne als all' die Götter, die er zu stürzen fordert. Insofern das Unmittelbare gegen jegliche inhaltliche Bestimmung abgeschirmt werden soll, wird es zur reinen Tautologie, zum Fichteschen Ich=Ich, einer absoluten Selbstsetzung des Individuums durch Vernichtung von allem, was diesem entgegensteht. Diese aggressiv-eliminatorische Konzeption des Einzigen, die Hegel in seiner Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft etwas hilflos durch den Begriff der Anerkennung zu entschärfen versucht hatte<sup>2</sup>, korrespondiert der totalen Konkurrenz der Warenmonaden und ist zugleich gegen jede Form von Befriedung und Zivilisierung gesellschaftlichen Verkehrs gerichtet. Deshalb verwundert es auch nicht, dass zu den Bewunderern Stirners nicht nur Linke zählten, deren Anarchismus sich weitgehend in einer Regression auf bloße Natur beschränkte, sondern auch eingefleischte Nationalsozialisten wie der erste Herausgeber des Völkischen Beobachters Dietrich Eckart, Martin Heidegger und Carl Schmitt. (Vgl. Helms 1968: 272 ff.) Sie alle - bis hin zum Postanarchismus eines Saul Newman – teilen mit Stirner die Ablehnung der "sozialen Konstruktion" des Individuums, seiner moralischen und politischen Verantwortlichkeit für andere. und machen sich daran, den Einzelnen zu demoralisieren, um ihn alsdann in seiner zweiten Natur vollständig aufgehen zu lassen. Die Stichworte dabei lauten "Freiheit", "Wille", "Macht", "Eigentum", kurz: Selbstermächtigung. Daher verwundert es nicht, dass Stirners Konzeption des Sozialen auf eine Gemeinschaft hinauslief, deren Zusammenhalt ausschließlich im "gemeinsamen Kampf" um Beute und im Hass auf die Bevormundung durch das Abstrakte bestehen sollte – ganz wie die spätere Volksgemeinschaft der Nazis oder das islamistische Racket des 21. Jahrhun-

derts. (vgl. dazu Scheit 2004: 341-499) Die Unterwerfung des Einzelnen unter eine Gemeinschaft (Familie, Staat). die Stirner anprangert, ist durch den Willen zur Macht motiviert. Nur derjenige Gemeinschaft ist legitim, die "die Mittel des Einzelnen multiplizieren" kann (Stirner 1968: 156): Der "Verein", den Stirner als Alternative zum das Ich unterwerfenden Staat preist, ist eine Zusammenrottung zum Zwecke der Mehrung der eigenen Macht, sich selbst die Welt unterwerfen zu können: ein Gegensouverän auf der Basis des entfesselten Triebes: "Ich fordere kein Recht, darum brauche Ich auch keins anzuerkennen. Was Ich Mir zu erzwingen vermag, erzwinge Ich Mir, und was Ich nicht erzwinge, darauf habe Ich kein Recht, noch brüste oder tröste Ich Mich mit meinem unverjährbaren Rechte." (Ebd.: 136) Die Nichtanerkennung des Rechts, die Kampfansage an den das Recht setzenden Staat mündet in ein gesellschaftliches Verhältnis, das vollständig in Zwang und Gewalt aufgeht und keinerlei Garantien oder Sicherheiten mehr kennt: Die Eigentumsfrage "wird nur gelöst durch den Krieg Aller gegen Alle" (Ebd.: 158). Der Mensch wird zum Getriebenen, zum Raubtier. Insofern muss Max Stirner als einer der frühesten und wichtigsten Vertreter 'deutscher Ideologie" gelten, dessen Wirkung bis heute ungebrochen ist.

Es war Friedrich Nietzsche, der radikal die Konsequenz zog aus René Descartes kopernikanischer Wendung aufs Subjekt, die den Ausgangspunkt modernen Denkens bildet. Mit dem Zerfall des theistischen Weltbildes, das sich bereits im mittelalterlichen Universalienstreit ankündigte und in den subjektphilosophischen Konzeptionen der Aufklärung vollendete, verlegte das Denken den archimedischen Punkt. an dem Vernunft und Wahrheit bislang Halt gefunden hatten, aus einer als real gefaßten Allgemeinheit in das sich herausbildende bürgerliche Individuum. Der göttliche Grund des begründenden Denkens selbst war fraglich geworden, womit sich das Problem der Möglichkeit von Begriffsbildung und Wahrheit

neu und anders stellte. Der in dieser Entwicklung sich herausbildende, sie gleichermaßen vorantreibende wie reflektierende Nominalismus, faßte die Begriffe des Denkens nicht mehr als Akzidenzien einer Substanz, sondern als bloße Namen bzw. Zeichen, die den Dingen äußerlich aufgeprägt würden und auf die die Subjekte sich per Konvention einigten. Ohne dass dies dem Nominalismus bewusst wäre, ist aber in der Annahme, die Individuen seien dazu fähig, einen Konsens zu finden, die Einheit, die doch unmittelbar aus den Subjekten abgeleitet werden soll, immer schon vorausgesetzt. Mit anderen Worten: die Subjektform – der Mensch - nahm den Platz ein, der vorher einzig Gott gebührte.

Diese Entwicklung ist jedoch mehr und anderes als eine bloße spiegelbildliche Entgegensetzung – sie ist die Reflexion des Prozesses der Zivilisation, des Heraustretens der Gattung aus dem Naturzwang; eines Prozesses, der keines seiner Momente unberührt läßt, auch nicht das aus ihm erwachsende Individuum. In gleichem Maße, in dem die außersubjektive Welt entsubstantialisiert wird und als entleertes Ding zurückbleibt, das erst nachträglich durch den menschlichen Verstand Struktur und Ordnung erhalte, muss sich auch der bezeichnende Einzelne als abstrakter setzen, als zum reinen cartesianischen "ego cogito" zusammengeschnurrt, worin sich die Hypostasierung des Individuums als dem gesellschaftlich hervorgebrachten Schein autonom selbstbezüglicher Subjektivität geschuldet erweist. Der zivilisatorische Fortschritt. der das Individuum erst hervorbrachte, war von Beginn an durch ein rückläufiges Moment gekennzeichnet, das schon den Keim der Regression enthielt, die sich später als Liquidierung des Subjekts äußern sollte. "In der wesenlosen Welt wird der Mensch sich selber wesenlos. Das ist die Konsequenz des zum flatus voci degradierten Begriff." (Haag 1960: 25)3 Jede positive Konkretisierung dessen, was den Menschen ausmache, erweist sich so als Resubstantialisierung aus zweiter Hand und damit als Rationalisierung des realabstrakten gesellschaftlichen Zusammenhangs,

der zwar von den Einzelnen tätig hergestellt wird, dies jedoch als ein ihnen gegenüber verselbständigtes, außer ihnen existierendes "Verhängnis" (Marx 1983: 92).

Diese Fragilität des Subjekts erkannt und ausgesprochen zu haben - wenn auch auf weitgehend selbst noch nominalistischem Boden -, darin steckt die Weitsichtigkeit Nietzsches, auch wenn er die Negativität seiner Gedanken nicht durchgehalten und sich selbst in eine Ontologie neuen Typs zu flüchten versucht hat, womit er gleichzeitig die Vorschau auf die Entwicklung der deutschen Ideologie lieferte, wie sie im 20. Jahrhundert zu sich selbst kommen sollte. Nietzsche sprach mit seinem Diktum vom durch den Menschen herbeigeführten Tod Gottes (vgl. Nietzsche 2000a: 137 ff.) das grundlegende Problem begründenden Denkens in der Moderne aus. 4 Der Sturz Gottes als des Inbegriffs klassisch ontologischer Metaphysik markiert zugleich den Sturz jenes Wesens, das der physischen Welt und damit auch dem Individuum Form, Zusammenhalt und Erkennbarkeit gegeben hatte. Die atheistische Revolte gegen den Sinn der Welt brachte jenen Skeptizismus hervor, von dem, aller postulierten Gewißheit des "Ich denke" zum Trotz, schon die Erkenntnistheorie Descartes' beseelt war, über die Nietzsche hellsichtig bemerkte, ihr Fundament sei in seiner postulierten Ursächlichkeit und Absolutheit ein Erschlichenes (vgl. Nietzsche 1999a: 21

Menschliche Vernunft befindet sich laut Nietzsche damit in einer Aporie: Das reflektierte Ich müsse die Voraussetzung eines Subjekts annehmen, also ein metaphysisches Prinzip restituieren, um nicht gezwungen zu sein, das Denken aufzugeben; es wisse aber gleichzeitig, dass es sich diesen Grund der Gewißheit erschleiche, weil es notwendig nicht ergründen könne, ob dieser sich mit den Dingen decke. Wahrheit könne demnach keine adaequatio intellectus et rei sein; vielmehr sei sie Konvention, die erst nach langem Gebrauch als verbindlich erscheine, indem davon abgesehen werde, dass die Menschen es sind, die ihren Begriff bil-

den: "[D]ie Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind." (Nietzsche 200b: 16) Der Begriff der Wahrheit, so wie jeder andere auch, "entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen" (ebd.: 14) und damit durch die Abstraktion von diesem Nichtgleichen, ganz und gar Einmaligen. Der Mensch stelle sich als "vernünftiges Wesen unter die Herrschaft der Abstractionen" (ebd.: 16), die er zur Ordnung der anschaulichen Welt bilde; Abstraktionen, welche sich daher als reine Bewußtseinskategorien erwiesen, die den Dingen nicht innewohnten und die die Natur nicht kenne, sondern vom Menschen an sie herangetragen würden, ohne dass er je sagen könne. ob sie wahr sind. Die Menschen. so führt Nietzsche weiter aus, würden demnach stets nur die Oberfläche der Dinge erkennen, da die Natur ihnen das allermeiste verschweige, um sie "in ein stolzes und gauklerisches Bewußtsein zu bannen und einzuschließen", weswegen sie vom wirklichen Leben nichts erahnten und dessen Ordnung nur erträumten: Ihr Bewußtsein sei gleichgültiges Nichtwissen "auf dem Rücken eines Tigers" (ebd.: 11).

An der Art, in der Nietzsche dieses wirkliche Leben, den "natürlichen Zustand der Dinge" (ebd.) als ein ewiges Werden mit dem Willen zum Mehr charakterisiert (vgl. dazu: Scheit 2001: 175 f.), erweist sich, dass sich in seiner Philosophie eine neue Form von Ontologie ankündigte: keine primäre Ordnung, wie sie etwa die Übermacht der ersten Natur darstellt, ist der Inhalt von Nietzsches Seinsbegriff, sondern vielmehr eine subjektive Abspaltung, eine Projektion, die die unbegriffenen gesellschaftlichen Verhältnisse mit Natur identifiziert. Aller hellsichtigen Kritik des subiektphilosophischen Idealismus zum Trotz (oder vielmehr durch sie hindurch) sitzt Nietzsche dem realen Schein der Wertvergesellschaftung auf, der Gesellschaftliches als verselbständigt prozessierende Dinglichkeit erscheinen läßt und treibt dessen Rationalisierung und Hypostasierung mit seiner Fassung des "Willens zur Macht" höchstselbst voran. In Jenseits von Gut und Böse strebt er eine "Entwicklungslehre des Willens zur Macht" (Nietzsche 1999a: 27) an, mittels der alles in der Welt Seiende als "die Ausgestaltung und Verzweigung einer Grundform des Willens" zu erklären sei – "nämlich des Willens zur Macht". Nietzsche zielt an dieser Stelle darauf ab, "alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen: [...] Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren lsquo;intellegiblen Charakter' hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben lsquo;Wille zur Macht' und nichts außerdem." (ebd.: 39)

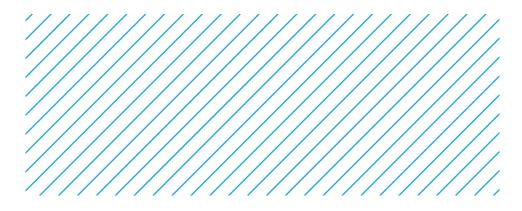
Nietzsches Denken ist geprägt von einem Unbehagen an der formalen Logik und ihren identifizierenden Sätzen, denen er selbst aber zugleich Notwendigkeit zuspricht, ja ihnen sogar als Erfordernis gegen Vernunftwidrigkeit seinen Dank ausspricht. (vgl. Nietzsche 2000a: 230) So bezeichnet er zwar das Subjekt als Fiktion und das Objekt als eine nach dem Vorbild dieses Subjekts "in den Sensationen-Wirwarr hineininterpretirt[e]" Dinglichkeit, denen beiden keinerlei "Sein inhärirt" (Nietzsche 1999b: 251). Dennoch verwirft er die beiden Momente nicht in toto, sondern konstatiert, dass menschliches Denken auf sie angewiesen sei, insofern es "auf die Voraussetzung eines Glaubens an Dauerndes und Regulär-Wiederkehrendes gegründet" sei. (ebd.: 254) Nietzsche erkennt die Leistung des Nominalismus an, sich die Natur gefügig zu machen und über subjektive Subsumtion Ordnung ins Chaos zu bringen und leidet zugleich an der von ihm erkannten Haltlosigkeit der subjektphilosophischen Begründung. Doch statt den Widerspruch zu entfalten, der im Doppelcharakter moderner Subjektivität gründet, versucht er "Schutzwälle" (Türcke 1990: 124) gegen diese Erkenntnis aufzurichten und dadurch den Skandal, an dem er schier verzweifelt. zu rationalisieren und zu bewältigen. Im Gegensatz zu seinen postmodernen Apologeten, die jede noch so kleine kritische Ahnung von der Widersprüchlichkeit, an der Nietzsche seine Ontologie bildete, aus ihrem Denken gestrichen haben, ist bei Nietzsche aller Postulierung einer "fröhlichen Wissenschaft" zum Trotz etwas von dem Problem zu spüren, dem er mit seiner

"Umwertung aller Werte" begegnen möchte und dem er darin zugleich ausweicht. Nichtsdestotrotz ist es genau dieses Ausweichen, das Umschlagen seiner Vernunftkritik in eklatante Unvernünftigkeit (vgl. Kohlmann 1997: 88), in dem er sich zugleich in die Reihe der deutschen Ideologen einreiht und vorwegnimmt, was dann Heidegger und Co. zu Ende denken werden.

Nietzsche ist kein Denker der unmittelbaren Krise, vielmehr ist er deren Prophet: Sein Unbehagen an formaler Logik und identifizierendem Denken schlägt nicht in die unmittelbare Propagierung der Vernichtung um, sondern findet ihren Ausweg in der Hoffnung auf eine Daseinsweise, die die Abstraktionen im Sinne des Willens zur Macht in ihren Dienst nehmen kann (vgl. Scheit 2001: 182 f.). Darin hypostasiert er die als naturhaftes Fließen rationalisierte Bewegung des Kapitals, und darin schlägt seine Erkenntnis bezüglich der krisenhaften Konstitution des Subjekts zugleich in euphorische Affirmation um. Nietzsche strebt die gewaltsame Identität von Gesellschaft und Individuum an, indem er dem Individuum als "Übermenschen" die Aufgabe überträgt, seine fiktionalen Vorstellungen von sich selbst zerstörend durcheinander zu werfen, sie zu überwinden und sich dem "Willen zur Macht" anheim zu geben. Gleichzeitig soll dieser Identifizierung die Erinnerung an ihr gewaltsames Moment ausgetrieben werden, indem es von einem negativen in ein positives verwandelt wird. Es geht Nietzsche darum, "die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus", als welcher sich die Welt aufgrund der postulierten Unmöglichkeit von begründeter

Wahrheit erweise, denkend und handelnd "vorweg[zunehmen]". Dies bedeute jedoch nicht, dass "bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen" zu bleiben sei. Nietzsches Philosophie "will vielmehr zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist [...] – sie will den ewigen Kreislauf [...]: meine Formel dafür ist amor fati..." (zit. nach: ebd.: 174)

Der Einzelne als Übermensch solle sein Schicksal nicht bloß hinnehmen, wie es ist, sondern sich in es einfühlen und sich durch ein unbedingtes Ja in ein ästhetisches Verhältnis zu ihm setzen, es zu einer Arena des Spiels machen. Dieses ästhetische Dasein erfordere, dass der Einzelne das "ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet", nur als "ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegensten Kunststücke" betrachte, welche die "Herrschaft der Kunst über das Leben" in Szene setzten. (Nietzsche 2000b: 25 f.). Dies ist für Nietzsche die einzige Möglichkeit souveränen Agierens, das dergestalt ein stets unabgeschlossenes bleibt: Die Welt habe kein Wesen, kenne keinen Endzustand und sei des Verharrens unfähig; sie sei vielmehr ein Kreislauf ständigen Werdens und damit kein Zustand, sondern reine Dynamik. Die Identifizierung mit der als "ewige Wiederkehr" rationalisierten Kapitalbewegung, die Nietzsche als "Rückkehr zur Natur" faßt und damit "in gewissem Sinne – [als] seine [des Menschen; AG/PL] Wiederherstellung, seine Heilung von der Isquo;Cultur (Nietzsche 1999b: 298), ist für ihn



wesentlich ein zu erreichendes Projekt der Zukunft, ein "Werden", dem der "Charakter des Seins aufzuprägen" ist. (zit. nach Türcke 2000: 142) Nietzsche spricht darin unumwunden aus, was die zeitgenössische deutsche Ideologie um jeden Preis zu eskamotieren trachtet: die subjektive Willkür, die sich in der Entscheidung zum Sein reflektiert.

Es ist, als hätte Heidegger noch jeden der kleinsten Zweifel Nietzsches gespürt und als wäre seine Philosophie der Versuch, der deutschen Ideologie jegliches in diesem Zweifel beschlossene Zögern auszutreiben. Im gleichen Maße, in dem Nietzsche feststellte, dass es keinen Gott und damit keinen an sich seienden Punkt mehr gebe, in dem Wahrheit festgemacht sei, werden auch die von ihm ins Auge gefaßten Schutzwälle von der durch sie abzuwehrenden Erkenntnis affiziert. Der "Wille zur Macht" als Hypostasierung der unverstandenen Bewegung des Kapitals übernimmt in Nietzsches Philosophie die Rolle Gottes als metaphysisches Prinzip und kann es zugleich doch nicht tun; er gewährt keinen Halt, hat keinen festen Grund und keine Substanz. Vielmehr bedroht er permanent jede Grundlage, die er legen will, und unterminiert sie in eben dem Moment, da er sie gesetzt hat. Nietzsches ontologisches Prinzip erweist sich seinem Begriff nach als jeder positiven Darstellbarkeit entzogen und damit als unbestimmte Dynamik: Das, was gegen den Tod Gottes mobilisiert werden soll, ist also das bloße Nichts, damit der Tod selbst. Nietzsche selbst jedoch wollte diese Konsequenz nicht vollends ziehen, propagierte nicht die in der Bewegung des reinen Willens angelegte Perhorreszierung und Vernichtung aller Qualität, sondern wandte sich selbst immer wieder dem Bestimmten zu (vgl. Schweppenhäuser 1986: 188 ff.). Auch wenn er der Welt den Charakter des Seins aufzuprägen gedachte, so ist dieses Sein nie als die vollendete Unbestimmtheit durchbuchstabiert, die es seinem (Nicht-)Begriff nach ist.

Dies ist genau die Stelle, an der Hei-

deggers Nietzschekritik einsetzt, wenn dieser konstatiert, dass die Vergegenständlichung des Willens zur Macht und damit der Wille selbst noch "in der Beziehung auf den Menschen gedacht" (Heidegger 2003: 248) sei. Deswegen, so führt Heidegger aus, könnten Nietzsches Ausführungen eine klassische Lesart nahelegen, die zwei verschiedene und voneinander getrennte Tatbestände voraus- sowie nachträglich zueinander in Beziehung setzten: "das Wollen auf der einen und die Macht auf der anderen Seite." (ebd.: 232) Verstehe man Nietzsches Wille als ein Subjekt, als eine Bewegung, die sich auf etwas erstrecke, auf ein Objekt, das dieser Wille selbst noch nicht habe und das er in Dienst nehmen wolle, mißverstehe man, was unter dem Willen zu verstehen sei, und reproduziere das metaphysische Denken, gegen das Nietzsche angehe, das er aber nicht zu überwinden vermöge. Vielmehr sei seine Philosophie die "Vollendung der abendländischen Metaphysik" (ebd.: 246) und als solcher gelinge es ihr, eine im Denken sich ankündigende Wahrheit zur Sprache zu bringen - wenn auch "unbeholfen genug und in einer unentwirrten, weil unerfahrenen Mehrdeutigkeit" (ebd.: 258), weshalb es gelte, diese "deutlicher [zu] fassen, als Nietzsche selbst sie unmittelbar sagen konnte." (ebd.: 233). Da er seine Philosophie als Gegenbewegung gegen die metaphysische Vernunft der Moderne verstehe und nicht als deren Wahr-Sagung, sei sie notwendig dem Wesen dessen verhaftet, wogegen sie sich wende. Aber wenn Nietzsches Denken auch ausweglos in die Metaphysik verstrickt bleibe und diese nicht in die Wahrheit des Seins stellen könne, so zeige es doch zugleich die Lichtung eines Spielraums an. "innerhalb dessen das Sein selbst den Menschen hinsichtlich seines Wesens wieder in einen anfänglichen Bezug nehmen könnte" (ebd.: 210). Es geht Heidegger darum, "die Ortschaft des Wesens der Menschen zu denken und sie in der Wahrheit des Seins zu erfahren" (ebd.: 222), die durch das abendländische Denken und seine entfremdende Subjektzentriertheit in Vergessenheit geraten sei - und damit um

die Überwindung der "Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit" (Heidegger 2006: 178), die er schon in Sein und Zeit als das Programm seiner Philosophie aufgestellt hatte.

Heidegger möchte die Überwindung

der Beziehung des Seienden auf den Menschen vollenden, die sich in Nietzsche bereits ankündige, indem dieser den Willen zur Macht als die "Wirklichkeit des Wirklichen" (Heidegger 2003: 250) und damit als das Sein alles Seienden denke. Damit habe Nietzsche das Fundament dafür gelegt, das Wesen des Menschen aus dem Sein zu bestimmen, womit er gleichzeitig jenen subjektiv verfügenden, d.h. selbstherrlichen Aufstand gegen das Sein in die Schranken weise, als den Heidegger das moderne Denken charakterisiert. Der durch dieses Denken bestimmte Mensch müsse sich selbst überwinden und sich reif machen für das, worauf er aus dem Sein hineingerissen wird. Dieses Hinausgehen über das moderne, selbstbewußte Subjekt sei notwendig in dem Sinne, dass es das Sein selbst sei, welches die Einzelnen durchwalte und in dessen Wahrheit sie sich demgemäß stellen müßten: Es geschehe 'nicht aus einer bloßen Lust und nicht zu einer bloßen Willkür, sondern einzig umwillen des Seins. [...] Es ist das im Sein selbst gegründete Gesetz" (ebd.: 252 f.) – also Schicksal und Geschick. Heidegger strebte danach, jene Konsequenz zu ziehen, die Nietzsche letztlich nicht zu ziehen bereit war. Während in Nietzsches Vorstellung der ästhetischen Existenz, die Glück erzwingen möchte, indem sie die Abstraktionen, jene "Notbehelfe der Bedürftigkeit" (Nietzsche 2000b: 26), von denen das moderne Leben beherrscht sei, zur Voraussetzung ihres ewigen dionysischen Spiels macht, die bürgerlich-liberale Vorstellung der gesellschaftlichen Bewegung als eines Mittels für subjektive Zwecke quasi im Moment ihres Verschwindens ein letztes Mal aufblitzt, ist diese Bewegung für Heidegger zum absoluten Selbstzweck geworden, der die Einzelnen sich völlig unterzuordnen, als deren Verkörperungen und Effekte sie sich zu begreifen haben. Dazu muss

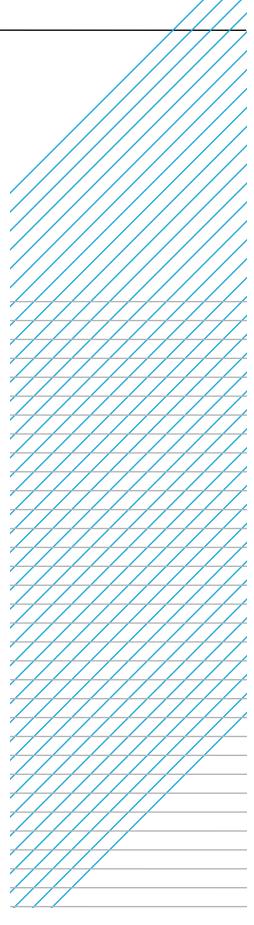
### Seite 25 "DEUTSCHE IDEOLOGIE": VON STIRNER ZUM POSTSTRUKTURALISMUS

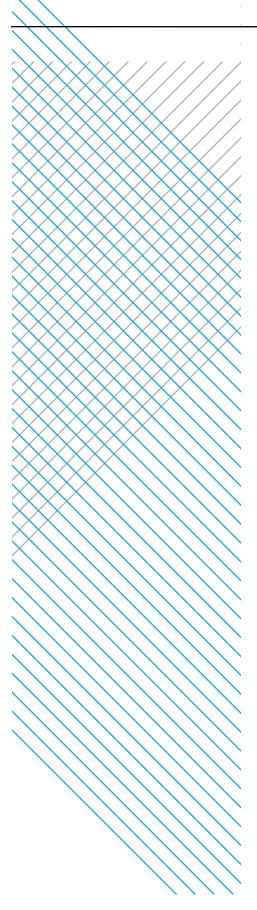
Heidegger alles in reiner Immanenz zusammenschnurren lassen, dazu muss er jeden Gedanken an Transzendenz, der auch bei Nietzsche noch vorkommt, exorzieren: Nichts äußerliches darf es mehr geben, keine Trennung der Momente und folglich auch keine bestimmbare Beziehung des Getrennten; alles soll "gleichursprünglich zusammenwohnen" (Heidegger 2006: 385), und der Ort dieser Ungeschiedenheit, das unbestimmte und inhaltsleere Sein soll die Grundlage aller Ontologie sein. Das Denken als Selbstbesinnung, das Heidegger gegen "die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft" absetzt. welche dessen "hartnäckigste Widersacherin" sei (ders. 2003: 267), habe sich nicht auf ein "abstraktes Ich" zu richten, sondern auf "die Fülle meines Selbstes", wie Heidegger Paul Yorck von Wartenburg zitiert (2006: 402). Nur so könne das Denken sicherstellen, dass es sich als "Verstehen aus dem lsquo;Leben selbst' ein hermeneutisches Fundament" sichert (ebd.: 398), anstatt das Subjekt vor die Wirklichkeit des Wirklichen zu stellen, es also gedanklich vom Sein loszubinden und selbstherrlich zu erhöhen.

Heidegger reflektiert darin jene gesellschaftliche Entwicklung, in der die bürgerlich-liberale Phase endet und von einer Gesellschaftsformation ersetzt wird, die der Ideologie des selbstbewußten Subjekts nicht mehr bedarf und dieses dementsprechend zu liquidieren trachtet, womit der Einzelne mit dem identisch werden soll, was er seinem kapitalen Begriff gemäß stets schon war: eine bloße Charaktermaske, bloßes Anhängsel der selbstreferentiellen Bewegung des Werts. Doch so sehr diese Entwicklung als guasi-naturgesetzliches Schicksal auftritt und damit als seinshafte Wahrheit des Menschen. so sehr ist sie doch nur als individuell vermittelte kritisch auf den Begriff zu bringen. Die Einzelnen selbst sind es, die jene Bewegung reproduzieren und am Leben erhalten, als deren Durchgangsmomente sie sich tatkräftig zu erweisen haben, wollen sie nicht aus dem gesellschaftlichen Prozeß hinauskomplimentiert werden. Und sie selbst haben sich zu dem zu machen, was ihnen von der als verselbständigt auftretenden gesellschaftlichen Objektivität auferlegt wird. Insofern ist Heideggers Seinslehre Resultat seines unbedingten Willens, sich die verrückte Form des Werts identifizierend anzueignen und diese gegen alle Krisenhaftigkeit zu verewigen.

Das Sein als völlig unbestimmter und unbestimmbarer Ort ursprünglicher Ungeschiedenheit ist der Wert, auf den hin man sich der Heideggerschen Existenzialontologie gemäß in vorlaufender Entschlossenheit zu entwerfen, den man zu seiner Wirklichkeit zu machen habe. Dieser Entschluß kann dann auch nur insofern als nicht willkürlicher. sondern der Wahrheit des Seins entsprechender postuliert werden, als in ihm das, worauf hin man sich entwirft, "bereits als anerkanntes und erwiesenes Konstituens von allem, also auch dieser Entscheidung, unterstellt wird." (Haag 1960: 94, Fn. 15) Nur aufgrund dieser von Heideggers Philosophie immer schon getroffenen Unterstellung, nur aufgrund ihrer vorgängigen Ontologisierung des Werts zur "Wirklichkeit des Wirklichen" ist seine Seinslehre mit allen ihren Konsequenzen – von der ontologischen Differenz bis zur Überwindung des abstrakten lch - überhaupt möglich. Dass dieses Denken aus der Sehnsucht nach dem Ausnahmezustand entspringt und eine Philosophie der Vernichtung ist, spricht Heidegger in seiner Fassung des Seins als jeglicher Bestimmung, weil jeglicher Qualität enthoben, offen aus: Das Sein ist das anwesende Abwesende, womit das in seine Wahrheit gestellte Dasein "der nichtige Grund seiner Nichtigkeit ist" (Heidegger 2006: 306), das diese Nichtigkeit als sein Wirkliches "und durch dieses erst die Vernichtung" (ders. 2003: 236) will.

Für Heidegger ist es die Nichtung, die das menschliche Dasein als "Sein zum Ende" (Heidegger 2006: 317) in seinem Wesen erfasse, und er plädiert dafür, das Denken vom Tod als ontologischem Existenzial her zu entwerfen. Jacques Derrida folgt ihm darin, wenn er konstatiert, dass tot zu sein bedeute, "die





Dinge zu sehen, wie sie als solche sind, das Objekt als solches anzusehen." (Derrida 2000: 19) Der Tod sei das, was radikal nicht zur ontisch-ontologischen Welt gehöre, und deswegen ein bevorzugter, ein "quasi-transzendentaler" (ebd.: 21) Ort: "Sich auf ein Objekt als solches zu beziehen, heißt also sich zu ihm in Beziehung zu setzen, als ob man tot wäre. Das ist die Bedingung von Wahrnehmung, die Bedingung von Objektivität, zumindest in ihrem konventionellsten Sinn" (ebd.: 19) Was Adorno schon an Heideggers Ontologie des Todes erkannte, hat auch für die Kritik der Derridaschen Seinslehre zu gelten: Der Tod ist der Ort der Identität und Ungeschiedenheit, "das Eine als der bestimmungslose Punkt [...]. Totalität ist denn auch das Agens von Heideggers" - und Derridas – "Erwägungen über den Tod. Sie gelten der Ganzheit als dem ihren Teilen konstitutiv Vorgeordneten" (Adorno 1997a: 506 f.).6 Gleichzeitig kritisiert Derrida, dass Heidegger den Ort des Ursprungs, der als "transkategoriale Bedingung der Kategorien" (Derrida 1999b: 215) ein Un-Ort des Vor-Ursprungs sei, nicht radikal leer und offen genug gedacht habe; dass er also genau jener metaphysischen Versuchung verfallen sei, die Heidegger seinerseits an Nietzsche monierte: der Versuchung nämlich, das Sein in gewisser Weise immer noch von der menschlichen Existenz aus zu denken und zu dieser in Beziehung zu setzen.

So kritisiert Derrida, dass bei Heidegger "der Prozeß der Lösung oder Ausarbeitung der Seinsfrage [...] als Explikation oder explizierende Interpretation [definiert]" sei (Derrida 1999a: 149) und so der traditionellen Fassung des Bewußtseins und damit dem modernen Namen "Mensch" zumindest noch ähnele. "Man sieht also: das Dasein, wenn es nicht der Mensch ist, ist dennoch nichts anderes als der Mensch [...], eine Wiederholung der Essenz des Menschen" (ebd.; Hervorhebung im Original) - und in diesem Moment sei die Möglichkeit des Rückfalls in die Metaphysik, wie sie dann Sartres Heideggerlektüre vollzogen habe, bereits angelegt. Heideggers Denken sei, so führt Derrida weiter aus, vom Motiv der Nähe des Seins zum Wesen des Menschen geleitet, und er schaffe es deswegen nicht, den Menschen und seinen Namen in der Erörterung der Seinsfrage verschwinden zu lassen. Das Sein in seiner Wahrheit sei durch diese Nähe und Heideggers Denken insgesamt durch eine gewisse Herrschaft der Metaphorik der Präsenz bestimmt, der es nicht gelinge, das Sein als das radikal Abwesende, das undarstellbar Inhaltsleere und unbestimmbar Unentscheidbare zu fassen. Die Widersprüchlichkeit, die sich in Heideggers willkürlicher und tautologischer Abspaltung reflektiert, mittels welcher er dem Sein die im Jenseits der Subjekte liegende Bedeutung absoluter Vorgängigkeit unterschiebt, die sich solcherart als subjektiv erschlichen erweist, soll nicht auf ein reales erkenntnistheoretisches Problem verweisen, sondern dem Unvermögen Heideggers geschuldet sein, sich aus der von ihm kritisierten Metaphysik gänzlich zu lösen. Sein und Seiendes sind jedoch notwendig durcheinander vermittelt und ersteres ist anders als von letzterem her gar nicht zu konstruieren, auch wenn es als vermitteltes in diesem nicht aufgeht, sondern wiederum auf Seiendes zurückverweist, also ebenso vermittelndes ist. Diese wechselseitige Bedingtheit aber wird sowohl von Heidegger als auch von Derridas Kritik unterschlagen und das Sein als etwas frei von jeglicher Genesis an sich selbst Existierendes dargestellt, das vom Seienden durch eine unvermittelbare und undarstellbare Differenz getrennt sei, aber nichtsdestotrotz das Konstituens alles Gegenwärtigen sein soll. Jedoch ist mittels des in dieser Setzung vorgenommenen Zirkelschlusses die Apriorität des Seins keineswegs bewiesen. sie ist bloß unterstellt. Damit ist das erkenntnistheoretische Problem nicht aus der Welt, sondern lediglich übersprungen und als gelöst behauptet. Das Sein kann nur deswegen zum undarstellbar Vorgängigen aller Dinge werden, weil es von seinen Ideologen zu einem solchen ganz und gar Unvermittelten erklärt und damit zu einem "nur in Tautologien sich offenbarenden[n] Absolute[n] hypostasiert" wird. (Haag 1960: 72) In dieser Tautologie liegt zugleich die

Bedingung der Möglichkeit des ewig selbstreferentiellen Raunens seinsverliebter Theorie: Wie der Wert in der Krise sich seines Gebrauchswerts zu entledigen trachtet, weil dieser als naturale Fessel seiner selbstbezüglichen Bewegung erscheint, wie er ihn als gleichzeitig notwendige Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert aber nur im Prozeß sich selbst verewigender Vernichtung exorzieren kann, so eröffnet die unhintergehbare Vermitteltheit des Seins durch Seiendes jenen Reigen antiessentialistischer Kritik, als welcher das postmoderne Denken auftritt. Da jede noch so strenge Fassung von Undarstellbarkeit und Absenz notwendigerweise Züge der Sache tragen muss, von der sie als entsubstantialisiertes Wesen eigener Dignität radikal getrennt sein soll, ist jener ewige Zirkel in Gang gesetzt, in welchem ein Denker der Differenz sich dem anderen gegenüber als der radikalere gerieren kann, indem er an diesem einen noch auszutreibenden Essentialismus entdeckt, der der adäquaten (Nicht-)Bestimmung des Seins im Wege stehe.7 Die permanente Fahndung nach dieser jeder Ontologie vorgeordneten Struktur, die in ihrer Reinheit und Unvermitteltheit den material affizierten Niederungen des modernen Denkens enthoben sei, ist Ausdruck des Bedürfnisses der Seinsideologen nach der Etablierung eines Ursprungs, auch wenn dieser ein Undarstellbares ist; eines Ursprungs, in dem der Mensch als Subjekt verschwindet, weil er zum bloßen Anhängsel, zum bloßen Effekt dieser alles in sich einbegreifenden Totalität degradiert wird, die als schreibende Spur ein ewig im Kommen befindliches Prinzip sei, das als konstituierendes zugleich als immer schon angelangtes gefaßt ist. Die Bewegung, der das postmoderne Denken, dass sich doch permanent zugute hält. Kritik von Identitätsdenken zu sein, Genüge tun und der es sich anmessen möchte, ist also eine Bewegung permanenter Selbstentäußerung, in der das sich Entäußernde zugleich immer zu sich selbst zurückkommt also reine Identität an sich selbst darstellt8, die nur als Perhorreszierung und Vernichtung des Nichtidentischen

existieren kann. In genau dem Maße, wie die postmoderne Philosophie diese Denkbewegung Heideggers – die er durchaus tatkräftig in die Realität umzusetzen trachtete (vgl. etwa Faye 2009) – konservierte und modernisierte, ist sie Ausdruck dessen, was Adorno als das "Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie" bezeichnete. (Adorno 1997b: 555 f.)

Wenn also Derrida am Ende seiner Auseinandersetzung mit Heidegger Nietzsche gegen jenen verteidigt, weil dieser den Sinn sabotiert habe (vgl. Derrida 1999a: 156 f.), oder wenn etwa Peter Engelmann von einer "Überdeterminierung individuellen Lebens durch Abstraktionen" und einer daraus resultierenden "Entmenschlichung unserer Lebensverhältnisse" spricht (Engelmann 2007: 12), dann ist dieser Rückgriff auf Nietzsche ein durch die Heideggersche Existenzialontologie hindurchgegangener. Für Nietzsche bestand das Problem, das er stets aufs Neue zu erkennen glaubte, darin, dass es eine absolute Trennung zwischen Subjekt und Objekt und damit zwischen Begriff und Sache gebe, die eine vernünftige Vermittlung der beiden Momente verunmögliche, weswegen es gelte, den klaffenden Abgrund mittels einer frei dichtenden und frei erfindenden Mittel-Sphäre und Mittelkraft" zu überbrücken. (Nietzsche 2000b: 20) Genau diese subjektive Vermittlung, die Nietzsches "Übermenschen" antreibt, auch wenn er sich das Vorbild dazu in der Natur abgeschaut hat, ist es jedoch, die sich das postmoderne Denken mit Heidegger zu kritisieren und auszutreiben zum Ziel gesetzt hat, da sie selbstherrliche Überhöhung des Einzelnen über das Sein sei anstatt eine Antwort auf dessen Anrufung: "Wir übernehmen Verantwortung in einer Situation der Heteronomie [...], im aktiv-passiven Gehorsam gegenüber dem Gesetz des anderen. Dies bedeutet, dass die Entscheidung - und wir können Verantwortung nicht ohne Entscheidung denken - nichts Aktives ist." (Derrida 2000: 39) Das Sein rufe die Einzelnen in die Pflicht, weswegen es keine persönliche Entscheidung, die in ihrer Seinvergessenheit immer herrschaftlich und lebensfeindlich agiere, gebe, sondern nur Verantwortung, die einem aufgetragen sei und der man sich würdig zu erweisen habe.<sup>9</sup>

Die Nietzscheanische Trennung von

Begriff und Sache ist einerseits in der selbstherrlichen Lehre von der narrativen Konstruktion als performativer Wirklichkeitserzeugung, vom Diskurs als "Einheit von Prozeß und System" (Derrida: 392)<sup>10</sup> eingeschmolzen, andererseits aber zur ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem, zur existenziellen Spaltung von Undarstellbarem und Konstruiertem hypostasiert. Wenn etwa Jean-François Lyotard Nietzscheanische "Rituale der Frömmigkeit" (Lyotard 2007a: 47) einklagt, mit denen gegen die "Sehnsucht nach Anwesenheit" (ebd.: 45) angegangen werden soll, dann geschieht dies vor dem Hintergrund eines stets schon fundamentalontologisch zugrunde gelegten Seins, das in "Unmenschlichkeit" (ebd.) im Sinne von Unvermittelheit bestehe, und in dessen Sinne ausgerufen wird: "Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare [...], retten wir die Ehre des Namens." (ebd.: 48) Während Nietzsche es durchaus als abgründiges Problem verstand, dass das Prinzip der formalen Selbstidentität jeder qualitativen Bestimmung den Boden entzieht, und so den Einzelnen zugleich mit seiner Subjektwerdung auch wieder negiert, affirmiert Lyotard diese Bewegung und fordert als Konsequenz eine "Politik des Schreckens" (Lyotard 2007b: 71), die die permanente Vernichtung jeder Bestimmtheit zu ihrem eigensten Ziel haben müsse. Nur eine Politik der "Abschaffung der Wirklichkeit durch den Tod" der Qualität, welche eine "Verschwörung gegen den reinen allgemeinen Willen" (ebd.: 70) darstelle, könne die Geschichte offen halten für die absolute Kontingenz des Ereignisses und so den "unendlichen Emanzipationsprozeß" (ebd.: 74) gegen seine Stillstellung im Seienden verteidigen. Diese Stillstellung, in der die Einzelnen vor dem Undarstellbaren und seinen Ansprüchen zurückschreckten, sei die Grundlegung von Herrschaft und Despotismus, weswegen letzten Endes die Moderne und das ihr korrespon-

#### "DEUTSCHE IDEOLOGIE": VON STIRNER ZUM POSTSTRUKTURALISMUS

dierende Denken in ihrer Gesamtheit als Totalitarismus zu charakterisieren seien. Damit wird nachträglich noch nationalsozialistisches Heideggers Engagement als antifaschistisches, weil antimetaphysisches rationalisiert, mittels dessen gegen die sich verhärtende Verendlichung des Seins und die daraus resultierende Hybris des Subjekts vorgegangen werden sollte. (vgl. Derrida 1992: 40 ff.) Bereits 1927 in Sein und Zeit formulierte Heidegger sein philosophisches Projekt als "Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt." (Heidegger 2006: 325) Nach dieser "Zu-Kunft" könne jedoch niemals "mit den Mitteln formal-logischer lsquo; Abstraktion'" geforscht werden, dazu gelte es vielmehr, "einen Weg [...] zu suchen und zu gehen. Ob er der einzige oder überhaupt der rechte ist, das kann erst nach dem Gang entschieden werden." (ebd.: 437) Das Sein selbst sei es, das in seinem Kommen die Pflicht des Weges auferlege, sich in seiner Unentscheidbarkeit aber sofort wieder entziehe und jede bestimmte Aussage jenseits des Gehens selbst wiederum in den Totalitarismus der Metaphysik eingehen lasse. Es sei das Nicht-Darstellbare selbst, das "in gewisser Weise dafür verantwortlich ist, dass ich keine volle Rechenschaft geben kann, dass ich letztlich lsquo;unverantwortlich' bin - eine Unverantwortlichkeit, die mir vielleicht nur zu vergeben ist, weil ich nicht anders kann, und dieses Nicht-anders-Können ist die mißliche Lage, die wir alle teilen." (Butler 2007: 107) Den Weg der "Politik des Schreckens" vorzubereiten und sich gleichzeitig in vorauseilender Infantilisierung immer schon gegen jede Kritik zu immunisieren und jede Verantwortlichkeit für das eigene Handeln abzuwehren, weil es das Sein gewesen sei, das einen gerufen habe und über das man nichts vermöge, das ist der Inhalt des postmodernen Denkens.

### <del>Literatur</del>

Adorno, Theodor W. (1997a) Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie [1964], in: Ders.: AGS, Bd. 6, Frankfurt/M., S. 413-526.

Adorno, Theodor W. (1997b): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit [1963], in: Ders.: AGS, Bd. 10-2, Frankfurt/M., S. 555-572.

Bruhn, Joachim (1994): Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation, Freiburg i. B.

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M.

Butler, Judith (2007): Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt/M.

Cixous, Helene (1980): Geschriebene Frauen, Frauen in der Schrift [1977], in: Dies.: Weiblichkeit in der Schrift, Berlin, S. 22-57.

Derrida, Jacques (1976): Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus [1967], in: Ders.: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M., S.

Derrida (1992), Jacques: Vom Geist. Heidegger und die Frage [1987], Frankfurt/M.

Derrida (1999a), Jacques: Fines hominis [1968], in: Ders.: Randgänge der Philosophie, Wien, S. 133-157.

Derrida, Jacques (1999b): Das Supplement der Kopula. Die Philosophie vor der Linguistik [1971], in: Ders.: Randgänge der Philosophie, Wien, S. 195-227.

Derrida, Jacques (2000): Als ob ich tot wäre. Ein Interview mit Jacques Derrida [1995], Wien.

Engelmann, Peter (2007): Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie, in: Ders. (Hq.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart, S. 5-32.

Faye, Emmanuel (2009): Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935, Berlin. Haag, Karl Heinz (1960): Kritik der neueren Ontologie, Stuttgart.

Heidegger, Martin (2003): Nietzsches Wort "Gott ist tot" [1943], in: Ders.: Holzwege, Frankfurt/M., S. 207-267.

Heidegger, Martin (2006): Sein und Zeit [1927], Tübingen.

Helms, Hans Günther (1968): Nachwort, in: Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften. Herausgegeben von Hans Günther Helms, München.

Hess, Moses (1961): Die letzten Philosophen, in: Ders.: Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850. Eine Auswahl, Berlin 1961, S. 379-393.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1997): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [1947], in: AGS, Bd. 3.

Kohlmann, Ulrich (1997): Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos, Lüneburg.

Kojève, Alexandre (1975): Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes [1947]. Herausgegeben von Iring Fetscher, Frankfurt/M. Lyotard, Jean-François (2007a): Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? [1982], Engelmann, in: und Philosophen Postmoderne Dekonstruktion. Texte französischer der Gegenwart, Stuttgart, Lyotard, Jean-François (2007a): Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? [1982], in: Engelmann, Peter (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart, S. 33-48.

Lyotard, Jean-François (2007b). Memorandum über die Legitimität [1984], in: Engelmann, Peter (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart, S. 54-75.

Marx, Karl (1951): Zur Kritik der politischen Ökonomie [1859], Berlin (Ost).

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1969): Die deutsche Ideologie [1845-47], in: MEW 3, Berlin (Ost).

Marx, Karl (1983): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [1857/58], in: MEW 42, Berlin (Ost).

Nachtmann, Clemens (2003): Krisenbewältigung ohne Ende. Über die negative Aufhebung des Kapitals, in: Stephan Grigat (Hg.), Transformation des Postnazismus. Der deutsch-österreichische Weg zum demokratischen Faschismus, Freiburg i. B.

Nietzsche (1999a), Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886], in: Ders.: Werke. Nachdruck der zweibändigen Ausgabe der Hanser Bibliothek. Zweiter Teil, Frankfurt/M., S. 7-173.

Nietzsche, Friedrich (1999b): Weisheit für Übermorgen. Unterstreichungen aus dem Nachlaß (1869-1889). Herausgegeben von Heinz Friedrich, München.

Nietzsche, Friedrich (2000a): Die fröhliche Wissenschaft. [1887], Frankfurt/M.

Nietzsche, Friedrich (2000b): Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne [1873], in: Ders.: Über Wahrheit und Lüge. Ein Essay, Aphorismen und Briefe. Herausgegeben von Steffen Dietzsch, Frankfurt/M. und Leipzig, S. 7-27.

Scheit, Gerhard (2001): Die Meister der Krise. Über den Zusammenhang von Menschenvernichtung und Volkswohlstand, Freiburg i. B.

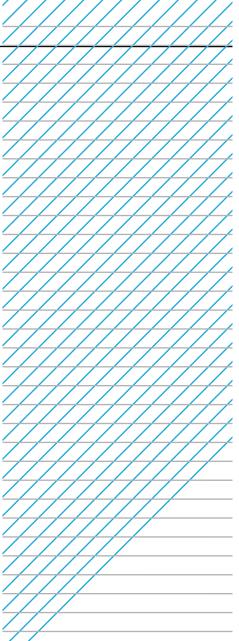
Scheit, Gerhard (2004): Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt, Freiburg i. B.

Schweppenhäuser, Hermann (1986): Nietzsche – Eingedenken der Natur im Subjekt, in: Ders.: Vergegenwärtigungen zur Unzeit. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Lüneburg,

Stirner, Max (1968): Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften. [1844] Herausgegeben von Hans Günther Helms, München.

Türcke, Christoph (2000): Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft [1989], Lüneburg.

#### Seite 29 DEUTSCHE (DEOLOGIE": VON STIRNER ZUM POSTSTRUKTURALISMUS



1 Vgl. etwa Bruhn 1994; Nachtmann 2003; Scheit

<sup>2</sup> Was wiederum auf die Legitimierung des Staates als "Schlichter" herausläuft. Nicht zufällig hat die von Heidegger inspirierte, "marxistische" Hegel-Rezeption Alexandre Kojèves den Kampf auf Leben und Tod ins Zentrum der Betrachtung gerückt und ihn als Voraussetzung des freien Menschen, der durch die Knechtschaft hindurch gegangen sein müsse, begriffen. (Kojève 1975: 44). Die Sinnstiftung der ursprünglichen Akkumulation, die darin ihren Ausdruck findet, kulminiert letzten Endes in einer Verherrlichung des Todes: "So ist die lsquo;dialektische" oder anthropologische Philosophie Hegels letztlich eine Philosophie des Todes (oder was dasselbe ist: des Atheismus). [...] Die rückhaltlose Hinnahme der Tatsache des

Todes oder der ihrer selbst bewußten menschlichen Endlichkeit ist die letzte Quelle des ganzen Hegelschen Denkens, das nichts anderes tut, als aus der Existenz dieser Tatsache alle, selbst die fernstliegenden, Folgerungen zu ziehen." (Ebd.: 228 f.). Kojève verwandelt Hegels Philosophie damit in eine Art marxistische Ontologie des Todes <sup>3</sup> Horkheimer und Adorno formulieren den Doppelcharakter der Herausbildung des modernen Subjekts in der Dialektik der Aufklärung so: "Das Selbst, das nach der methodischen Ausmerzung aller natürlichen Spuren als mythologischer weder Körper noch Blut noch Seele und sogar natürliches mehr sein sollte, bildete den Bezugspunkt der Vernunft, der gesetzgebenden Instanz des Handelns." (Horkheimer/Adorno: 1997: 46) Darin haben sie zugleich die Urform postmoderner Subjektkritik festgehalten, die keine Leiblichkeit mehr kennen möchte und sich darin als unreflektierte Vollstreckerin der Moderne erweist statt als deren Antipode: "Der Trieb als solcher sei mythisch wie der Aberglaube [...]. [S]chließlich wird dem Schein nach das transzendentale Subjekt der Erkenntnis als die letzte Erinnerung an Subjektivität selbst noch abgeschafft und durch die desto reibungslosere Arbeit der selbsttätigen Ordnungsmechanismen ersetzt." (ebd.).

- "Die Leugnung Gottes enthält in sich den unaufhebbaren Widerspruch, sie negiert das Wissen selber." (Horkheimer/Adorno 1997: 136)
- <sup>5</sup> Dies ist auch der Grund, warum Adorno und Horkheimer ihn unter die "dunklen Denker" der Aufklärung rechneten, die etwas von deren Dialektik erkannt hätten: "Während jedoch Nietzsches Verhältnis zur Aufklärung [...] selber zwiespältig blieb; während er in der Aufklärung sowohl die universale Bewegung souveränen Geistes erblickte, als deren Vollender er sich empfand, wie die lebensfeindliche, Isquo; nihilistische 'Macht, ist bei seinen vorfaschistischen Nachfahren das zweite Moment allein übriggeblieben und zur Ideologie pervertiert." (Horkheimer/Adorno: 62)
- Dass dies kein individueller Spleen Jacques Derridas ist, sondern eine für die postmoderne Philosophie grundlegende Denkfigur, sei am Beispiel Helene Cixous' gezeigt: Auch für Cixous ist die Vorbedingung der Entwicklung einer lebendigen, nicht beherrschten, sondern unfassbaren Einschreibung (vgl. Cixous 1980: 23) die Vernichtung aller Qualität. Die Existenz habe sich darin zu verausgaben, "sich den unendlichen Weg zu ihrem Tode vorzustellen" und zu einer "Zikade' zu werden: "[D]er Libido ist die Luft ausgegangen, und sie ist nicht lebendiger als ein Blatt Papier, sie verwandelt sich, wird zur Mumie [...] Würde sie diesem Bild vom Todeskampf beiwohnen, ohne daß die Imagination die Macht ergriffe?" (ebd.: 51) Erst in dem Moment, wo die Existenz dies aushalte und nicht die Flucht ergreife, die darin bestehe, "sich zur Vernunft zu bringen" (ebd.), erscheine die rettende Gestalt in Form des "Gattungskörpers all der Körper von Frauen, die während der Wehen der Leidenschaft geopfert und während der Montage wieder zu einer einzigen Frau zusammengefügt worden sind". Diese Erscheinung sei eine "Frau von einer Schönheit ohne Grund, ohne Zweckbestimmtheit, ohne Bestätigung eines Spiegels", deren Begehren ein Feuer sei, dessen "Flamme [...] nicht auf[zehrt]" (ebd.: 55 f.), eine Figur also, die jeglicher Sinnlichkeit entbehrt.

Judith Butlers gesamte Kritik an postmodernen

Gendertheorien, die der ihren gleichen wie ein Fi dem anderen, beruht auf ehen dieser stetigen Forschung nach den essentialistischen Residuen, die auch ihr eigenes Denken notwendig nicht ausrotten kann. So kommt sie etwa, nachdem sie auf 218 Seiten den Beweis zu führen gesucht hat, dass Natur nichts als eine narrative Konstruktion und damit gesellschaftliche Projektion sei, zu dem - vor dem Hintergrund des Ausgeführten doch etwas seltsam anmutenden – Ergebnis, dass die die Differenz still stellende heteronormative Matrix und ihre "Geschlechter-Binarität" in ihrer 'grundlegende[n] Unnatürlichkeit" (Butler 1991: 218; Hervorhebung der Verfasser) enthüllt werden müssten.

- 8 Auch hierin führt sie notwendig Heidegger unmittelbar fort, der den in Anschluss an und in Absetzung von Nietzsche formulierten Geist als selbstbezügliche Tautologie, als automatisches Subjekt fasst: "Wille ist das Sichzusammennehmen in das Aufgegebene. [...] Was der Wille will, erstrebt er nicht erst als etwas, was er noch nicht hat. [...] Der Wille will sich selbst. Er übersteigt sich selbst. Dergestalt will der Wille als der Wille über sich hinaus und muß sich so zugleich hinter sich und unter sich bringen." (Heidegger 2003: 234) "Zum Wesen der Macht gehört die Übermächtigung ihrer selbst [...], um sich ihrer selbst in der Unbedingtheit ihres Wesens zu bemächtigen. [...] Wille ist als Wille zum Willen der Wille zur Macht im Sinne der Ermächtigung zur Macht. [...] Er [der Wille zur Macht] zeigt das unbedingte Wesen des Willen an, der als bloßer Wille sich selbst will." (ebd.: 235) "Der Wille muß so eine Bedingung des Über-sich-hinaus-wollens setzen. [...] Zum Willen gehört das Setzen dieser in sich zusammengehörigen Bedingungen. [...] Die wesenhaften Mittel sind die vom Willen zur Macht selbst gesetzten Bedingungen seiner selbst. [...] Insofern der Wille die Übermächtigung seiner selbst will, beruhigt er sich bei keinem Reichtum des Lebens. Er machtet im Überreichen - nämlich seines eigenen Willens." (ebd.: 237) An dieser Stelle ist förmlich mit Händen zu greifen, dass Heideggers Sein die ins gänzlich Affirmative gewendete Rationalisierung der Kapitalbewegung ist.
- "Dieses Horchen auf das, was geschehen kann und was jenseits jeglicher Regel beurteilt werden muß, nennt man Freiheit. Die Schreckensherrschaft ist eine Möglichkeit, der Unbestimmtheit dessen, was geschieht, Rechnung zu tragen. Die Philosophie ist eine andere Möglichkeit. Der Unterschied zwischen diesen beiden Möglichkeiten liegt in der Zeit, die verfügbar ist, um das Ereignis aufzunehmen und zu beurteilen." (Lyotard 2007b: 72) Die postmoderne Philosophie ist laut Lyotard also - und dies meint er affirmativ - die Schreckensherrschaft des Denkens.
- Dementsprechend sei zu konstatieren, dass "fortan keine Logik mehr den Sinn der Interpretation beherrscht, weil die Logik eine Interpretation ist" (Derrida 1976: 394) - eine Aussage, die sich nur dann der absoluten Willkür, die sie ist, entkleiden kann, wenn von vornherein jenes Sein als vorgängige Instanz unterstellt ist, zu der die Interpretation sich zu entscheiden habe, wolle sie nicht der herrschaftlichen, die Differenz unterdrückende Seinsvergessenheit verfallen.

## Seite 30 DECONSTRUCTING JUDITH





nalen Beziehungen" (Gefährdetes Le-



Die theoretischen Kategorien des gegenwärtigen Feminismus stammen entweder aus den Arbeiten der Philosophin und Literaturwissenschafterin Judith Butler oder sind in Abgrenzung zu ihnen entwickelt worden. So bestimmt Butlers Denken nach wie vor die Parameter feministischer Theorie.

Judith Butlers poststrukturalistischer Feminismus ist in akademischen Gender Studies sowie als theoretischer Bezugspunkt queerer politischer Praxis so gut wie konkurrenzlos. Es gibt einen Feminismus vor und einen nach Butler, eine Prä- und eine Post-Butler-Ära in der feministischen Theorie. Will man Butlers Denken darstellen, begreifen, kritisieren, steht man demnach vor der Aufgabe, seine Attraktivität und enorme Ausstrahlungskraft zu erklären. Natur ist gemacht und kann verändert werden, lautet Butlers bekanntes Credo. Aber noch jeder Feminismus, jede Frauenbewegung wies die Annahme einer Ungleichheit generierenden weiblichen Natur zurück. Bereits Simone de Beauvoir verkündete, daß das Mädchen nicht als solches geboren, sondern gemacht wird und damit das Schicksal keines ist. Die immergleiche feministische Aufgabe – die Natur als Rechtfertigung von Ungerechtigkeit, als Platzanweiser, als Legitimation der Zumutung, anzugreifen – löst Butler nun auf spezifische, der gegenwärtigen Form des Geschlechterverhältnisses adäquate Weise. In ihr spiegeln sich

#### Feministin - Moralistin

wegung.

Für eine breitere Öffentlichkeit jenseits von Gender Studies und politischen Szenen spielte Butler in Deutschland bis vor einem Jahr kaum eine Rolle. Als ihr im September 2012 die Stadt Frankfurt den Adorno-Preis verliehen hat, hat sich das geändert. Seit der Debatte um die Preisverleihung ist Butler nicht mehr bloß die Feministin der einschlägig politisch Engagierten, sondern die Grenzen der Lesbarkeit von Butler haben sich dergestalt verschoben, daß in

die paradoxen gesellschaftlichen Erfahrungen von Frauen, aber auch die

Niederlage der politischen Frauenbe-

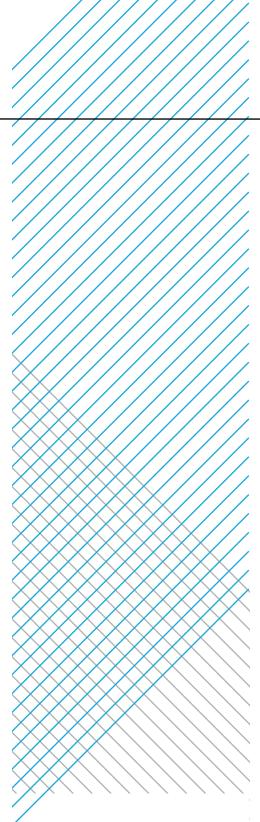
der Öffentlichkeit die Feministin von der Moralphilosophin und Antizionistin Butler verdrängt wurde. Butler selbst hat dazu auch einiges beigetragen: Es scheint naheliegend, daß sie für den Preis gerade deswegen in Frage kam, weil sie in den letzten Jahren etwas, was eine prononcierte parteiliche Position war, zu einer allgemeinen Ethik ausgebaut hat. Von der Radikalität ihres Angriffs auf die Biologie in Gender Trouble (Das Unbehagen der Geschlechter, 1991) ist beispielsweise in ihrer Forderung nach "gewaltfreien, kooperativen, egalitären, internatio-

kooperativen, egalitären, internatio-

ben. Politische Essays, 2005) 15 Jahre später nicht mehr viel übrig. So oder ähnlich sprechen Tausende Linke und solche Forderungen machen weder ihre Bedeutung aus, noch hätten sie Butler – wenn sie ihr ganzes Leben lang bloß in dieser Art geschrieben hätte - derart berühmt gemacht. Bekannt wurde sie als feministische Kritikerin, nicht als Verfasserin ethischer Wunschlisten, aber als letztere wurde sie erst preiswürdig. Neben ihrem allgemein-ethischen Kommentar zur Lage der Welt bietet Butler den für die deutsche Öffentlichkeit aroßen Vorzua. daß sie nicht nur die Politik sämtlicher Regierungen Israels seit 1967 gewalttätig nennt, sondern auch mit einiger Vehemenz bei mehreren Gelegenheiten ein Recht auf Kritik an Israel und dem Zionismus einfordert. Aus einer innerjüdischen Auseinandersetzung kommend, will sie eine Trennung von Judentum und dem Staat Israel, eine Unterscheidung von Antisemitismus und Antizionismus. Im Zuge der Kritik an der Verleihung des Adorno-Preises schrieb die Philosophin in der "Zeit" im August 2012, daß es immer ihr Bestreben gewesen sei, die "Fesseln", denen die Kritik an Israel unterliegt, "abzustreifen". Butler schreibt, als wüßte sie nichts von den Assoziationen eines deutschen Publikums, wenn es eine Aufforderung zum "Fesseln Abstreifen" in Sachen Israelkritik liest. Ihre Suche nach "Bedingungen eines vernünftigen Austausches" ist dabei verständlich, aber das Problem scheint für sie primär bei den Kritikern und Kritikerinnen des Antisemitismus zu liegen und nicht bei deren Gegenstand. Butler, die mit solchen Forderungen und ihrer öffentlichen Unterstützung von "Boycott, Divestment and Sanctions", einer palästinensischen Kampagne zum Boykott israelischer Waren, Firmen, Akademikern und Künstlern, in Deutschland nicht ungern gesehen wird, scheint mit dem Glauben an ihre Fähigkeit, sich über sämtliche feindlichen Umarmungen hinwegsetzen zu können, bestenfalls naiv.

Im Vorfeld und im Nachklapp zur Preisverleihung spielte sich eine öffentliche

## Seite 31 DECONSTRUCTING JUDITH



Debatte ab, an der sich Gott und die Welt beteiligten – in einer Naivität hinsichtlich der Erwartungen an die Stadt Frankfurt und der "Würde des Preises", die der Naivität Butlers nur um weniges nachstand. Man könnte jetzt das gesamte Spektrum der Diskussion lang und breit sezieren, aber dann würde man über Deutschland sprechen müssen und nicht über Judith Butler. Hier

soll es um die Frage gehen, warum sich Butlers Arbeiten ab einem gewissen Punkt dazu eigneten, ihr einen staatsoder stadttragenden Preis zu verleihen. Denn auffällig war, daß Butler den Preis nicht explizit als Feministin erhalten hat, sondern in der Begründung des Preiskomitees nur sehr vage von "kulturwissenschaftlichen Leistungen" die Rede war. Auch hat Butler den Preis nicht als feministische Theoretikerin entgegengenommen, sondern als Moralphilosophin.

## Zwischen "alles ist möglich" und "kommt kein Schiff"

Apologie und Kritik stehen in Butlers feministischen Arbeiten auf merkwürdig unverbundene Weise nebeneinander. Sie pendelt zwischen der Konstatierung absoluter Immanenz und einem politischen Optimismus, von dem man sich fragt, woher sie ihn nehmen kann. Ausgangspunkt ihres bekanntesten Buches, Gender Trouble, ist die Ablehnung einer determinierten und determinierenden Sexualität. Darin knüpft die US-amerikanische Theoretikerin an Michel Foucaults Kritik einer Repressionshypothese an, die der französische Philosoph gegen die Prediger der sexuellen Befreiung in den Sechzigern, entwickelt hat: "Die genealogische Kritik lehnt es ab, nach den Ursprüngen der Geschlechtsidentität, der inneren Wahrheit des weiblichen Geschlechts, oder einer genuinen, authentischen Sexualität zu suchen, die durch Repression der Sicht entzogen wurde."

Ende der Sechziger hat auch die Frauenbewegung festgestellt, daß sich die Triebbefreiungsideen keinesfalls zu ihrem Vorteil entwickelt haben. Foucault bietet nun an, das Vorgängige, den Sexus, als Nicht-Vorgängiges zu entlarven, und Butler wendet diese Bewegung ebenso auf die Geschlechterdifferenz an. Überall da, wo Foucault in Butlers Augen das Vorgängige unkritisch romantisiert, statt es gemäß seinem eigenen Ansatz zurückzuweisen, merkt Butler kritisch an, daß das au-Berhalb gesellschaftlicher Konvention Stehende (zum Beispiel ein intersexuell bestimmter Körper) gerade kein Außen ist, sondern ein Innen des allumfassenden Diskurses. Es gibt, so Butler in Gender Trouble, kein (anatomisches, biologisches oder sonst in irgendeiner Form nicht vom Diskurs erfaßtes) Außen, auf das sich Norm und Herrschaft berufen können, aber auch kein Außen. von dem die feministische Rettung erwartet werden könnte. Während Butler einerseits diese Diagnose als "fatal" charakterisiert, schöpft sie an anderer Stelle aus demselben Befund Hoffnung: "Wenn also die regulierenden Funktionen von Geschlecht und Geschlechtsidentität selbst vielfältig angefochtene Schauplätze der Bewegung sind, bietet gerade die Mannigfaltigkeit ihrer Konstruktion die Möglichkeit, mit ihrer Pose scheinbarer Eindeutigkeit zu brechen." Ihre Feststellung, daß es kein Außen gibt, löst bei Butler Trauer aus, die sich im nächsten Augenblick in die Annahme vielfältiger Diskursverschiebungen verwandeln kann.

Diese Pendelbewegung, die Butlers Arbeiten durchzieht, wird besonders an ihrer widersprüchlichen Diskussion der Annahme von Geschlechtsidentität deutlich, bei der sie zwischen Freudscher Psychoanalyse und linguistischer Logik schwankt. Zum einen verwendet Butler in Gender Trouble und dem Nachfolgewerk Bodies that Matter (Körper von Gewicht, 1995) viele Seiten auf die Debatte von Sigmund Freud, Jacques Lacan und Luce Irigaray und verhandelt Gegenstände wie Verbot, Tabu, Aggression, Angst und Melancholie. Dem psychoanalytischen Verständnis entsprechend hat der Geschlechtskörper in diesen Passagen eine Geschichte. Zum anderen geht die Autorin von einem Gesetz aus, das den Geschlechtskörper als reine, sich permanent wiederholende Gegenwart hervorbringt - eine Annahme, die nicht mehr viel mit Psychoanalyse zu tun hat. Die Herstellung des Geschlechts ist in Bodies that Matter eine "zitatförmige Strategie oder resignifizierende Praxis", bei der es zwei, lediglich analytisch getrennte Ebenen gibt: Das Ich zitiert, die Norm wird zitiert. "Das 'Ich' und dessen 'Position' werden lediglich sichergestellt, indem sie wiederholt angenommen werden, wodurch die Annahme kein vereinzelter Akt

oder vereinzeltes Ereignis ist, sondern vielmehr eine wiederholbare Praxis." Das Ich ist hier leer, bloße Form, es ist nur die Instanz der Wiederholung von Zitierpraxen, und sein Verhältnis zum Ganzen (bei Butler die Matrix) ist eines von funktionaler Abweichung und Entsprechung. Weil der Akt des Zitierens kein Resultat hat außer einem neuen Akt des Zitierens, lagert sich sozusagen nichts ab, und das Ich macht keine Erfahrung, sondern wiederholt lediglich, ohne Bewußtsein von Geschichte oder Entwicklung. Auf gewisse Weise lädt Butler dazu ein, die Macht der heterosexuellen Matrix für so absolut zu halten, daß die psychische Realität davon nicht abweicht, das Ich ausschließlich der Spiegel des Ganzen ist. Wenn aber alles auf derselben Ebene stattfindet, kann man nicht mehr zwischen gesellschaftlich imaginierter Weiblichkeit und realen Frauen, Repräsentation und Gegenstand, unterscheiden. Diese Konsequenz der linguistischen Analytik will Butler allerdings nicht ziehen, sonst hätte sie gegenüber der Zurückweisung der biologischen Determination von Geschlecht nichts gewonnen: "Nur wenn in den Konstruktionsme

chanismen der Geschlechtsidentität zugleich die Kontingenz dieser Konstruktion impliziert ist, ist der Gedanke der 'Konstruiertheit' per se nützlich für das politische Projekt, den Horizont möglicher Konfigurationen der Geschlechtsidentität zu erweitern" (Gender Trouble). Butler gebraucht das Wort Kontingenz, statt von dem zu sprechen, was in nichtpoststrukturalistischem Vokabular die Grenze des Verallgemeinerns markiert: Gewalt. Das Herbeizitieren der heterosexuellen Matrix erlaubt nur Verschiebungen, nicht jedoch das Verlassen der Matrix: "Nichts von alldem". heißt es in Bodies that Matter. "ist so gemeint, daß Identität geleugnet, überwunden, ausgelöscht werden soll. Niemand kann der Forderung ,Überwinde dich selbst' ganz entsprechen." Weil Butler sich das Verlassen der Matrix nur als individuellen Akt vorstellen kann, gibt es kein Jenseits des Zitats, ist die Hoffnung generierende Kontingenz gleichzeitig allmächtige Gewalt. Der oft gegen Butler erhobene Vorwurf, im Grunde genommen nicht besonders radikal zu sein, trifft zu: Mit Identität und Subjekt müssen wir leben, über sie kommen wir nicht hinaus. Dieses Moment der Butlerschen Theorie wirkt wie eine Wiederauferstehung der Macht der Biologie, die Butler eben noch in Grund und Boden kritisiert hat, in der gesellschaftlichen Verkehrsform: Die Vermittlung wird total. Absolute Freiheit zum Entwurf des eigenen Selbst und absolute Unterwerfung unter die Formen, in denen das vonstatten geht, fallen hier zusammen.

#### Wissen und Wünsche

Damit trifft Butler wohl präzise die gegenwärtigen Erfahrungen von Frauen, in denen das Wissen um den Wiederholungszwang und die optimistische Sicht auf die vielfältigen Möglichkeiten

der Verschiebung des Diskurses un verbunden nebeneinander stehen. Die gesellschaftliche Entwicklung der vergangenen Jahrzehnte hat, zumindest in den westlichen Ländern, Frauen mehr Freiheiten ermöglicht, allen voran die Selbstbestimmung über den eigenen Körper. Der Fortschritt in der Emanzipation hatte aber seinen Preis: Die Wahlmöglichkeit zwischen Identitäten ist bloß die Kehrseite der zementierten Geschlechterdifferenz, die Vervielfältigung der felsenfest verinnerlichten Weiblichkeit. Wir sind davon überzeugt, frei zu sein und über alle Möglichkeiten zu verfügen, aber jede Statistik zum Thema Einkommensdifferenz oder Gewalterfahrung, jeder Film und jede sexistische Werbung - und unsere eigenen Erfahrungen, wenn wir sie zulassen - führen uns das Gegenteil vor Augen. So widersprüchlich wie die weibliche Situation stellt sich auch Butlers Theorie dar.

Rezipiert wird aber primär jene Seite ihrer Theorie, die die Perspektive auf Verschiebungen, Möglichkeiten oder Identitätsverwirrung erlaubt. Von Anfang der neunziger bis zum Beginn der nuller Jahre verschwand auch aus Butlers Werk das Moment der Fatalität und Melancholie. Ihr angestrengter Nachweis von politischer Mach- und Gestaltbarkeit scheint dort, wo Butler als Ethikerin die Bühne der Weltpolitik betritt, vollends die Überhand zu gewinnen. In Frames of War, einer Essaysammlung von 2009, die sich mit der US-Politik seit 9/11 beschäftigt, erhebt Butler die Trauer, die sie einst angesichts des Zwangs zum Geschlecht formuliert hat, zur ethischen Kategorie. "Warum wir nicht jedes Leid beklagen" (der deutsche Untertitel des Buches) war auch ein Gegenstand ihrer Dankesrede bei der Verleihung des Adorno-Preises. Im Unterschied zu ihren feministischen Arbeiten ist diese Essaysammlung jedoch von geringer theoretischer Kraft, getragen eher von Appellen als von Kritik. Selbst die Angriffe auf die Natur hat Butler zugunsten ihrer allgemeinen Ethik eingestellt. Wir brauchen, heißt es in Frames of War, "eine neue Ontologie des Körpers".

## Seite 33 DECONSTRUCTING JUDITH

#### Wider die Theoriegebäude

Butlers Nachweis der Möglichkeit einer Veränderung des Geschlechterverhältnisses durch die Kritik des vorgängigen Außen in Form von Anatomie und Biologie war notwendig und ist es immer noch. Dieser Nachweis, daß auch der vermeintliche Dreh- und Angelpunkt weiblicher Unterlegenheit, der Referenzpunkt, von dem aus Normales und Abweichendes sich trennen, die Natur des Geschlechts, selbst hergestellt ist, folgt einer klassischen feministischen Argumentation. Ohne diese Zurückweisung des Schicksals kann es überhaupt keine Kritik des Geschlechterverhältnisses geben. Allerdings fällt dem Feminismus die von Butler gewählte Form der Zurückweisung politisch und theoretisch auf die Füße. Denn worin genau besteht das Problem mit dem Geschlechterverhältnis, wenn ohnehin alle ihre Identitäten frei wählen können? Butler selbst hat sich gegen eine solche Lesart ihrer Theorie immer gewehrt, und es ist durchaus möglich, mit ihrem eigenen Instrumentarium zu kontern. Mühsam wird es allerdings, wenn die Feministin hinter all den moralischen Plädoyers erst wieder freigelegt werden muß.

Das Problem der Verallgemeinerung feministischer Kritik, wie Butler sie betreibt, ist auch ein inhaltlich-theoretisches, das sich in Butlers Aufsätzen zu Judentum und Zionismus zeiat. Die Natürlichkeit des Geschlechts zu dekonstruieren ist keine auf jeden Gegenstand übertragbare kritische Herangehensweise. Dem Staat Israel oder dem Judentum gegenüber erfüllt der dekonstruktivistische Ansatz keinen kritischen Zweck. Israel und die Juden sehen sich nicht einem Zuviel an Authentizität gegenüber, sondern einem Zuwenig, denn sie stehen permanent unter (antisemitischem) Verdacht, nicht natürlich und authentisch genug zu sein. Auf das in diesem Sinne "unmögliche Unterfangen in poststrukturalistischer Manier den Antisemitismus zu begreifen", hat bereits die Theoretikerin Andrea Trumann in einem Beitrag für den Sammelband "Das Leben lebt nicht" (Verbrecher-Verlag 2006) aufmerksam gemacht. Butler hingegen scheint die Differenz im Gegenstand nicht wahrzunehmen. Diese Beobachtung spricht dafür, daß der Feminismus der Versuchung widerstehen sollte, ein allgemein gültiges Theoriegebäude zu bauen, denn sonst lassen sich die Probleme und Grenzen der eigenen Begriffe und Kategorien nicht mehr erkennen. Feminismus muß parteilich bleiben. (Antizionistische) Moral gibt es ohnehin schon genug, feministische Kritik viel zu wenig.

#### Literatur

Judith Butler: Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Aus dem Englischen von Reiner Ansén. Campus, Frankfurt a. M. 2010, 180 Seiten, 19,90 Euro

Dies.: Gefährdetes Leben. Politische Essays. Aus dem Englischen von Karin Wördemann. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, 179 Seiten, 14 Euro

Dies.: Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Englischen von Kathrina Menke. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, 236 Seiten, 13 Euro

ehnsucht nach Differenz – Regression im Namen des Anderen. Über Kulturrelativismus und Antisemitismus von **Andreas Benl** 





"Die sinnerfüllten Zeiten, deren Wiederkunft der frühe Lúkacs ersehnte, waren ebenso das Produkt von Verdinglichung, unmenschlicher Institution, wie er es erst den bürgerlichen attestierte. Zeitgenössische Darstellungen mittelalterlicher Städte pflegen auszusehen, als ob gerade zur Volksbelustigung eine Hinrichtung stattfände.[...] Die Verklärung vergangener Zustände dient später und überflüssiger Versagung, die sich als ausweglos erfährt; [...] Ihr Kult, der vorsubjektiver Phasen, kam im Zeitalter des zerfallenden Individuums und der regressiven Kollektive zu sich selbst im Grauen." Theodor W. Adorno<sup>1</sup>

"Man muß gesehen haben, wie die Sprecher und Vertreter repressiver Regime rund um den Erdball [...] eine Haltung einnahmen, die aussah wie eine relativistische, postmoderne, avantgardistische und multikulturelle ,Sensibilität für Leben, Politik und Kultur, für die Menschenrechte, die Rechte der Frauen und die Unantastbarkeit kultureller Unterschiede. Doch mit ihrer neuen Argumentation versuchen diese Regime nur, jene charakteristischen Verletzungen von Menschenrechten zu legitimieren, die bei ihnen zu Hause praktiziert werden. Und das alles im Namen einer praktischerweise entdeckten Authentizität, im Namen von Nativismus, Partikularismus, kultureller Vielfalt, im Namen der Heiligkeit von Tradition, Sitte, und des Endes aller großen universalistischen Erzählungen! [...] Offenkundig sind Partikularismus. Nativismus und kultureller Relativismus die letzten Rückzugsgebiete dieser Verbrecher ganz in der Art, wie der Patriotismus stets die letzte Zuflucht für gewisse Schurken war." Sadik Al-Azm<sup>2</sup>

"Es scheint, daß für die westliche Linke, der es an Humanismus mangelt, der Islam begehrenswert ist… für andere Völker." Atoussa H.<sup>3</sup>

1927 veröffentlichte der französische Philosoph und Schriftsteller Julien Benda seinen Essay "La trahison des clercs" - "Der Verrat der Intellektuellen", eine Verteidigung des liberal-bürgerlichen Universalismus gegen den aufkommenden Nazismus und die in Parteikommunismus, Nationalismus und Rassismus engagierten Intellektuellen.

Benda definiert die politischen Leidenschaften der Intellektuellen seiner Epoche als Anpassung an die Realität, dem er seine Utopie eines 'reinen' Intellektuellen entgegenhält, der für Rationalismus und Vernunft streitet und der nur für den abstrakten Humanismus eintritt, nicht aber für irdische Parteipolitik.

Der zentrale Sündenfall vieler französischer Intellektueller liege darin, dass sie "verkünden, daß es keine oberste Moral gebe, der alle Menschen Achtung zollen müßten; daß, vor allem hinsichtlich der zwischenstaatlichen Beziehungen, jedes Volk seine eigene, spezifische Moral besitze, die genausoviel wert sei wie die seiner Nachbarn, und daß es jenen obliege, sie zu verstehen und auf sie einzugehen." Modell für solch eine Haltung sei die "deutsche Aufrichtigkeit", ein Band von "sozusagen feudaler Natur." Sie bestehe darin, ..den Freund und Kameraden niemals zu verraten. Dem Feind gegenüber verpflichtet sie jedoch zu nichts. [...] Mit anderen Worten, die deutsche Aufrichtigkeit ist die Aufrichtigkeit der Gangster".4

Dass sich Benda als utopischer Moralist gegen realitätsgerechte regressive politische Leidenschaften verstand, anstatt als Offiziant der allmächtigen bürgerlichen Vernunft gegen extremistische oder reaktionäre Phantastereien, markiert eine Differenz sowohl zum Selbstbewußtsein des revolutionären Bürgertums des 19. Jahrhunderts, als auch zum Selbstverständnis westlicher bürgerlicher Intellektueller nach 1945. die sich mit dem Wind der Geschichte wähnten, auf der Seite des amerikanischen Sieges über den Nazi-Totalitarismus, der auch das Ende des Ende des sowietischen in Aussicht stelle. Es stellt sich die Frage, in welcher historischen Konstellation sich westliche Gesellschaften heute, nur 25 Jahre nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus und dem vermeintlichen Ende der Geschichte befinden. Wichtig ist hier zunächst festzuhalten, dass Bendas Kritik des Kulturrelativismus in den zwanziger Jahren eine innereuropäische, antifaschistische und linksliberale war.

Der französische Philosoph Alain Finkielkraut hat Ende der 80er Jahre die geistesgeschichtlichen Ursprünge des Kulturrelativismus bis zurück ins 18. Jahrhundert verfolgt. Johann Gottfried Herder einerseits, der Universalismus der französischen Revolution andererseits seien damals die Antipoden der europäischen Geistesgeschichte gewesen. Hier der deutsche Philosoph der in sich abgeschlossenen Volksgeister - die bei ihm aber anders als später bei den Nazis als gleichwertige behandelt werden. Dort der Universalismus des bürgerlichen Individuums, der im Namen der Humanität negative Urteile über alles fällt, was ihm nicht gleicht.<sup>5</sup> Auch Marx hatte bekanntlich wenig übrig für die vormodernen Lebensweisen, die die Bourgeoisie beseitigte. Sie habe "die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. [...] Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt"6 - und das sei gut so, denn es eröffne die Perspektive auf die globale sozialistische Emanzipation.

Es kam anders, die 'deutsche Revolution' der Nazis prägte das zwanzigste Jahrhundert entscheidender als der sogenannte reale Sozialismus. Und so konnte die Achtung vor den Kulturen nach 1945 ein linkes Thema werden. Die UNESCO beauftragte den französischen Strukturalisten Claude Lévi-Strauss 1952, den Stand der Dinge in einem Essav namens "Rasse und Geschichte" zusammenzufassen. Er schrieb dort, dass die nazistische Ableitung der menschlichen Unterschiede aus der Natur oder die liberale Missachtung anderer Kulturen demselben Ethnozentrismus entsprängen: Levi-Strauss paraphrasiert folgendermaßen, was seiner Meinung nach die Logik dieses Ethnozentrismus ausmacht: "Was nicht ich ist - eine niedere Rasse oder eine veraltete Form der sozialen Evolution, - ist schlechter als ich."

Die Theorien des Antikolonialismus haben Lévi-Strauss' Gedanken lediglich radikalisiert. Allerdings weist Finkielkraut zu Recht darauf hin, dass die antikolonialen Befreiungsbewegungen damit der Dialektik der Aufklärung niemals entkamen. Der große voluntaristische Wurf von Frantz Fanon, dem Denker der algerischen Revolution, seine Absage an Europa, ist laut Finkielkraut lediglich eine Parteiname innerhalb der europäischen Geistesgeschichte: für die deutsche Romantik – gegen die bürgerliche Aufklärung, ohne die er jedoch wiederum seinen Nationalismus der Subalternen nicht hätte formulieren können.

Das macht die Tragik des Antikolonialismus aus, der ja – im Gegensatz zum heutigen westlichen Kulturrelativismus - nicht abstrakt im Namen ,der Anderen' sprach, denen von den europäischen Kolonialmächten die "Reife" zum bürgerlichen Individualismus abgesprochen wurde. Er wollte vielmehr diesen Anderen eine Philosophie der Selbstemanzipation schaffen. Die Reste des Marxschen Universalismus im Antikolonialismus sind in den postkolonialen Theorien einer Religion der Differenz gewichen, die jegliche Emanzipationsbestrebungen zugunsten der unantastbaren und vermeintlich unwandelbaren Kulturen denunziert. Um diese Transformation durchzuhalten und die Nähe der Einteilung der Menschheit in irreduzible und unüberwindbare Kulturen zum völkischen Denken vergessen zu machen, dafür mussten aber alle Spuren zum Begriff der Rasse getilgt und tabuisiert werden. Alain Finkielkraut schreibt: "je mehr der Antirassismus von heute dem Rassismus von gestern gleicht, desto verpönter wird das Wort ,Rasse' selbst."8

Auch wenn also die ideologischen Wurzeln des heutigen Kulturrelativismus weit zurückreichen, war ihre volle Entfaltung abhängig von äußeren Determinanten. Die erste weltweit wahrnehmbare Epochenwende war die Islamische Revolution im Iran 1979. Unter der Decke des Ost-West-Konflikts blieb ihre Ausstrahlungskraft zunächst beschränkt. So bewunderten viele Linke im Westen anfänglich den antiamerikanischen drive der Anhänger von Khomeini, andererseits gab es kurz darauf einen genuinen Schock über die Verbrechen der Islamisten an Linken und Liberalen. Solidarität mit den Genossen im Iran wurde noch als internationalistische Selbstverständlichkeit gesehen, die schnelle Normalisierung der Beziehungen Westdeutschlands zu dem neuen Regime als typische Kungelei von Reaktionären mit Diktatoren in der Dritten Welt

Der Zusammenbruch des Ostblocks änderte die Lage, und die linke Klage über einen neuen, vom Westen initiierten Kalten Krieg gegen den Islam drückte weniger die reale Konstellation, als die Bereitschaft der Linken zur Zusammenarbeit mit den Islamisten aus, die ihr volles Momentum jedoch erst nach dem Anschlag auf die Twin Towers in New York entfaltete.

Der im Sommer 1999 in der Zeitschrift "Lettre International" erschienene Text "Sehnsucht nach Differenz" des italienischen Philosophen und Psychoanalytikers Sergio Benvenuto verdeutlicht dieses ideologische Interregnum.

Vieles schien Benvenuto 1999, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung seines Artikels, auf die Verwirklichung von Francis Fukuyamas 1989 verkündeter Vision eines "Endes der Geschichte" und die Ausbreitung des Liberalkapitalismus nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus hinzuweisen.

Man dränge die verschiedenen Länder der Welt in eine offene Gesellschaft im Sinne Karl Poppers, des liberalen Philosophen der "offenen Gesellschaft", die die Kristalle geschlossener Gesellschaften in einer kosmopolitischen Suppe schmelze; man empfehle allen eine Marktwirtschaft und die methodologischen Normen der anglo-amerikanisch dominierten Wissenschaft. Und daraus folge die Intoleranz gegenüber den Kulturen der "Anderen".

Die Suche nach dem ultimativen Wider-

standspol gegen den vermeintlich unaufhaltsamen Sieg des als SLT ("Sole Liberal Thought" - das alleinmögliche liberale Denken) bezeichneten westlichen Denk- und Herrschaftsmodells bleibt zu diesem Zeitpunkt ziellos.

Benvenutos Text macht lediglich schlagend deutlich, dass es im Antiamerikanismus niemals um die menschenrechtlichen Verwerfungen des amerikanischen Imperiums ging, die die Antiamerikaner selbstgefällig vor sich hertragen: denn neben dem islamistischen Widerstand, den Benvenuto nur für fähig hält, begrenzten Terror in den Nischen der Globalisierung auszuüben, fasst er den Realsozialismus selbst als eine weitere Spielart der Kultur der 'Anderen'. Ein Fehlschlag nicht deswegen, weil er den Anspruch auf eine humanere und vernünftigere Welt verriet, sondern, so Benvenuto, gerade "weil er zuviel Anteil an den universalistischen Prinzipien hat, die der ,amerikanische Imperialismus' als Polizei beschützt."

Was Benvenuto als das alleinmögliche liberale Denken, als SLT klassifiziert, hätte Horkheimer als das vom Nationalsozialismus liquidierte liberale "Dorado der bürgerlichen Existenzen" bezeichnet.<sup>10</sup>

Doch während Horkheimer die Ohnmacht des Liberalismus gegenüber dem Nazismus kritisierte, formuliert Benvenuto eine romantische Apologie der Regression. In dankenswerter Klarheit spricht er die zynische Rolle der westlichen Kulturalisten aus, die die vermeintliche Befreiung 'der Anderen' in ethno-religiöse oder politische Terrorsysteme als Spektakel für den eigenen ideologischen Konsum, aber keineswegs als nachahmenswerte Vorbilder verstehen:

"Man kann eine 'private' Sympathie für die letzten SLT-freien Zufluchtsorte hegen: Castro oder die afghanischen Talibans, die iranischen Ayatollahs oder Nordkoreas rote Monarchie, Gaddafi oder Milosevic. Aber wer von uns würde unter einem dieser Regimes leben wollen?"

Ein solches Statement müsste allen, die die bestehende westliche nicht für die beste aller Welten halten, den Unterschied ums Ganze verdeutlichen zwischen einer Kritik daran, dass der Kapitalismus die von ihm selbst geschaffenen Potentiale menschlicher Entwicklung nicht ausschöpfen kann

und sie permanent gefährdet; und dem Hass auf das Quantum an Freiheit, dass er gegenüber den vormodernen Gesellschaften und der nachmodernen Barbarei repräsentiert.

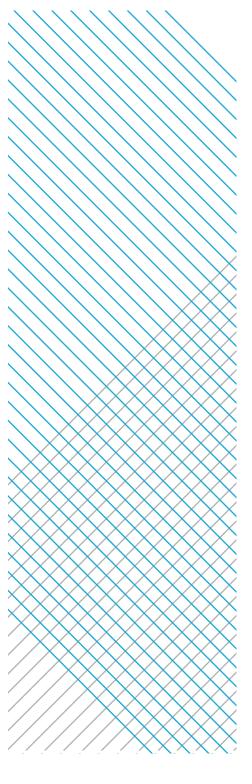
In Benvenutos vorschneller Trauer um den Verlust "von unakzeptablen Varianten des Andersseins": nämlich "religiöse Fundamentalisten, totalitäre Führer, ethnische Säuberer, populistische Demagogen" – zeigt sich der Geisteszustand, der auch dem traditionellen Antisemitismus zugrunde lag: ein "konservatives Bedürfnis" ohne Tradition, der vollkommen beliebige und inhaltsleere Drang nach Herrschaft und Gewalt, bestimmt nur darin. dass seine zerstörerische Energie sich am Ende immer wieder auf die Juden als die imaginierten Träger von Geld und Geist, oder eben des Sole Liberal Thought wendet.

In einem Punkt hat 9/11 jedoch Benvenutos Lamento bestätigt – auch die Gegner des sogenannten SLT können nur über den Erfolg in den USA globale Bedeutung erhalten, präziser: in New York, dem neben Hollywood wichtigsten Objekt des phantasmatischen Antisemitismus.

Sei es durch ein Massaker im World Trade Center, die alljährlichen Pilgerreisen Ahmadinejads zur UN-Vollversammlung mitsamt eines riesigen Hofstaats von Günstlingen und Revolutionsgardisten, oder, noch raffinierter, durch eine PR-Inszenierung Rohanis, wie seine Rede 2013 vor der UNO Generalversammlung.

Bin Ladens massenmörderische 'Propaganda der Tat' hat den Islamismus zum kulturindustriellen Gravitationspol des antiwestlichen Ressentiments gemacht. Und er hat die antisemitische Unterseite dieses Ressentiments, die bis dato weder Freunde noch Gegner der kulturellen Differenz ins Zentrum rückten, ans Tageslicht gebracht und gleichzeitig enorm verstärkt.

Im Gefolge von 9/11 verdichteten sich Multikulturalismus und poststrukturalistische Zivilisationskritik zur kulturwissenschaftlichen und diskurstheoretischen Thematisierung des Islamismus. Man hielt in diesem Kontext – zumindest in Deutschland – zunächst schamhaft Abstand vom Antizionismus, so z.B. im Standardwerk von Christina von Braun und Bettina Matthes: Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen.<sup>11</sup>



# Exkurs: Was verbindet Postrukturalismus und Dekonstruktion mit Islam und Islamismus?

Worauf basiert die seltsame Toleranz ausgerechnet im akademischen Milieu von Kulturwissenschaften, Diskurstheorie, Queer- und Gender Studies gegenüber einer Gemeinschaftsideologie, die alles andere im Sinn hat, als sich ihre reaktionäre Moral- und Geschlechterordnung 'dekonstruieren' zu lassen? Bereits bei Foucault stellte sich die Frage, wie jemand, der die Bekämpfung des "Faschismus in uns allen"12 zu seinem Leitmotiv erkoren hatte, im selben Zeitraum bezugnehmend auf Khomeini von der "Kraft des mythischen Stroms [...], der zwischen einem alten, seit 15 Jahren im Exil lebenden Mann und seinem Volk fließt, das nach ihm ruft"13 schwadronieren konnte. Eine Antwort liegt genau in Foucaults Mißverstehen der historischen Resultate bürgerlicher Herrschaft als kritisches Potential gegen sie.

Der moderne Rassismus entstand parallel zu den Ideen der Aufklärung und zur Entfaltung kapitalistischer Akkumulation. "Der rassistische Ausschluß aus der Gattung begründet sich im Mangel bürgerlicher Subjektivität", den Vernunft den zu Unmenschen gemachten in den Kolonien attestierte. Als minderwertig – da dem Naturzusammenhang nicht entwachsen – wurde gesehen, wer zur Verwertung nicht taugte.<sup>14</sup>

Der rassistische Antisemitismus markierte dagegen die Selbstliquidierung bürgerlicher Subjektivität. Der selbstherrliche Geist, die bürgerliche Vernunft, die über die Natur und über die zu Natur gemachten Individuen – Schwarze und Frauen – herrschen sollte, wurde im Angesicht der kapitalistischen Zusammenbruchskrise den

Juden als abnorme Hybris angedichtet. Die deutsch-österreichische Volksgemeinschaft definierte sich selbst als Naturzusammenhang, wenngleich an der Spitze der globalen Rassenhierarchie. Die Unterwerfung unter die Imperative staatlicher Herrschaft und kapitalistischer Verwertung sollte kein freier Entschluss des vernünftigen Bürgers mehr sein, sondern die naturwüchsige Betätigung des arischen Übermenschen.

poststrukturalistische Aufklärungskritik scheint diesen Umschlag kaum wahrgenommen oder vielmehr sorgsam verdrängt zu haben. Sie kämpft immer noch gegen die toten weißen europäischen Männer der Aufklärung, ohne zur Kenntnis zu nehmen, dass Nationalsozialismus und Shoa jeden unmittelbaren Rekurs auf die klassische bürgerliche Philosophie – sei er nun affirmativ oder kritisch - unmöglich machen. Aber eben diese Verdrängung macht heute die Sakralisierung des Antirassismus zum Zwecke der Rechtfertigung reaktionärer Gemeinschaftsideologien möglich, wenn diese nur antiwestlich sind. Jeder Versuch, die Aufklärung unmittelbar zu kritisieren, anstatt das ihr inhärente "rückläufige Moment" (Horkheimer/Adorno), droht in einer Verklärung vor- oder postmoderner 'sinnerfüllter' Zeiten und Kulturen zu enden.

Der Nationalsozialismus und der europäische Faschismus waren selbstverständlich auch für Foucault als Exzesse der modernistischen Macht desavouiert. Anders stellt sich dies bei ihren Wiedergängern in religiösem Gewand dar. Die Ent-Individualisierung scheint aufgehoben im regressiven Kollektiv, die Widersprüche des Subjekts im Kult vorsubjektiver Phasen überwunden.

Immerhin: Als Foucaults Apologien Khomeinis 1979 auf die mörderische Realität trafen, sah er sich noch vehementer Kritik aus der Linken ausgesetzt. <sup>15</sup> Seitdem haben sich die Kräfteverhältnisse signifikant verschoben.

Als Obama im Juni 2009 seine Rede "On a New Beginning" an 'die Islamische Welt' in Kairo hielt, schien der kulturelle Dialog Weltmachtpolitik geworden zu sein.¹6 Kaum jemand stellte infrage, dass es auch in einem in Nationalstaaten organisierten globalen Kapitalismus so etwas wie eine homogene und abgeschlossene 'Islamische Welt' geben könne.

Wie definierte Obama nun den Zusammenhang dieser Welt?

- Erstens dadurch, dass die Religionsfreiheit in dieser Rede im wesentlichen als eine der Religionsausübung thematisiert wird, die keine säkulare Freiheit von religiösen Geboten beinhaltet. So beklagt Obama Kopftuchverbote, aber nicht den Zwang zum Kopftuch. Die Gleichberechtigung von Frau und Mann bleibt auf das Recht auf Bildung für beide beschränkt; wer sich nicht als Insasse einer Kultur oder Religion präsentiert, kann im Dialog der Kulturen keine Rolle spielen.
- Zweitens gab Obama zu verstehen, die Hauptprobleme der sogenannten Islamischen Welt seien amerikanische Interventionen und israelische Siedlungen.

Er drückte mit dieser Definition nur den Mainstream der westlichen Dogmen um einen kulturellen Dialog mit dem Islam aus. In einer 2007 geführten Debatte über den "Islam in Europa" definierte der britische Historiker Timothy Garton Ash die Rahmenbedingungen für eine gelingende Integration der der Muslime in Europa folgendermaßen:

"Die Errichtung eines funktionierenden Palästinenserstaates und der Rückzug der westlichen Truppen aus dem Irak würden auf jeden Fall zwei zusätzliche Störfaktoren beseitigen. Ein Angriff auf ein weiteres muslimisches Land, etwa den Iran, würde die Lage verschärfen." <sup>17</sup>

Der Fortgang der Geschichte hat die damals vorgetragenen Glaubenssätze empirisch widerlegt:

- Eine Woche nach Obamas Rede brach im Iran der Aufstand gegen die Herrscher der Islamischen Republik, die Verteidiger des Rechts und der Pflicht zum Kopftuch los. Obama hatte in seiner Rede Volk und Führung in eins gesetzt. Ein Konflikt auf Leben und Tod zwischen beiden war nicht vorgesehen.

- Die Achse Assad-Hisbollah-Iran ist angesichts von über hundertsechzigtausend Toten in Syrien in sunnitisch-arabischen Gesellschaften derart verhasst, dass sie momentan sogar den Konflikt mit Israel in den Hintergrund drängt. - Den muslimischen Kronzeugen der westlichen Islamophobiekritik steht mittlerweile eine größer werdende Gruppe von radikalen Säkularen im und aus dem Nahen Osten gegenüber. Im Fall des 2014 erschienen Buchs "Der islamische Faschismus" von Hamed Abdel-Samad<sup>18</sup> stellt sich die Konstellation vollends auf den Kopf - die ganz große Empörung kommt ausschließlich

Daniel Bax findet, "dass es mit seiner "Todes-Fatwa" nicht so weit her sein kann" da Abdel-Samad Ende letzten Jahres "trotz angeblicher Lebensgefahr nach Ägypten reiste."<sup>19</sup>

von Nichtmuslimen:

Jürgen Todenhöfer meint dagegen scheinbar das Gegenteil: "Warum geht Samad nicht nach Tunesien, Marokko oder Saudi-Arabien, um seine anti-islamischen Thesen zu verkünden? Richtig, das wäre gefährlich. Aber wenn es tatsächlich um die Verhinderung von "Faschismus" ginge, müsste man dann nicht auch bereit sein, Risiken auf sich zu nehmen?"<sup>20</sup>

Michael Lüders spricht in seinen von der Industrielobby der Deutsch-Arabischen Gesellschaft bis zu Gewerkschaftsseiten verbreiteten Tiraden von einem pathologischen Hass Abdel-Samads auf die Muslimbrüder<sup>21</sup> und Joseph Croitoru sorgt sich darum, dass die Muslimbrüder als Faschisten "abgestempelt" und diskriminiert würden. <sup>22</sup>

Jürgen Todenhöfer entfährt im Eifer des Gefechts schließlich, worum es wirklich geht:

"Dass ausgerechnet ein Deutscher dem Islam, der Religion seiner Väter, mit dem Faschismusvorwurf in den Rücken fällt, macht mich sprachlos."

Die Religion der nichtmuslimischen Väter und Großväter in Deutschland war die Volksgemeinschaft. Die Panik und die Wut, die sich hierzulande gegen die Verräter an der eigenen Herkunftskultur entlädt, legt den Schluß nahe, dass es sich beim unzerstörbaren Verständnis für Islam und Islamismus um den Effekt einer Projektion tabuierter Affekte handelt. Je größer die Dissidenz unter den Muslimen im Nahen Osten und im Westen, desto mehr fallen in Europa die Schranken zwischen Kulturrelativismus und Antizionismus.<sup>23</sup> Denn es ist kein sicherer Selbstgänger mehr, Araber über Israel schimpfen zu lassen, um dann zu erklären, dass man die Position vielleicht nicht in toto teile. die andere Kultur aber verstehen müsse. Die Delegierung der Regression funktioniert nicht mehr reibungslos.

Kulturrelativismus und Antisemitismus entspringen letztendlich demselben Impuls zur theoretischen und in der Konsequenz praktischen Willkür, dem Drang nach totaler Herrschaft über die Objekte und die Menschen, die von keinem empirischen, geschweige denn kritischen Einspruch aufgehalten wird. Indem die Kulturrelativisten aus dem Nationalsozialismus eine Variante des abendländischen Rassismus zum internen Gebrauch machten, anstatt ihn als barbarische Liquidierung der Widersprüche des bürgerlichen Liberalismus zu kritisieren, wurden sie selbst zu Komplizen seiner Verdrängung.

In gewisser Weise spiegelt sich in den unterschiedlichen nationalen Ausprägungen des Islamophobiediskurses das Verdrängte der jeweiligen Nationalgeschichte. Ist es in Deutschland und Österreich der Nationalsozialismus, dessen Vernichtungsantisemitismus im islamistischen Gewand nobilitiert wird, so werden in Frankreich und England Kulturalismus und Antizionismus als Gipfel des Post- und Antikolonialismus verkauft. In Wirklichkeit war es gerade die Förderung lokaler Reaktionäre, Antisemiten und Obskurantisten, die häufig die westliche Kolonialpolitik kennzeichnete.

Denn der Kulturrelativismus hatte und hat durchaus auch einen herrschaftspraktischen Mehrwert für die Innenund Außenpolitik Deutschlands und westlicher Staaten:

Bekannt ist die Zusammenarbeit westlicher Regierungen mit Islamisten im Kalten Krieg gegen den Realsozialismus ohne jede Rücksicht auf den 'collateral damage' in den betroffenen Gesellschaften.<sup>24</sup>

Das deutsche Kaiserreich versuchte bereits im ersten Weltkrieg im Orient den 'Djihad' gegen die Alliierten zu popularisieren, zum Teil zum Befremden der anvisierten Bündnispartner vor Ort.<sup>25</sup> Die Nazis verfügten mit dem Mufti von Jerusalem über einen Top-Kollaborateur im Nahen Osten.26 Die jahrzehntelange deutsche Kungelei mit der Islamischen Republik nach 1979 basierte immer auch auf dem Traum, mit domestizierten ölfördernden Islamisten Powerplay gegen die US-Konkurrenz zu betreiben. In den letzten Jahren brachte man vor allem die AKP in der Türkei, aber auch die Muslimbrüder in Ägypten und Tunesien als Stabilitätsfaktoren ins Spiel.

Und: Der Islamismus dient nicht nur dem ideologischen Konsum von Antiimps und postcolonial studies-Akademikern, er ist auch die heimliche Imago vieler rechter sogenannter Islamkritiker, die ihre Bewunderung für Gesellschaften, in denen absolute göttliche Autorität noch gilt, nur schwer verbergen können.<sup>27</sup>

Nichts ist also unangebrachter als die Selbststilisierung der kulturwissenschaftlichen Islamismusapologeten zu subversiven Gesellschaftskritikern. Sie erfüllen gerade in Deutschland und Österreich den Staatsauftrag, Propaganda für das Business as usual mit der Islamischen Republik oder den Muslimbrüdern zu machen.

Darüber hinaus sind sie als ideologische Front zur Zerstörung der Gleichheit vor dem Recht im Namen der Gleichheit der Kulturen an einer durchaus rassistisch zu nennenden Operation westlicher Demokratien beteiligt. Es geht hier nämlich darum, Migranten partiell aus der Rule of Law auszuschließen und sie unter Sonderrecht zu stellen – nichts anderes bedeutet die Tolerierung oder gar Kodifizierung von Elementen der Sharia im Familienrecht und in anderen Gesellschaftsbereichen.<sup>28</sup>

Die Islamische Republik Iran besaß im kulturrelativistischen Setting immer eine besondere Rolle: In den 'besten' Zeiten der deutsch-iranischen Beziehungen nahm der deutsche Staat den Dialog der Kulturen in eigene Regie, als er den sogenannten Reformer Khatami bei seinem Staatsbesuch im Jahr 2000 unter anderem ein Denkmal für Goethe und den von diesem bewunderten persischen Dichter Hafez in Weimar einweihen ließ. Und die Goethe-Hafez-Tragikomödie ist seitdem zum Kassenschlager geworden.<sup>29</sup>

Eine weitere Runde dieses Schauspiels hat der neue iranische Präsident Hassan Rohani eingeleitet, der sich nicht einmal selbst als Reformer bezeichnet, in westlichen Medien jedoch bereits wegen einiger Neujustierungen im Tonfall überschwänglich gefeiert wird, obwohl diese weit verhaltener sind als einst Khatamis Projekt eines "Dialogs der Zivilisationen.

Andererseits lässt ein Regime, das seit 35 Jahren mit brutalem Terror einer widerspenstigen Bevölkerung seine göttlichen Gebote aufzwingt, den akademischen Kulturrelativisten kaum Platz für Träumereien über Pluralismus und Vielfalt im Islam. Auch eignet sich die heutige iranische Jugend nicht

als Hoffnungsträger für den antiimperialistischen Kampf – ein Faktum, das im einschlägigen Milieu 2009 blanken Hass ausgelöst hat.

Man erinnere sich nur an die Tiraden des ehemaligen "konkret'-Autors Jürgen Elsässer über die als "Discomiezen" und "Strichjungen des Finanzkapitals" geschmähten iranischen Demonstranten, die Ahmadinejad zu Recht "in einen Darkroom befördert" habe.<sup>30</sup> Über einen Vergleich dieser Vernichtungsphantasie mit dem vergleichsweise diffusen Gefasel Elsässers auf den aktuellen Montagsdemos wird klar, dass Putin für die autoritären Charaktere nur ein Abklatsch des großen Idols Ahmadinejad ist – ich komme darauf zurück.

Der Dialog mit einer für homogen gehaltenen Islamischen Welt hat sich als Fantasma entpuppt. Was die Rede von dieser Welt bis vor kurzem so verführerisch machte, war immer nur ihre vermeintliche Einstimmigkeit in punkto Antiamerikanismus, Antizionismus und Zwangsvergemeinschaftung. Dies waren die Faktoren, die jahrzehntelang die prekäre Stabilität nahöstlicher Diktaturen absicherten. In dem Moment, wo diese Stabilität ins Wanken geriet, sind auch ihre ideologischen Komponenten theoretisch und politisch kritisierbar geworden.

Es ist deshalb nur logisch, dass sich Obamas Dialog mit der Islamischen Welt auf einen mit der Islamischen Republik Iran reduziert hat - zum abgrundtiefen Entsetzen fast aller ihrer Nachbarn. Denn diese Islamische Republik ist der einzige relevante staatliche Akteur, der auf globaler Ebene antizivilisatorisches Ressentiment, Antisemitismus und religiösen Gemeinschaftsterror sowohl als Staatsdoktrin ideologisch forciert als auch gewaltsam durchsetzt. Der Versuch eines Dialogs mit dem totalitären Antisemitismus läßt als endgame nur die Kapitulation seiner Gegner zu.

Gespenstisch ist vor diesem Hintergrund das alle politischen Milieus durchziehende fade-out der Vernichtungsdrohungen des iranischen Regimes in der Debatte darüber, ob nun der ukrainische Rechte Sektor oder Putin die entscheidende neue globale faschistische Gefahr darstellen. Dass es Europäern, die die Situation in Syrien kalt läßt, wenigstens mulmig wird angesichts des völkischen Erwachens einige hundert Kilometer östlich, ist zunächst durchaus verständlich.

Wenn aber etwa der amerikanische Historiker Timothy Snyder behauptet, der Kampf um die Ukraine bedeute alles, der Faschismus kehre zu dem Kontinent zurück, den er einst zerstörte, dann fällt sofort auf, was fehlt. Abgesehen davon, dass die nivellierende Rede vom europäischen Faschismus doch eigentlich der Faschismustheorie des Realsozialismus entspringt, den der Totalitarismustheoretiker Snyder so verabscheut, definiert er diesen Begriff folgendermaßen: Faschismus feiere den Irrationalismus und den Expansionismus, Manneskult und Homophobie, er verachte die Regeln des Kriegsrechts, die Demokratie und den Liberalismus. Snyder erwähnt den eli minatorischen Antisemitismus in dieser Definition mit keinem Wort.31 Die kalte-Kriegs-Rhetorik, in der Nationalsozialismus, Bolschewismus und Putins autoritärer Ölrentenstaat zu einem neuen "Faschismus" verschmelzen, ist im Westen momentan schwer en vogue. Die umgekehrte Lesart, die in Swoboda und Rechtem Sektor die neue faschistische Gefahr verortet, hat ebenfalls wenn überhaupt - häufig ein taktisches Verhältnis zur Analyse des Antisemitis-

Aus dieser Konstellation läßt sich wenig auf das unbestreitbar antisemitische und antiamerikanische Potential der aktuellen sogenannten Friedensoder Montagsdemos in Deutschland schließen. Deren ideologischer Fokus bleibt diffus, niemand weiß, wer konkret angegriffen werden soll, wer konkret angegriffen werden soll, wenn es gegen die angebliche Weltherrschaft der Federal Reserve Bank of New York geht. Und es bleibt zu vermuten, dass der traditionelle Antisemitismus zumindest in Deutschland auch in nächster Zeit tabuiert bleibt.

Wirft man dagegen einen Blick auf die Konjunktur der lachhaften, auch in Mainstreammedien verbreiteten Lüge, bei den Vernichtungsdrohungen der Herrscher der Islamischen Republik gegen Israel handele es sich um Übersetzungsfehler, dann kann man erahnen, welchen elektrisierenden Effekt die endgültige Anerkennung der Holocaustleugner aus Teheran als weltpolitische Partner auf die antisemitische Internationale hätte.<sup>32</sup>

Der Vormarsch sunnitischer Djihadisten im Irak hat den Fokus der Medien in den Nahen Osten zurückverlagert, den Erkenntnisgewinn über das Wesen des Islamismus jedoch keineswegs erhöht. Im Gegenteil versuchen Nahostexperten zwischen New York und Berlin nun, die Islamische Republik Iran – den Gravitationspol des Djihadismus seit 1979 – als gemäßigte Gegenmacht zu ihren feindlichen Brüdern des "Islamischen Staats" im Irak und Syrien anzupreisen.<sup>33</sup>

Wenn die Beschäftigung mit der kritischen Theorie vor diesem Hintergrund noch irgend einen Sinn haben soll, dann müßte das Forschungsprogramm in einer Aktualisierung der "Elemente des Antisemitismus" und der Feindaufklärung sein, die Franz Neumann, Marcuse. Horkheimer. Adorno und viele andere im amerikanischen Exil betrieben.34 Man muß aber weder diplomierter Adornit noch Iranist sein, um zu verstehen, wie die Logik des Dezisionismus unter Carl Schmitts iranischen Epigonen aussieht: Als islamischer Souverän und Stellvertreter Gottes qualifiziert sich derjenige, der im Ausnahmezustand das eigentliche Wesen des Islam erkennt, anstatt an den Buchstaben der Sharia zu hängen. Dreh- und Angelpunkt des ungeglaubten Glaubens in der Islamischen Republik ist wie im Nationalsozialismus der metaphysische Feind, als den Khomeini in frühen Schriften die Juden, später den Zionismus und Israel bestimmte.35

Die Regierenden in Israel betreiben vor diesem Hintergrund kritischen Pessimismus aus praktischer Erfahrung. Sie wissen in der Regel, dass die etablierte Weltordnung in sich keinen Schutz gegen die antisemitische Raserei bietet. Sie betrachten die Welt gezwungenermaßen als negative Totalität, deren antisemitische Tektonik und ihre Ver-

schiebungen immer neu vermessen werden müssen, ohne gleichzeitig die Aufgabe zu vernachlässigen, mögliche Bündnisspartner zur Verhinderung des Äußersten zu identifizieren.

Netanjahu setzt deshalb nicht allein auf das Kräftespiel von Diplomatie, Politischer Ökonomie und Militär – für einen Staatsmann einer bürgerlichen Demokratie absolut ungewöhnlich. Er insistierte stattdessen darauf, dass der Aufstand im Iran im Sommer 2009 das wichtigste Ereignis in den ganzen nahöstlichen Umbrüchen der letzten Jahre war.36 Er hat über persischsprachiqe Medien versucht. Israels politische Agenda jenen zu vermitteln, die die in Religion verkleidete Herrschaft ablehnen und denen ihre Freiheit wichtiger ist als der Einmarsch in Jerusalem.<sup>37</sup> Und es mehren sich die Signale einer begrenzten Kooperation Israels mit den Gegnern Assads in Syrien.38

Dieses Programm antifaschistischer Kooperation wird im Nahen Osten im Gegensatz zum Westen wenigstens erwogen. Es sollte jedoch niemand Illusionen darüber haben, dass sich die radioaktiven Folgen der entfesselten antisemitischen Enthemmung auf Dauer auf eine Weltregion beschränken ließen

Noch funktioniert das Verhältnis des Rests der Welt zum Nahen Osten als das einer ausgelagerten Regression. Noch ist das, was Benvenuto als "private Sympathie" für nahöstliche Islamisten und Antisemiten bezeichnet hat, ein noch dazu profitables Luxusresentiment der Westler, für das nur im Orient bezahlt wird, einer im Namen des Kampfs gegen die Juden und den Zionismus seit Jahrzehnten verwüsteten Region.

Das muß aber nicht so bleiben. Man stelle sich nur vor, was für einen Auftrieb es für die Antisemiten und die Kräfte der Regression in hiesigen Breiten bedeuten würde, wenn die Islamische Republik zur Atommacht und damit endgültig zum globalen Champion von Ideologie und Terror würde. Ein Vorschein davon ist die in unterschiedlichen akademischen Feldern zu beobachtende Auflösung kritischer Theorie und der Analyse positiver Fakten in

Wahrnehmungen, Narrative, Szenarien und Phobien, was von den Islamisten gerne rhetorisch aufgenommen wird. So ist die antiimperialistische Demagogie in Rouhanis Rede vor der UNO-Generalversammlung gespickt mit Begriffen wie Islamophobie, Narrative, Diskurs, Xenophobie, oder strukturelle Gewalt.<sup>39</sup>

Ein weiterer, nicht weniger dramatischer Vorschein dieser Hölle ist aktuell das Wirken des französischen antisemitischen Clowns Dieudonné in Frankreich. Der ist ein ehemaliger antirassistischer Aktivist und antizionistisches Mitglied der linken Partei Euro-Palestine, Held der Banlieue, aber auch Freund Jean-Marie Le Pens und Ahmadinejads. Einer, der seine Anhänger auf Nazidemos mobilisiert und ihnen dabei zuruft, sie sollten sich nicht um Gerüchte kümmern, dass dort Feindschaft gegen den Islam verbreitet werde. 40

Der Anschlag auf das jüdische Museum in Brüssel im Mai 2014 bestätigt den Befund: obwohl der Täter ein sunnitischer Djihadist war, spielte sich der Anschlag in einem multikulturellen Milieu der postmodernen autoritären Charaktere ab, neben Dieudonné vor allem dem autochthonen Antisemiten Laurent Louis. 41 Marine Le Pen, die Heldin des prorussischen europäischen Rechtsradikalismus, spinnt von einer amerikanisch-saudischen Verschwörung zur Förderung des Islamismus in Europa - und empfiehlt als Gegengift ein Bündnis mit Teheran. 42

Mit traumwandlerischer Sicherheit streben Islamisten, vermeintlich islamkritische Rechtsradikale und regressive Linke dem gefährlichsten und wirkmächtigsten Islamismus der Islamischen Republik Iran zu.

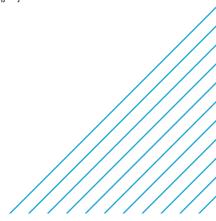
Man muß sich also auf mittlere Frist auch hier entscheiden, ob man in einem Zustand leben will, in der Argumentation in Narrative aufgelöst und die Tribalisierung der Gesellschaft ideologisch abgesichert wird und in der Islamisten, rechte, linke und Mainstreamantisemiten zu Dialogpartnern und Entscheidungsträgern aufsteigen, oder lieber in einer Gesellschaft, die wenigstens mühsam den Deckel über diese Abgründe hält.

Und mit dieser Entscheidung ist auch die Frage beantwortet, was unser vergleichsweise beschauliches Leben mit den Auseinandersetzungen um Leben und Tod im Nahen Osten zu tun hat.

- Theodor W. Adorno: Negative Dialektik [1966]. Frankfurt/M. 1992. S.192
- <sup>2</sup> Zitiert nach: Hartmut Krauss: Postmodernismus und Islamismus. Grundmerkmale einer ideologischen Kumpanei, http://www.glasnost.de/autoren/krauss/kumpanei.html
- <sup>3</sup> Atoussa H.: Une Iranienne écrit. Le Nouvel Observateur, 06.11.1978
- <sup>4</sup> Julien Benda: Der Verrat der Intellektuellen [1927/1946]. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1983, S.67f
- 5 Alain Finkielkraut: Die Niederlage des Denkens [1987]. Reinbek bei Hamburg 1989
- <sup>6</sup> Karl Marx / Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei [1848]. In: Werke, Band 4. Berlin 1959, S.465f
- <sup>7</sup> Finkielkraut, S.62
- <sup>8</sup> Finkielkraut, S.90
- <sup>9</sup> Sergio Benvenuto: Sehnsucht nach Differenz. Globalisierungsprozesse und das Bedürfnis nach Unterschieden. Lettre International 45, Sommer 1999, http://www.lettre.de/content/sergio-benvenuto\_sehnsucht-nach-differenz
- <sup>10</sup> Vgl. Max Horkheimer: Autoritärer Staat [1940]. In: Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939–1942 von Max Horkheimer, Friedrich Polock, Franz L. Neumann, A. R. L. Gurland, Otto Kirchheim und Herbert Marcuse. Frankfurt/M. 1981 S 55
- <sup>11</sup> Christina von Braun, Bettina Mathes: Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen. Berlin 2007
- <sup>12</sup> Michel Foucault: Dispositive der Macht. Berlin 1978, S.228
- <sup>13</sup> Zitiert nach Thomas Maul: Die Macht der Mullahs. Schmähreden gegen die islamische Alltagskultur und den Aufklärungsverrat ihrer linken Verteidiger. Freiburg 2006, S.173
- <sup>14</sup> Joachim Bruhn: Unmensch und Übermensch. Über das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus, in: Ders.: Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation. Freiburg 1994, S.91
- <sup>15</sup> Vgl. dazu die Dokumentation der Texte Foucaults und seiner Kritiker zum Iran: Janet Afary / Kenan B. Anderson: Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism. Chicago 2005
- Darin auch die Auseinandersetzung zwischen der Exiliranerin Atoussa H. und Michel Foucault über den Islamismus vor Khomeinis Machtübernahme. Foucault nimmt das Muster späterer Debatten vorweg, indem er seiner Kritikerin nicht den Islamisten vorwirft, "Hass" ins Spiel zu bringen. [Im Original: http://tiny.cc/elwcjx und http://tiny.cc/qlwcjx]
- Remarks by the President on a New Beginning, June 4, 2009, Cairo University, Egypt, http://www.whitehouse.gov/the\_press\_office/Remarks-by-the-President-at-Cairo-University-6-04-09/
- <sup>17</sup> Timothy Garton Ash: Der Islam in Europa, in: Islam in Europa. Eine internationale Debatte. Hrsg. von Thierry Chervel und Anja Seeliger. Frank-

- furt/M. 2007, S.52
- <sup>18</sup> Hamed Abdel-Samad: Der islamische Faschismus. Eine Analyse. München 2014
- <sup>19</sup> Daniel Bax: Der Bushido unter den Islamkritikern. Hamed Abdel-Samads umstrittene Islam-Thesen, http://tiny.cc/jmwcjx
- <sup>20</sup> Jürgen Todenhöfer: Islamkritik als Geschäftsmodell, https://de-de.facebook.com/JuergenTodenhoefer/posts/10152134308240838
- <sup>21</sup> Michael Lüders: Wo Islam drauf steht, ist Terror drin. Analyse Michael Lüders über das Hetz-Buch von Hamed Abdel-Samad, http://tiny.cc/pststrk
- <sup>22</sup> Joseph Croitoru: Islamismus und Faschismus. Die Halbwahrheiten des Hamed Abdel-Samad,http://tiny.cc/9ewcjx
- <sup>23</sup> So veranstalteten die Gender Studies an der Berliner Humboldt Universität im Dezember 2010 einen Kongress zu Gender und Fundamentalismus, dessen einziger explizit politischer Beitrag ein Vortrag von Jasbir Puar mit dem Titel "Beware Israeli Pinkwashing" war. Puar agitiert in ihren Schriften gegen eine vermeintlich besondere israelische Perfidie, die rechtliche Stellung der Homosexuellen zu verbessern – was nur dazu diene, die umliegenden arabischen Staaten als rückständig darzustellen. (https://www2.hu-berlin.de/ gkgeschlecht/Fundamentalismus/progr.php)
- Ähnlich die Entwicklung bei Judith Butler, deren Antizionismus von der Peripherie ins Zentrum ihrer Theoriebildung gerückt ist. Vgl. Stephan Grigat: Deconstructing Israel. Wie Judith Butler in ihrer jüngsten Schrift »Am Scheideweg« das Ende des jüdischen Staates propagiert, http://jungle-world.com/artikel/2014/03/49173.html
- <sup>24</sup> Vgl. Hassan Daioleslam with Keyvan Kaboli: Brzezinski and the Iranian Bomb, http://www. iranian-americans.com/brzezinski-and-the-iranian-bomb/
- <sup>25</sup> Vgl. Matthias Küntzel: Die Deutschen und der Iran. Geschichte und Gegenwart einer verhängnisvollen Freundschaft, Berlin 2009, S.35
- <sup>26</sup> Vgl. Gerhard Höpp (Hrsg.): Mufti-Papiere. Briefe, Memoranden, Reden und Aufrufe Amin al-Husainis aus dem Exil 1940-1945. Berlin 2004
- <sup>27</sup> Der Wirtschaftsverein, für den sich vor einigen Monaten Walter Momper mit dem Botschafter der Islamischen Republik Iran traf, hat als zweiten Vorsitzenden ... Thilo Sarrazin.
- http://www.bwg-ev.net/plattformbw, http://tiny.cc/lkwcjx
- <sup>28</sup> Vgl. für Beispiele aus Großbritannien die Website "One Law for all", http://www.onelawforall.org. uk/
- <sup>29</sup> Ein Beispiel von vielen: das nach Protesten von "Stop the Bomb" geplatzte 'philosophisch-literarische Gespräch' zwischen dem Publizisten und Moderator des "Philosophischen Quartetts" Rüdiger Safranski und dem iranischen Botschafter Atar über Goethe und Hafez in der Brandenburger Stiftung Schloss Neuhardenberg. Vgl. http://www. achgut.com/dadgdx/index.php/dadgd/article/ dichter\_und\_henker/
- <sup>30</sup> Jürgen Elsässer: Glückwunsch, Ahmadinedschad! 15.6.2009, http://juergenelsaesser.wordpress.com/2009/06/15/gluckwunsch-ahmadinedschad/
- <sup>31</sup> Timothy Snyder: The Battle in Ukraine Means Everything. Fascism returns to the continent it once destroyed, http://www.newrepublic.com/article/117692/fascism-returns-ukraine
- 32 "Das Besatzerregime muss Geschichte wer-

- den.' Das ist keine Aufforderung zum Vernichtungskrieg, sondern die Aufforderung, die Besatzung Jerusalems zu beenden." Katajun Amirpur: Umstrittenes Zitat von Ahmadinedschad. Der iranische Schlüsselsatz, http://tiny.cc/zfwcjx
- 33 "Der Iran und die westlichen Staaten, die Europäer, haben denselben Feind: ISIS. Und es wäre wirklich tragisch, wenn nun die Atomgespräche scheitern würden. Dann würde der Iran keine Veranlassung sehen, ISIS zu bekämpfen, sondern würde das uns überlassen.", Lüders: "Kampf gegen ISIS wird Jahre dauern", http://tiny.cc/4gwcjx, Leslie H. Gelb: Iraq Must Not Come Apart, http://tiny.cc/oqwcjx
- <sup>34</sup> Vgl. Gerhard Scheit: Der neue Vernichtungswahn und seine internationalen Voraussetzungen. Wodurch sich Ahmadinejads Islamische Republik von Hitlerdeutschland unterscheidet, in: Der Iran. Analyse einer islamischen Diktatur und ihrer europäischen Förderer, Innsbruck-Wien-Bozen 2008 <sup>35</sup> Vgl. Andreas Benl: Debord lesen in Teheran. Die Situationistische Internationale, der Antisemitismus und die orientalische Ideologie". In: sans phrase Zeitschrift für Ideologiekritik, 2/2013
- <sup>36</sup> CNN Piers Morgan Interview with Benjamin Netanyahu: Freedom Movement Started in Iran, http://www.youtube.com/watch?v=qK1cl\_vLNJU 
  <sup>37</sup> "I saw the desire of the Iranian people to have real freedom, a real life, I know that, it's there. ... You don't want them [the regime] to have nuclear weapons, because you'll never get rid of this tyranny if it's armed with nuclear weapons." http://www.youtube.com/watch?v=C00ugEYBY28
- <sup>38</sup> Vgl. Jonathan Spyer: Behind the Lines: A most discreet Israeli intervention in Syria, http://tiny.cc/rhwcjx und Kamal Al-Labwani: To protect the innocent and to defeat the Assad dictatorship, Syrians should work with Israel to create a safe haven, http://tiny.cc/aiwcjx
- <sup>39</sup> The full text of Iranian President Hassan Rohani's address to the UNGA, http://www.haaretz.com/news/diplomacy-defense/1.548913
- <sup>40</sup> Vgl. Lauren Provost: Jour de Colère: qui se cache derrière la manifestation du 26 janvier contre le gouvernement, http://tiny.cc/2jwcjx
- <sup>41</sup> Vgl. Marc Weitzmann: Did a French Comedian Inspire the Killings at the Jewish Museum in Brussels? Links between Dieudonné, the Belgian anti-Semite Laurent Louis, and Iran show how anti-Semitism is spreading in Europe, http://tiny.cc/7iwcjx
- 41 Vgl. Peter Martino: Marine Le Pen's Worldview: Oppose America, Embrace Iran, http://tiny.cc/ giwcix



### Seite 42 NATÜRLICH GESELLSCHAFTLICH?



Unser Text entwickelt Grundlagen eines Verständnisses von Geschlecht, das auf materialistischen Füßen stehen soll. Wir betrachten die beiden Geschlechtscharaktere als Resultat eines herrschaftlichen Mensch-Natur-Verhältnisses, das sich im Kapitalismus im Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital reproduziert; Geschlecht und Sexualität stehen folglich stets unter diesen patriarchalen Vorzeichen. Damit wollen wir die Auseinandersetzung um einen materialistischen Feminismus in der outside the box weiterführen.

Beginnen wir mit einem ideologiekritischen Exkurs, der in eine Entfaltung des Zusammenhangs von Arbeit, Natur und Geschlecht überleitet.

### Natur und Geschlecht: Biologismus und Dekonstruktivismus

Die aktuellen ideologischen Fundamente des Geschlechterverhältnisses sind, so scheint es, enorm widersprüchlich - gerade in ihrem Bezug auf die natürlichen Grundlagen von Ge-schlecht. Auf der einen Seite findet sich der biologische Determinismus, der neurophysiologisch und evolutionär argumentiert: Männer und Frauen sind halt so, wie ihre geschlechtsspezifisch ausgebildete Hirn- und Hormonstruktur es ihnen vorschreibt. Leider schreibt sie ihnen die ältesten patriarchalen Plattitüden vor: Männergehirne neigen demnach zu Rang-kämpfen, zur zielführenden Planung und geradlinigen Durchführung, während unter der weiblichen Schädeldecke Sprach- und Empathiezentren besser vernetzt sind. Das berichten unzählige Studien und populärwissenschaftliche Ratgeber über die schwierige Situation zwischen den Geschlechtern, von denen eines vom Mars. das andere von der Venus sei. Wie von Cordelia Fine in Die Geschlechterlüge (2010) ausgeführt, wird in diesen Publikationen ein starkes gesellschaftliches Bedürfnis spürbar, die beiden Geschlechtscharaktere zu erklären und zu bestätigen - eine Sehnsucht, die die wissenschaftliche Fragestellung von vornherein so beeinflusst, dass von objektiv haltbaren Ergebnissen nicht die Rede sein kann.1 Interessant hierbei ist, dass der derzeitige Biologismus – anders als sein Vorläufer, der Sozialdarwinismus der vorletzten Jahrhundertwende – anschlussfähig ist für ein kulturalistisches Denken, wie es die Postmoderne kennzeichnet: Immerhin wird die gegensätzliche Prägung von Männer- und Frauenhirnen mit Jahrtausenden geschlechtlicher Arbeitsteilung erklärt. Von höhlenhütenden weiblichen Frühmenschen wird phantasiert und von männlichen Frühmenschen auf Großwildjagd, deren jeweiliges Tagewerk sich in unsere Gene eingeschrieben habe. Männer reden nicht viel mit ihren Freundinnen, weil sie seit Aberhunderten von Generationen feierabends schweigend ins Feuer gestarrt haben: Veränderung ausgeschlossen, einfühlsames Verständnis erwiinscht

Bei näherer Betrachtung werden die scheinbar naturgegebenen Geschlechtscharaktere somit zum biologisch-gesellschaftlichen Grenzfall ein interessanter Ansatz, der allerdings völlig der Rechtfertigung und Tradierung sexistischer Zuschreibungen gewidmet ist. Ideologisch bedingt, wie er ist, fehlt dem Biologismus jede Reflexion darauf, dass Frauen spätestens seit der kapitalistischen Entfaltung der Produktivkräfte in sehr viel geringerem Maße auf die Fortpflanzung zurückgeworfen sein müssten als während ihrer evolutionären Entwicklungsgeschichte, als Schwangerschaft, Geburt und Stillen wahrscheinlich tatsächlich einen großen Teil ihrer Lebensenergie verschlangen und ihnen bestimmte Tätiakeitsbereiche innerhalb der Gemeinschaft verschlossen.2

Im postmodernen Biologismus wird, wie die britische Feministin Natasha Walter in Living Dolls (2011) warnt, das Korsett der geschlechterspezifischen Erziehung wieder enger geschnürt. Von der Einsicht, dass Mädchen, um den Einschränkungen weiblicher Erziehung zu entgehen, zum Toben und Bauen und zur Durchsetzungsfähigkeit ermutigt werden sollten, Jungen hingegen zum Gefühlsausdruck, ist heute nur noch wenig zu spüren. Walter führt aus, wie durch das Überhandnehmen geschlechtsspezifischer Konsumprodukte, die den kindlichen Alltag durch-

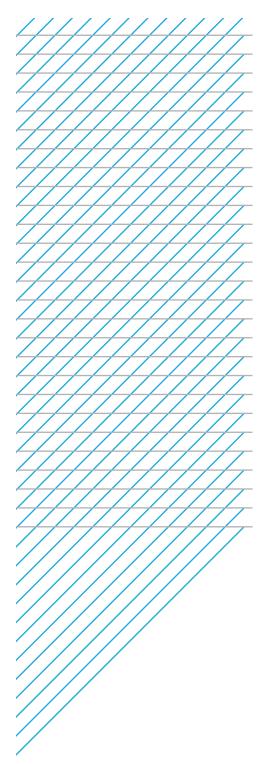
ziehen, Mädchen in einen pinkfarbenen Prinzessinnenkosmos gezwungen werden, der ihre Vorstellungen von sich und der Welt brachial beeinflusst: Ihnen wird vermittelt, traditionell weibliche Werte wie Liebe, Sicherheit, Harmonie und Schönsein seien das Allerwichtigste. Es gibt heute kaum mehr Spielzeug, Kinderkleidung, -süßigkeiten oder -pflegeprodukte, die nicht durch die Signalfarben rosa und blau eindeutig Mädchen oder Jungen zugeordnet wären; auch Bücher, Filme und Serien für Kinder sind zunehmend geschlechterspezifisch ausgestaltet. Durch diesen Zuordnungsirrsinn und die damit als ganz natürlich verbreiteten Rollenmodelle von Weiblichkeit und Männlichkeit werden Jungen und Mädchen (ganz zu schweigen von intersexuellen Kindern) in ihren Entwicklungsmöglichkeiten stark eingeschränkt. Da der gesellschaftliche Kontext ein patriarchaler ist, haben besonders die Mädchen unter der strikten Zweiteilung zu leiden: Ihnen wird suggeriert, sie seien weniger leistungs- und konkurrenzfähig als ihre männlichen Altersgenossen, sie werden genötigt, ihren Bewegungs- und Abenteuerdrang zu unterdrücken und sich stattdessen mit der Zurichtung ihrer Körper aufzuhalten, die so schlank und sauber und dekorativ wie möglich zu halten sind. Nicht zuletzt durch seine kulturindustriellen Entsprechungen ze-mentiert der Biologismus also die traditionellen Geschlechterbilder - als lebten wir tatsächlich in einer Welt, in der es darauf ankäme, Prinzesschen oder Pirat zu sein.

Dieser ideologischen Verwurzelung von Geschlecht steht das dekonstruktivistische Freiheitsideologem konträr gegenüber. Der Imperativ der Wahlfreiheit, auch was die Gestaltung der eigenen Geschlechtlichkeit anlangt, widerspricht – oberflächlich betrachtet – der Festschreibung einer unveränderlichen Zweigeschlechtlichkeit, wie sie im selben Gesellschaftszustand mit biologistischen Argumenten betrieben wird. Dekonstruktivistische TheoretikerInnen, als deren bekannteste Judith Butler firmiert, dominieren seit etwa zwanzig Jahren die kultur- und geisteswissenschaftliche akademische

### Seite 43 NATÜRLICH GESELLSCHAFTLICH?

Debatte weit über das Thema Geschlecht hinaus; dekonstruktivistische Geschlechtervorstellungen reichen mittlerweile bis in die Politik der etablierten Parteien und in eine queere Pop-und Alltagskultur hinein, wie sie sich in vielen linken und LGBT-Szenen etabliert hat. Trotz dieser relativ breiten Verankerung ist der Dekonstruktivismus sein subversives Image bisher nicht losgeworden; besonders in der linken und feministischen Kritik am biologistischen Geschlechterverständnis der Mehrheitsgesellschaft scheint er unverzichtbar zu sein.

Anders als der Feminismus der Zweiten Frauenbewegung geht der Dekonstruktivismus nicht von einem patriarchalen Geschlechterverhältnis aus. in dem die Frau immer schon minderwertig, entmachtet, "die Andere"<sup>3</sup> ist sondern er will Geschlecht überhaupt als Differenz verstanden wissen. Im durchaus ehrenwerten Bestreben, repressive Biologisierungen aufzulösen, wird dem binären Geschlechtermodell die Utopie der tausend Geschlechter ent-gegengehalten, von welchen ein jedes dieselbe Daseinsberechtigung und Wertschätzung erfahren soll. Damit verbunden ist eine neue Interpretation des Verhältnisses von Geschlecht und Natur. Biologie wird nun nicht mehr als einer von zwei Hauptfaktoren von Geschlecht betrachtet (wie klassisch bei Simone de Beauvoir) oder zur Nebensache in der politischen Frauenfrage erklärt (wie bei Alice Schwarzer), sondern - theoretisch abgeschafft. In Körper von Gewicht (1993) lehnt Butler, trotz gegensätzlicher Versicherung, die Materialität von Körpern, also ihren natürlichen Ursprung, als unerkennbar und unbeschreibbar ab. Der Körper avanciert zum vielfältig deutbaren diskursiven Ereignis, das möglichst ieder Geschlechternorm entzogen und frei gestaltet werden soll. In ihrer Kritik am Biologismus erklärt Butler den menschlichen, immer schon geschlechtlich sozialisierten Körper zum Produkt kultureller Zuschreibungen. Darauf hebt das auch in der deutschsprachigen Theorie vor dem Terminus Geschlecht bevorzugte gender ab: das rein soziale und kulturelle Geschlecht,



dessen Verbindung zur Biologie gekappt ist. Wer Natur als Prädiskursives annimmt, geht nach Butlers Urteil den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen auf den Leim, deren Interesse es ist, die Ungleichheit der Geschlechter zu reproduzieren.

Damit liegt sie nicht ganz falsch. Unsere Körper sind zutiefst geprägt von der Sozialisation hin zu einem der zwei Geschlechter, und ihre Betrachtung ist ohne die Brille kultureller Vorstellungen nicht denkbar. Dennoch muss eine materialistische Untersuchung annehmen, dass sich hinter dem Sprechen über Natur und Körper etwas befindet, das diesem Sprechen zugrunde liegt: etwas, das wir Natur nennen können, auch wenn es erst durch den menschlichen Intellekt, der von der Natur entfremdet ist, erfasst werden kann. Der philosophische Begriff der Natur ist eine gedankliche Vergegenständlichung, die universell-menschliche Er-fahrungen verallgemeinert und abstrahiert und ohne die Gegenbegriffe Geist und Gesellschaft keinen Sinn ergibt. Wie es sinnlos ist, Natur jenseits von Gesellschaftlichem zu verhandeln, so führt es in die Irre, von Gesellschaft zu reden und dabei von Natur zu schweigen.

Zur Erfahrung von Natur gehören alle körperlichen Erfahrungen. Natur äußert sich in den unhintergehbaren Bedürfnissen, zu essen und zu schlafen, und in der Notwendigkeit zu sterben; sie äußert sich in der Erfahrung von Mangel und Befriedigung, die noch das geistigste Streben antreibt. Auf geschlechtsspezifische Weise äußert sich die Körpernatur in Ejakulation, Menstruation und Geburt, die - unabhängig von ihrer kulturellen Einbettung - in allen menschlichen Gemeinschaften zu allen Zeiten stattfinden. DekonstruktivistInnen schießen in ihrer Kritik des Biologismus weit am Ziel vorbei, wenn sie diese natürlichen Grundlagen von Geschlecht verabschieden und somit Natur überhaupt zur Naturalisierung erklären.

### Der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur

In ihrem Versuch, Geschlecht adäquat zu erklären, weisen die Ideologien Biologismus und Dekonstruktivismus also grundsätzliche Mängel auf. Weder ist Geschlecht Schicksal der Natur noch lässt es sich schlichtweg in eine Mannigfaltigkeit auflösen, denn es ist mehr

### Seite 44 NATÜRLICH GESELLSCHAFTLICH?

als dis-kursives Produkt. So weit, so gut – aber wieso braucht es die Annahme von Natur, um die Kategorie des Geschlechts zu bestimmen? Und inwiefern ist Geschlecht, über den materialis-tischen Begriff der Arbeit, doch wiederum als gesellschaftlich zu verstehen?

Um sich diesen Fragen zu nähern, ist es notwendig, sich erstens das Verhältnis von Natur und Gesellschaft näher anzuschauen und zweitens zu verstehen, wie sich die gesellschaftlichen Verhältnisse im Subjekt niederschlagen. Denn es sind ja Subjekte – vergesellschaftete Einzelne –, die sich als Männer und Frauen gegenüberstehen.

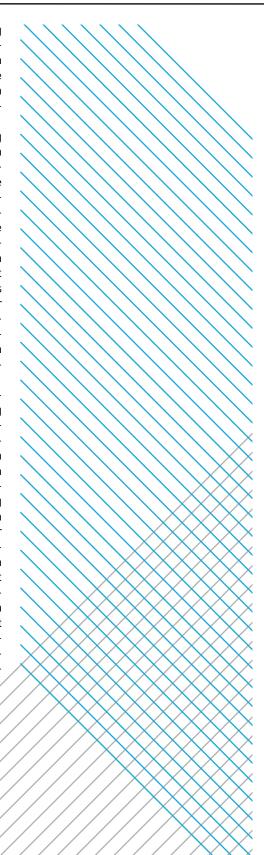
Maßgeblich für den Zusammenhang von Natur, Individuum und Gesellschaft ist und bleibt, in welcher Form der Mensch sich die Natur aneignet. Im Laufe eines langen Zivilisationsprozesses lernt er, die Natur seinen Bedürfnissen gemäß zu gestalten. Dass der Mensch mit wachsendem Selbstbewusstsein die Natur umfassend bearbeitet, macht überhaupt sein gesellschaftliches Wesen aus: Indem er sich die Natur zum Objekt seiner Arbeit setzt, wird er selber zum Subjekt. Durch die Arbeit als zweckgerichtete Tätigkeit, "worin der Mensch sei-nen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert"<sup>5</sup> bringt er sie in eine "vermenschlichte" Form. Gesellschaft und Natur sind also wechselseitig vermittelt über die menschliche Tätigkeit, wobei jede Art der gesellschaftlichen Produktion ihre Grenze am natürlichen Material hat. Zwar hat der Mensch nur einen gesellschaftlichen Zugang zur Natur, doch gibt es an dieser immer etwas, das unabhängig von der Gesellschaft existiert.

Um die Segnungen der Zivilisation zu genießen, muss der Mensch seine unmittelbaren Triebregungen zurückstelen. So kann Nahrung nur zubereitet und konserviert werden, wenn man dem Impuls, sie sofort zu verzehren, widersteht, um im Winter nicht zu verhun-gern. Ein bestimmtes Maß an Triebverzicht, wie ihn jeder Säugling schmerzvoll erlernen muss, ist daher allen Epochen gemeinsam, denn der Prozess der Zivilisation ist einer der

fortschreitenden Naturbeherrschung – oder mit Adorno und Horkheimer gesagt: "Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Entsagung." Die Genese des Subjekts handelt folglich von der Verdrängung seiner Sinnlichkeit und körperlichen Lüste.

In welcher Form diese Verdrängung der Triebe allerdings stattfindet, kann nur mit Blick auf die konkreten historisch-gesellschaftlichen Verhältnisse beantwortet werden. Wir konzent-rieren uns auf die kapitalistische Gesellschaft. In dieser werden feudale Herrschaftsverhältnisse, die auf persönlicher Abhängigkeit beruhen, von der sachlich vermittelten Herrschaft des Kapitals abgelöst. Dass sich das Kapital zu einer objektiven Macht über die Köpfe der Menschen hinweg verselbständigt, gründet im widersprüchlichen Charakter der Warenproduktion und dieser wiederum im Doppelcharakter der Arbeit.

Bekanntlich produzieren die WarenbesitzerInnen privat und unabhängig voneinander und treten erst im Austausch ihrer Waren in Kontakt zueinander. Ihre konkreten Arbeiten werden also nicht unmittelbar gesellschaftlich anerkannt, sondern stellen im Austausch der Waren den Zusammenhang zwischen den ProduzentInnen her. Um die je unterschiedlichen Arbeiten der Einzelnen, die sich in der Ware vergegenständlicht haben, im Austausch aufeinander beziehen zu können, ist es notwendig, von deren konkreten Eigenschaften zu abstrahieren. Um etwa Schuhe gegen Hüte zu tauschen, nutzt es nichts, an die Tätigkeit der Schuhund HutmacherInnen zu denken; entscheidend ist, dass alle überhaupt Arbeit in ihre Produkte gesteckt haben.



### Seite 45 NATÜRLICH GESELLSCHAFTLICH?

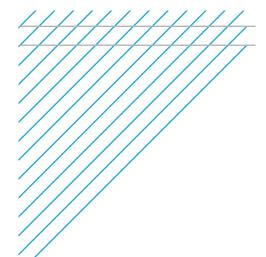
Die Waren werden also auf ihr Gemeinsames reduziert, nämlich Produkte menschlicher Arbeit überhaupt zu sein. Durch den Austausch erlangt also die allge-meine Arbeit die gesellschaftliche Bedeutung, die allgemeine Form der konkreten Arbeiten zu sein. Als in den Waren vergegenständlichte nimmt diese abstrakte Arbeit wiederum die Form des Werts an, der im Tauschwert der Ware erscheint. Weil die konkreten Arbeiten also nur über den Austausch in der vergegenständlichten Form abstrakter Arbeit gesellschaftlich sind, werden die Beziehungen der Menschen zu Beziehungen zwischen den Sachen. Der Wert gibt sich nicht zu erkennen als der Ausdruck dieses Verhältnisses zwischen Privatarbeiten, sondern erscheint als der Ware natürlich anhaftende Eigenschaft. Seine Bewegung verselbständigt sich gegenüber den konkreten Arbeiten der einzelnen WarenbesitzerInnen, die zu bloßen Agenten des gesellschaftlichen Vollzugs werden. Der Endzweck ist nicht mehr die Produktion von Gebrauchswerten, sondern die Selbstverwertung des Werts. Die Gesellschaft stellt sich also nur her durch die Abstraktion von den konkreten Arbeiten der Einzelnen, die sich in der Form allgemeiner menschlicher Arbeit im Wert vergegenständlichen. Unter dieser Herrschaft des Werts über den Gebrauchswert wird die konkrete Natur – einschließlich der Leiblichkeit der ArbeiterInnen zu einer abstrakten, quantifizierbaren Größe, die es zum Zwecke der Verwertung zu beherrschen gilt. Der konkrete Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur erscheint als ein verkehrter Zusammenhang – als Verhältnisse der Sachen.7

### Der zweckgerichtete Charakter und seine Sehnsüchte

Innerhalb der kapitalistischen Vergesellschaftung wird sowohl in der Realität als auch im Denken von der konkreten Natur abstrahiert. Was heißt das nun aber für die Subjekte, die jeden Tag fleißig diese Gesellschaft reproduzieren? Natürlich lässt auch sie das nicht unbe-rührt. Im Gegenteil: Von Geburt an verinnerlichen sie die gesellschaft-

lichen Strukturen. Das heißt keineswegs, dass das Individuum in seinen Bestimmungen identisch wäre mit der Gesellschaft. Marx' Bezeichnung des Menschen als "gesellschaftliches Tier" bringt die Sache auf den Punkt: Der Mensch ist nicht nur ein soziales, sondern zugleich ein Naturwesen. Er bewegt sich also immer schon entlang der Grenze zwischen Natur und Gesellschaft. Dies weiß auch die Freud'sche Psychoanalyse: Als Triebwesen strebt der Mensch zunächst danach, seine inneren libidinösen Wunschregungen zu befriedigen. Erst nach und nach erfährt diese Innenwelt ihre Prägung durch die Außenwelt. Die Transformation der Triebe durch die Realität ist unter der Herrschaft des Kapitals - ganz allgemein formuliert - von repressiver Art. Um unter dem Kapital sein Leben zu fristen, muss der Einzelne sich dem Zwecke der Verwertung fügen - meist, indem er seine Arbeitskraft zu Markte trägt – und dabei seine Leiblichkeit gewaltsam disziplinieren. Wie im Tausch von den konkreten Gebrauchswerten abstrahiert wird, muss das Subjekt, um sich selbst zu erhalten, schonungslos die eigenen Triebe kontrollieren. Der Widerspruch zwischen konkreter und allgemeiner Arbeit der warenproduzierenden Gesellschaft - zwischen Wert und Gebrauchswert - setzt sich so im Subjekt fort: Es muss sich auch in seiner Psyche mit eben jener Zerrissenheit herumschlagen, nämlich die eigenen Wünsche gewaltsam mit der gesellschaftlichen Form in Einklang zu bringen. Dies kann es nur, indem es sich durch ein hohes Maß an Triebverzicht mit dem repressiven Allgemeinen identifiziert, obwohl dieses ihm seinen Anspruch auf Glück größtenteils versagt. Das Resultat ist bekannt: der männliche zweckgerichtete Charakter, der sich gegenüber der eigenen konkreten Körperlichkeit einzig als beherrschender, rationaler Geist verhält.

Die Verinnerlichung gesellschaftlicher Herrschaft geht also Hand in Hand mit der Verdrängung der eigenen Sinnlichkeit. Was hat das nun aber mit dem Geschlecht zu tun? Unsere These dazu lautet, dass das Geschlechterverhältnis ein Austragungsort genau jener ver



drängten Triebe ist, dass also in ihm die ausgeblendete Naturgebundenheit des bürgerlichen Subjekts in veränderter Gestalt wiederkehrt.8 Das verdrängte Material wird abgespalten und auf die Frau projiziert und naturalisiert - diesmal aber nicht als die quantifizierende Naturkonzeption, wie sie in den Wissenschaften herrscht, sondern als Ausdruck von Sinnlichkeit, Schönheit, Verführung etc. Die moderne Vorstellung von Natur trennt sich also in zwei Sphären: Einmal wird sie formal-abstrakt betrachtet und einmal stellt sie sich dar als mit dem Weiblichen assoziierte Natur. Im patriarchalen Geschlechterverhältnis werden die Momente verhandelt, die nicht in der durch das Kapital vermittelten Vergesellschaftung aufgehen und daher verdrängt werden müssen. Das heißt nicht, dass diese Momente nicht Teil der gesellschaftlichen Praxis sind, entscheidend ist, dass sie nicht als solche bewusst werden. Sie erscheinen als eigene, von der Warenförmigkeit abgetrennte Sphäre, eben als Natur oder im Traum; aber auch im Nichtkalkulierbaren und Zerstörerischen, als Gefahr und Unvernunft. Verdrängt das Subjekt seine Triebe und Wünsche, so folgt daraus keineswegs, dass diese verschwinden. Die vom Ich im Unbewussten gehaltenen Regungen streben unerbittlich danach, wieder bewusstseinsfähig zu werden. Dies erfolgt auf zwei Umwegen:

Zum einen verlagert das Ich verbotene Wunschregungen in die Außenwelt, projiziert sie also auf Andere. Das alte

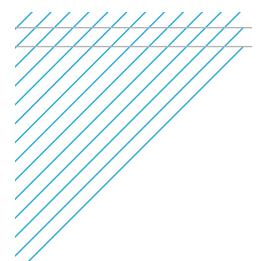
### Seite 46 NATÜRLICH GESELLSCHAFTLICH?

patriarchale Bild von der Frau als Verführerin rührt also aus dem Bedürfnis, die Erinnerung an die eigene, verdrängte Sexualität abzuwehren. Zum zweiten wird der Inhalt der Wünsche derart bearbeitet und umgedeutet, dass sie dem Bewusstsein nicht mehr als verboten erscheinen und dadurch bewusstseinsfähig werden. Die Art und Weise der Umdeutung und Projektion ist natürlich in hohem Grade gesellschaftlich geprägt. In Bezug auf das Geschlechterverhältnis lässt sich folgern, dass die verdrängte Sinnlichkeit in Form der zwei Geschlechtscharaktere ins Bewusstsein wiederkehrt. Durch die Spaltung der Menschen in zwei Geschlechter kann das Subjekt seine innere Widersprüchlichkeit realitätsgerecht ordnen, d.h. seine Wünsche der warenförmigen Gesellschaft anpassen. Dem männlichen Subjekt kommen jene Eigenschaften zu, die mit der abstrakten Vergesellschaftung und dem dazugehörigen geistigen Prinzip vereinbar sind: Rationalität, Aktivität, Autonomie; dem weiblichen all jene, die unter der formalen Selbstbewegung des Werts unbewusste Sehnsüchte bleiben: Emotionalität, Wärme, Passivität. Das männliche Subjekt darf sich nicht ohne weiteres als gefühlvoll und abhängig von Anderen, geschweige denn vom Körper wahrnehmen und verbannt diese Empfindungen ins Phantasma der Weiblichkeit. Frauen hingegen beschert diese Art der Vergesellschaftung den nahezu unlösbaren Konflikt, sich als Subjekt verwerten zu müssen. gleichzeitig aber als Liebes- und Herrschaftsobjekt des Mannes herzuhalten. In den sozialen Beziehungen im weitesten Sinne zeigt sich die Widersprüchlichkeit als Trennung der Sphären der Produktion und Reproduktion. Das Kapital muss, will es sich am Leben erhalten, beständig neue Arbeitskraft in sich einsaugen. Der Arbeiter kann jedoch seine Arbeitskraft nur verausgaben, weil er ein leibliches, sinnliches Wesen ist – mit Muskeln, Nerven und Hirn. Das Kapital denkt aber nur an seine eigene Reproduktion: Es zählt allein der Wert, den die Arbeitskraft innerhalb einer bestimmten Zeit schafft. Das Kapital leugnet die Abhängigkeit der Produktion von der Natur. Deswegen kann auch hier die Reproduktion des Menschen als bedürftiges Naturwesen nicht als gesellschaftliche Größe erscheinen und wird in eine abgetrennte Sphäre verbannt.9 So etabliert sich mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft ein von der produktiven Arbeit separierter, privater, scheinbar natürlicher Bereich, für den die Frau zuständig ist und der jegliche für das Kapital unproduktiven Arbeiten umfasst - also alle Tätigkeiten, die keinen Wert schaffen. Der Zusammenhang zwischen Reproduktion des Kapitals und Reproduktion der Ware Arbeitskraft erscheint damit nicht mehr als ein Verhältnis zwischen Gesellschaft und Natur, sondern beide Bereiche kommen als natürliche Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen daher. Die gesellschaftlichen Rollen werden aus der allgemeinen Natur des Menschen erklärt und können somit als statisch und unveränderbar legitimiert werden.

Die Naturalisierungen durchziehen also verschiedene Dimensionen: Die Geschlechterbilder prägen die körperliche und psychosexuelle Konstitution der Subjekte sowie deren gesellschaftliche Beziehungen. Die Kategorie Geschlecht verweist also zugleich auf den Menschen als Naturwesen sowie auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, in der die Naturgebundenheit geleugnet und der Frau angelastet wird. Geschlecht ist damit als Grenzbegriff zwischen Natur und Gesellschaft zu fassen. 10 Vor diesem Hintergrund lässt sich die Kritik an Biologismus und Dekonstruktivismus, von der wir ausgegangen sind, noch zuspitzen: Letzten Endes sind sie die zwei Seiten einer Medaille, sowohl was ihren Naturbegriff anlangt, als auch wegen der Folgerungen, die daraus jeweils für das Verhältnis von Geschlecht und Arbeit gezogen werden.

### Geschlecht und Arbeit: Biologismus und Dekonstruktivismus II

Was nämlich die dekonstruktivistische Theorie mit dem Biologismus verbindet, ist der ideologische Zusammenfall von Subjekt und Gesellschaft. Beide verfehlen die Bestimmung von Geschlecht als Grenzbegriff von Natur und Ge-



sellschaft, indem sie eine der beiden Positionen verabsolutieren: Natur oder Gesellschaft. Richtiger gesagt, erklären beide Strömungen Geschlecht von Kultur aus; denn wie im postmodernen Biologismus Natur kulturalistisch interpretiert wird, hält die dekonstruktivistische Gesellschaftstheorie einem dialektischen Begriff von Gesellschaft nicht stand, der - wie oben entwickelt auf dem Spannungsverhältnis zwischen einzelnem Subjekt und gesellschaftlichem Ganzem beruht. Stattdessen sind die Subjekte laut dekonstruktivistischer Deutung immer schon Kultur, sie gehen aus ihr hervor und bewegen sich unentrinnbar in ihr. Folglich gibt es keine gesellschaftliche Objektivität mehr und keinen objektiven Maßstab, an dem die Widersetzlichkeit des vergesellschafteten Individuums gemessen werden könnte. Damit wird eine universalistisch vorgebrachte Gesellschaftskritik unmöglich, wie sie sich in Marx' Forderung äußert, "alle Verhältnisse um-zuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist."11

Der fehlende Gesellschaftsbegriff beider Ideologien zeigt sich an ihrem Verständnis von Arbeit. Arbeit wird nicht mehr als das zentrale Moment im Vergesellschaftungsprozess begriffen, dem alle Subjekte gleichermaßen unterliegen und das ihr Verhältnis zur Gesellschaft vermittelt. Die leitende Ideologie zu Marx' Zeiten und noch lange danach bestand im Sozial-darwinis-

### Seite 47 NATÜRLICH GESELLSCHAFTLICH?

mus, der das starke Unternehmersubjekt propagierte und offen sexistisch, rassis-tisch und bourgeois argumentierte. Er präsentierte die kapitalistische Gesellschaft als dem Einzelnen feindlich; es gelte, sich die Welt untertan zu machen, zu fressen, statt gefressen zu werden. Die Rechtfertigung von Herrschaft und Ausbeutung, somit von Patriarchat und Kapitalismus, trat darin noch unverschleiert zutage.

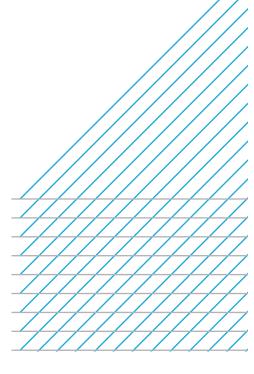
Heute haben sich die Vorstellungen von Arbeit und Geschlecht den Anforderungen der Globalisierung und einer flexibilisierten Arbeitswelt angeglichen. Lohnarbeitsverhältnisse sind oftmals nicht mehr langfristig existenzsichernd und identitätsstiftend; es mehren sich Arbeitsbiographien, die durch Brüche und Anpassung an verschiedene Umstände und Leistungsprofile gekennzeichnet sind. Dazu verschwimmen zunehmend die Grenzen von Arbeit und Freizeit, also von Produktion und Reproduktion. Die Schichtarbeit in der Fabrik ist vielfach unsicheren Zeitarbeitsverhältnissen und dem Home Office gewichen; parallel dazu wird die freie Zeit genutzt, den eigenen Marktwert zu steigern: durch Fitness, sogenanntes lebenslanges Lernen oder das Knüpfen von Netzwerken. So kann die freiberufliche Arbeitnehmerin, die den ganzen Tag lang zumindest telefonisch verfügbar sein muss, beim socializing mit Kollegen oder potenziellen AuftraggeberInnen in ihrem Lieblingscafé nicht mehr recht sagen, wann sie arbeitet und wann nicht. Die Forderung des Tages lautet, sich eine individuelle, gut vernetzte Überlebensnische zu suchen, sich notfalls mit dem Existenzminimum zufrieden zu geben und das Ganze auch noch als ureigenste Selbstverwirklichung zu bejahen. Das kapitalistische Herrschaftsverhältnis gegenüber der Natur, wie es sich im patriarchalen Gefälle der Geschlechter sowie im Zwang zur Lohnarbeit äußert, bleibt dabei gesellschafts-konstituierend; aber die Unsicherheit in den Arbeitsverhältnissen erfordert veränderte Ansichten über Geschlecht.

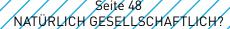
Der postmoderne Biologismus reagiert auf diesen Wandel mit dem Bemühen, Arbeit und Geschlecht ideologisch wie-

der zu verwurzeln. Frauen, erklären BiologistInnen, seien nicht minderwertig, nur anders – und übersehen dabei geflissentlich, dass Frauen mit Hilfe dieses Erklärungsmodells in den mieseren Arbeitsverhältnissen der patriarchalen Gesellschaft fest-gehalten werden. Der biologische Determinismus ermuntert Frauen, weiterhin un- bis unterbezahlte Tätigkeiten abzuleisten, entsprächen die Vorlieben für Nestbau, pädagogische, pflegerische und künstlerische Berufe doch ihrem natürlichem Interesse; Physik und Maschinenbau - Studienberufe mit ökonomisch weit günstigeren Aussichten - könnten sie getrost den Männern überlassen. Im Widerspruch zur klassischen Emanzipationsforderung, Frauen bräuchten vor allem einen Beruf, um finanziell unabhängig zu sein, wird dadurch das Dasein als Mutter in Teilzeit, die nachmittags die Gören und den Haushalt rockt (und sich nach zehn Jahren mit Burnout einliefern lässt12), wieder salonfähig. Jedoch wird es, anders als im Sozialdarwinismus, nicht mehr der Gesamtheit der Frauen als alleinige weibliche Mission auf Erden verordnet - sondern zur Entscheidung der Einzelnen verklärt. Kanzlerin-nen. Chefärztinnen und weiblich dominierte Aufsichtsräte seien ja eine prima Sache; aber die meisten Frauen wollten das gar nicht. Die Karriere zugunsten der Kinder zurückzufahren, im Ehrenamt vor sich hin zu wurschteln oder die Sicherheit einer Langzeitbeziehung einem abenteuerlichen Sexleben vorzuziehen: Diese traditionellen Entscheidungen in Lebensläufen von Frauen befänden sich, das zeige die Statistik, mehr im Einklang mit der weiblichen Natur. Mann und Frau stünden einander gleichberechtigt, aber eben sehr verschieden gegenüber.

Derselbe absonderliche, doch durchaus zeitgemäße Demokratismus, dessen Doktrin die Gleichwertigkeit des Verschiedenen ist, liegt dem Dekonstruktivismus zugrunde. Er behauptet eine unendliche Vielfalt der Geschlechter wie der Existenzformen: Was verbindet die Kreativtante von nebenan schon mit der Bankangestellten drei Häuser weiter und erst recht mit der Bäuerin

im Maghreb, über deren Lebensrealität sich von unserer Warte nichts aussagen lasse? Mit diesem Beharren auf Differenz stößt die dekonstruktivistische Wahlfreiheit, die sich so gern als Feindin aller Naturalisierungen gebärdet, in dasselbe Horn wie ihr biologistisches Pendant: Die beruflichen und privaten Entscheidungen der Einzelnen sind in jedem Fall als Selbstverwirklichung zu respektieren. Auf diese Weise mutet es völlig unbedenklich an, wenn eine junge Frau sich im Vollgefühl ihrer Individualität dafür entscheidet, nach dem Abitur Erzieherin zu werden, sich für ein sexistisches Werbeplakat ablichten zu lassen oder eine Liebesbeziehung mit einem um einiges älteren, wohlsituierten Mann einzugehen und ihm - ganz nebenbei, wie es sich eben ergibt - die Bude sauber zu halten. All diese Tätigkeiten sind Sammelbecken weiblicher Tugenden, die die Betreffende in ihrem einsozialisierten Geschlechtscharakter bestätigen und ihrer persönlichen Entwicklung, deren Weichen von vornherein auf Weiblichkeit gestellt worden waren, kaum andere Möglichkeiten zugestehen. Die kulturalistische Freiheit durch Identität mit sich selbst entpuppt sich als Scheinfreiheit, die die patriarchalen Verhältnisse zementiert.





Biologismus wie Dekonstruktivismus behindern ein feministisches Bewusstsein, das zur kritischen Sicht auch der eigenen Lebensverhältnisse aufruft: Muss das so laufen, will ich das wirklich? Welche anderen und besseren Möglichkeiten habe ich? Eine andere deprimierende Konsequenz des bunten Nebeneinanders von beruflichen und geschlechtlichen Identitäten ist der Verlust an Solidarität untereinander, die nötig wäre, um sich gegen patriarchale Zumutungen im Hier und Jetzt zur Wehr zu setzen - nicht nur in der Arbeitswelt, wo Frauen nahezu überall mit sexistischer Diskriminierung zu kämpfen haben, ob es sich dabei um sexuelle Belästigung handelt, um fortdauernde Lohnungleichheit oder die Erwartungshaltung, sich für den Abwasch in der Betriebsteeküche zuständiger zu fühlen als die männlichen Mitarbeiter. Erst der feministische Austausch mit anderen Frauen kann zu der Erkenntnis führen, dass bestimmte Mängel und Unsicherheiten, die der Einzelnen das Leben schwer machen, eben keine individuellen Probleme sind, sondern Widersprüche, die in der weiblichen Subjektivität selbst liegen. Unterschiedliche Erfahrungshorizonte anzuerkennen ist notwendig, darf aber nicht dazu führen, die Einsicht zu Grabe zu tragen, dass alle Differenzen in Arbeits- und Geschlechterverhältnissen letztlich auf dasselbe Verhältnis von Gesellschaft und Natur zurückzuführen sind, das materialistisch und universalistisch zu bestimmen ist. Unvermitteltes Differenzdenken, ob biologistischer oder dekonstruktivistischer Prägung, bietet keine Perspektive der Befreiung: Alles bleibt mit Notwendigkeit, wie es immer schon gewesen ist, die Subjekte können und sollen nicht aus ihrer Haut. Geschlechterverhältnis das noch die durch Lohnarbeit vermittelte Gesellschaft können auf diese Weise angemessen kritisiert werden.

#### Schluss

Kommen wir zum Schluss noch einmal auf dieses verquickte Verhältnis zurück. Wir haben Geschlecht als Grenzbegriff bestimmt, weil die beherrschte Natur des bürgerlichen

Subjekts im patriarchalen Geschlechterverhältnis seine Bewegungsform findet. Geschlecht ist also als Produkt gesellschaftlicher Naturalisierungen zu verstehen, die wiederum aus dem spezifischen Stoffwechselprozess mit der Natur hervorgehen. Insofern sind die Geschlechtscharaktere in erster Linie als gesellschaftlich konstituierte zu kritisieren. Aber genau weil in materialistischer Perspektive das Verhältnis von Gesellschaft und Natur auf den Begriff gebracht werden soll, muss die Natur als etwas von der Gesellschaft Unabhängiges und ihr Entgegengesetztes mitgedacht werden. Passiert das nicht, entziehen wir dem menschlichen Stoffwechselprozess den Boden unter den Füßen. Da zu diesem die Reproduktion der Menschen gehört, ist davon auszugehen, dass auch dem Geschlecht ungesellschaftliche, unverfügbare Momente innewohnen. Weiter ließe sich sagen, dass diese immer etwas mit Fortpflanzung, Gebärfähigkeit und ähnlichen Dingen zu tun haben. Die natürlichen Anteile genau bestimmen zu wollen, ist unmöglich, denn wir haben zur Natur nur einen gesellschaftlich vermittelten Zugang, praktisch durch den Arbeitsprozess und theoretisch durch unsere Begriffe. Trotzdem ist es notwendig, auf den Menschen als Naturwesen zu reflektieren - aber weniger durch Definition als durch Konstellation im Sinne Adornos: "Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte. "13 Zum anderen, und das ist entscheidend, ist ein Mehr an Aussage über mögliche biologische Grundlagen auch gar nicht erstrebenswert. Denn eines sollte klar geworden sein: Der Mensch als "gesellschaftliches Tier" regelt seine Reproduktion innerhalb eines gesellschaftlichen Zusammenhangs, dem unmittelbaren Naturzusammenhang ist er lange schon entrückt. Jedes Stück (Geschlechts-)Natur ist also gesellschaftlich überformt. Die Problematik des Patriarchats liegt in der Verdrängung ihrer Naturgebundenheit, die das Subjekt als Einzelnes und die Gesellschaft als Ganzes voll-

ziehen müssen, um sich am Leben zu erhalten. Es ist nicht die fälschlicherweise statisch gedachte Natur, die den Menschen ihr ambivalentes Verhältnis zum Körper und die Geschlechtsidentität auferlegt. Die Gesellschaft hat den Naturzwang, der den Menschen einst das Leben erschwerte, verwandelt; niemand ist mehr direkt von biologischen Facts bestimmt. Der Zivilisation wohnt durchaus das Potenzial inne, die Natur dahingehend zu verändern, dass Leiden vermindert wird und sich mehr Glücksmöglichkeiten eröffnen. Wer weiß, inwieweit der Frauenkörper mittels technischer Errungenschaften tatsächlich vom Gebären emanzipiert werden könnte? Schuld daran, dass das Geschlecht noch immer wie ein "gewachsener Fels" (Freud) die Menschheit spaltet, ist der gesellschaftliche Zwangszusammenhang, der veränderbar wäre, jedoch gemeinsam mit der Körpernatur ins Unbewusste verdrängt ist und daher ideologisch verklärt wird. Wenn eine Frau heute noch bei der Geburt stirbt, handelt es sich kaum mehr um den Fluch der (biologischen) Weiblichkeit. Vielmehr sind die gesellschaftlichen Umstände anzuklagen, die derjenigen die heilkundliche Behandlung aus Kosten- oder ideologischen Gründen verweigert haben.

Innerhalb der kapitalistischen Totalität wird es, allen Demokratisierungstendenzen der Geschlechtscharaktere zum Trotz, immer eine Kontinuität in der Subjektstruktur und somit des patriarchalen Geschlechterverhältnisses geben. Das klingt nach einem Widerspruch - aber dieser ist in der Sache selbst zu suchen. Ohne Zweifel wurden seit dem Beginn der bürgerli-chen Gesellschaft immer mehr Individuen zu Subjekten vergesellschaftet, die sich dem Kapital unterwerfen mussten, indem sie die eigene Natur verdrängten. Diese Subjektform hat sich vom männlichen Bourgeois auf Proletarier beiderlei Geschlechts, bürgerliche Frauen und schließlich Schwarze ausgeweitet und greift in vielen Teilen der Welt weiter um sich. In dieser Hinsicht stimmt es, dass vor dem Kapital alle gleich sind; und so können dann endlich auch Männer Babyurlaub nehmen und

### Seite 49 NATÜRLICH GESELLSCHAFTLICH?

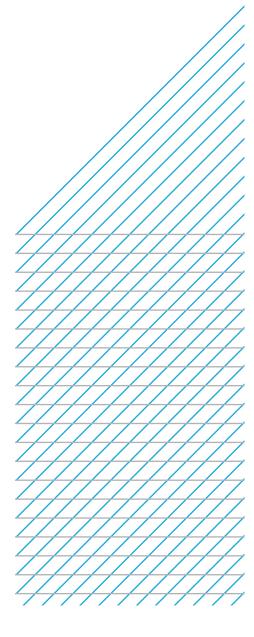
Frauen in der Chefetage einer Aktiengesellschaft sitzen. Denn die dem Kapital innewohnende Demokratisierung reicht so weit, dass sich einerseits die Geschlechtscharaktere erweitern und verändern, und andererseits die Individuen - zumindest in der westlichen Gesellschaft – sich in ihrer flexibilisierten Geschlechtsidentität freier bewegen können. Beides ist unbedingt als Fortschritt zu begrüßen. Aber diese aufklärerische Seite des Kapitals hat den Pferdefuß, dass die Aufhebung des patriarchalen Geschlechterverhältnisses seine Grenze an eben demselben Kapital hat. Denn wie die Selbsterhaltung der Einzelnen vom Kapital abhängt, so ist auch dieses kein perpetuum mobile, sondern stets und ständig auf frische Arbeitskraft angewiesen, um seine endlose Bewegung am Laufen zu halten. Es muss also irgendwen geben, der für die Reproduktion von Arbeitskraft verantwortlich ist: jemanden, der gebiert, kocht, putzt und wäscht, der für Liebe, Begehren, Heimeligkeit zuständig ist, all die Dinge, die sich nur bedingt und unvollständig der Verwertungslogik unterwerfen. In diesem Widerspruch gründet die Notwendigkeit, Weiblichkeit als das Andere festzuschreiben. Es braucht zum zweckgerichteten autonomen Subjekt ein komplementäres Gegenstück, das sich nicht allein in Berufsgruppen oder im Subjekt selbst verorten lässt; es wird in dem Moment erkoren, wenn am Neugeborenen eine Vulva festgestellt wird.

Das Subjekt braucht einen Anderen – deshalb ist die arbeitsteilige Gesellschaft weiterhin auf die Reproduktion konkreter Männer und Frauen angewiesen. Denn solange die Gesellschaft ihren Reichtum als ungeheure Warensammlung unbewusst vor sich aufstapelt, werden sich die verdrängten Sehnsüchte der geschundenen Subjekte im Bild vom schönen, passiven, ver-führerischen Naturwesen Frau – so emanzipiert sie auch sei – hartnäckig erhalten.

die Leserin selber ist, adäquat zu ihrem Hormonhaushalt: In die-sem Sinne korreliert etwa die Unfähigkeit zu multi-tasking mit lesbischen Tendenzen. Der Witz daran ist, dass die Leserin dieselben Fragen beantworten soll wie der männliche Leser, jedoch die erreichte Punktzahl mit einer anderen Zahl multiplizieren muss, um zum endaültigen Ergebnis zu gelangen. Das führt natürlich den ganzen Versuch, Weiblichkeit und Männlichkeit empirisch zu bestimmen, von vornherein ad absurdum. Siehe Die Entstehung des Patriarchats (1986), ein Werk der kürzlich verstorbenen Historikerin Gerda Lerner, die mit den Mitteln eines feministisch reflektierten historischen Materialismus versucht, das Patriarchat ausgehend von dieser frühen, geschlechtsbedingten Arbeitsteilung zu erklären. Lerner untersucht die Institutionalisierung der sexuellen, wirtschaftlichen und religiösen Unterordnung der Frau in den Gesetzgebungen Mesopotamiens, Altägyptens und Altisraels und leistet auf diese Weise Pionierarbeit darin, dem Geschlechterproblem mit historischen Mitteln zu Leibe zu rücken. Für heutige Verhältnisse recht unbefangen von einer natürlichen Zweigeschlechtlichkeit ausgehend, betont sie zugleich die Notwendigkeit einer geschichtsbewussten Herangehensweise: "Der offensichtlichste Fehlschluß der Soziobiologen geht auf ihren unhistorischen Erklärungsansatz zurück, der die Tatsache außer Acht läßt, daß Frauen und Männer heute nicht mehr im Naturzustand leben. Die Geschichte der Zivilisation beschreibt den Prozeß durch den die Menschen sich von ihrem Naturzustand entfernt haben, indem sie Kultur entstehen ließen und entwickelten. [...] Gleichwohl erwarten die Traditiona-listen von den Frauen, daß sie dieselben Rollen übernehmen und Tätigkeiten ausführen, die im Neolithikum eine funktionale Bedeutung hatten und für das Überleben der Spezies unerläßlich waren."

- <sup>3</sup> Nach Simone de Beauvoirs zeitloser Formulierung in Das andere Geschlecht (1949).
- <sup>4</sup> Die dekonstruktivistische Verleugnung des Geschlechtskörpers geht bis hin zum Vorschlag, beim Sex die Lustzentren Penis und Klitoris zugunsten des Anus zu vernachlässigen, der ganz basisdemokratisch allen gleichermaßen zur Verfügung steht (Beatriz Preciado), und zum Traum vom über-geschlechtlichen Cyborg, dessen Ablösung von der Natur fast vollkommen ist (Donna Haraway). In beiden Fällen wird Natur bzw. Naturalisierung zur Schuldigen an der Unfreiheit der Sexualität erklärt; das patriarchale Bestreben nach totaler Herrschaft über den Körper wird nicht kritisiert, sondern fortgesetzt.
- <sup>5</sup> Karl-Marx/Friedrich-Engels-Werke, Bd. 23, Berlin 1958, S. 192.
- <sup>6</sup> Theodor W. Adorno/Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung, 1984, S. 51f.
- <sup>7</sup> Der Zusammenhang von Wert, Wertform und abstrakter Arbeit kann z. B. im neuen Artikel von Ingo Elbe nachgelesen werden: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Soziale-Form-und-Geschich-
- <sup>8</sup> Ausführlicher kann der hier dargestellte Zusammenhang von Naturverdrängung und Wiederkehr des Verdrängten im Geschlechterverhältnis nachgelesen werden in: Carmen Gransee, Grenzbestimmungen. Zum Problem identitätslogischher Konstruktionen von "Natur" und "Geschlecht", 1999 (insbeson-dere 2. Kapitel).

- <sup>9</sup> Siehe dazu auch die Wert-Abspaltungs-Theorie der Wertkritikerin Roswitha Scholz, die vom Kapitalismus als einem "warenproduzierenden Patriarchat" spricht.
- <sup>10</sup> Siehe dazu auch den sehr aufschlussreichen Artikel von Micha Böhme: Die Verdinglichung gesellschaftlicher Verhältnisse im Subjekt, online nachzulesen unter: http://www.conne-island.de/nf/164/21. html
- <sup>11</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Berlin 1956ff., Bd. 1, S. 379.
- Die Doppelbelastung durch Lohn- und unentgeltliche Haus- und Erziehungsarbeit treibt auch heute viele Frauen in Zustände psychischer und körperlicher Überforderung – noch verschärft vom post-modernen Zwang zur Selbstperfektionierung (siehe Ulrike Heidenreich, Mütter im 21. Jahrhundert, SZ vom 20.11.12).
- <sup>13</sup> Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, 1975, S. 164f



<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> So wird der populäre Beziehungsratgeber Warum Männer nicht zuhören und Frauen schlecht einparken (2000), verfasst von den KommunikationstrainerInnen Allan und Barbara Pease, von einem Test gekrönt, wie männlich oder weiblich

### Seite 50 DECONSTRUCT ANTISEMITISM

econunstruct Antisemitism
Zum unmöglichen Unterfangen in poststrukturalistischer
Manier den Antisemitismus zu begreifen
von **Andrea Trumann** 

Antisemitismus wird in fast allen aktuellen Theorien über den Rassismus mit diesem gleichgesetzt oder gilt als Unterform des Rassismus. Der spezifischen Besonderheit des Antisemitismus oder gar der Vernichtung der europäischen Juden im Nationalsozialismus wird das nicht gerecht. Nahezu alle Theorien über den Rassismus sind vom Poststrukturalismus oder vom Konstruktivismus inspiriert. Robert Miles zum Beispiel beschreibt den Rassismus als einen Prozess der Homogenisierung, Naturalisierung und Hierarchisierung: Bestimmte somatische Eigenschaften, zumeist die Hautfarbe. werden zu Bedeutungsträgern, um die Weltbevölkerung in Gruppen einzuteilen und den jeweiligen Gruppen kulturelle Charakteristika zuzuschreiben, wobei der weißen Rasse in der Regel positive Eigenschaften zugeschrieben werden und die Schwarze als minderwertig gilt: ",Rassen' sind gesellschaftliche Fiktionen, keine biologischen Realitäten", so der Schlüsselsatz von Miles. (Miles 1991, S. 95-96) Diese Analyse scheint für den Rassismus einigermaßen brauchbar. Denn im Kampf gegen den Rassismus gilt es immer wieder zu beweisen, dass Schwarze nicht von Natur aus faul sind oder dazu neigen, Frauen zu vergewaltigen. Mit der Erweiterung dieser These durch Etienne Balibar wurde auch der Rassismus-Begriff weiter ausgedehnt: Er sprach von kulturalistischem Antirassismus. Der Kampf, der auf akademischer oder linker Ebene gegen den Rassismus geführt wird, muss sich demnach immer gegen diese Naturalisierung oder Kulturalisierung bestimmter ethnisch definierter Gruppen einsetzen und damit beweisen, dass diese genauso gute Staatsbürger sind wie die Deutschen. So soll die Ausgrenzung delegitimiert werden. Die Vernichtung der europäischen Juden und Jüdinnen wird zumeist nur als Beispiel für Rassismus abgehandelt und dem Nationalsozialismus wird in der Analyse keine besondere Bedeutung zugesprochen. Auch Foucaults Beitrag zu zu einer Theorie des Rassismus, das Konzept der Biopolitik, ist beispielhaft für einen solchen Umgang mit dem NS und dem Antisemitismus. Und Giorgio Agamben, der nach eigener Aussage, die foucaultsche Lehrstelle mit seiner Philosophie kreativ füllen will, lässt den Begriff des Rassismus gleich ganz fallen und spricht von der "Tötung des nackten Lebens". Eine Vermutung könnte sein, dass sich die beiden Autoren mit der Differenzierung nicht soviel Mühe gegeben haben, sie jedoch trotzdem dem Phänomen gerecht werden und sei es nur mit einer adäguaten Beschreibung. Dies scheint sich auf dem ersten Blick zu bestätigen: Denn in Bezug auf den Nationalsozialismus macht es tatsächlich zuerst einmal Sinn Antisemitismus. Rassismus, Eugenik, sowie das in den Krieg schicken der "Volksdeutschen" unter einen Begriff zu fassen, da hier tatsächlich die politische Praxis auf einen Nenner zu bringen ist: Die Aufwertung der "germanischen" oder auch als "arisch" bezeichneten Rasse. Jedoch werden mit dieser Manier, alle diese Phänomene unter einem Begriff zu subsumieren, die unterschiedlichen Motive vergessen, die zur Ermordung führen, und die, wie zu zeigen sein wird, auf jeweils verschiedene Ressentiment im Subjekt verweisen.

Dass dies unter den Tisch fällt, weckt Assoziationen zur Totalitarismustheorie und zur aktuellen deutschen Erinnerungspolitik, die auch liebend gern allen "Opfern" von den Juden und Jüdinnen bis zum Wehrmachtssoldaten gerecht werden will. Egal, ob diese Praxis des Rassewerdens bekämpft werden soll, wie bei Foucault oder verleugnet wie bei Agamben.

Vor allem das Irrationale und Wahnhafte des Antisemitismus wird durch den undifferenzierten Umgang mit dem Begriff Rassismus unterschlagen, die Vernichtung um der Vernichtung Willen kann so nicht verstanden werden. Jedoch ist die Subsumtion unter den Begriff Rassismus durchaus erklärbar, wenn man Foucaults Methode im Auge behält. Denn seinen Begriff Rassismus hat er gewonnen an der Rassebiologie, also dem Versuch zu Beginn des Jahrhunderts auf wissenschaftlicher Basis eine biologisch optimierte Nation her-

zustellen, ein Projekt, dass die Nationalsozialisten am radikalsten und konsequentesten betrieben haben. Diesen Konstruktionsprozess der deutschen Rasse vollzieht Foucault in seiner Theorie nach, um in diesem Nachvollzug in kritischer Absicht das konstruktivistische an diesem Prozess offen zu legen. Da er seinen Begriff des Rassismus an dieser Politik des Positivwerdens Rasse gebildet hat, muss der Antisemitismus, so die These, notwendig rausfallen. Denn der Antisemit konstruiert im Gegensatz zum Rassisten keine Rasse, die er auf- oder abwertet, sondern konstruiert, die Juden als Negativfolie zu einem organischen Volk, einem künstlichen Gebilde, das nur als schmarotzender Parasit üherlehen kann

#### Foucault und der Rassismus

Foucaults Überlegungen zu Rassismus stehen in Relation zu seinem Begriff von Bio-Macht oder auch Bio-Politik und haben darin eine wichtige Funktion. Diese Form der Macht habe sich im 18. Jahrhundert entwickelt, mit dem Ziel, das Leben quantitativ und qualitativ zu optimieren. Die Regierungen hätten die Bevölkerung als politisches Objekt entdeckt und wollten diese nach ökonomischen Kriterien regulieren. Die Verbesserung des Lebens stehe seitdem im Mittelpunkt des Interesses: Verlängerung der Lebenszeit, Vermeidung von Krankheiten und Kompensation von körperlichen Mängeln. Bei der Bio-Macht handelt es sich demnach nicht, ganz im Gegensatz zur souveränen Macht des Mittelalters, um eine Macht, die über Leben und Tod entscheidet. Vielmehr gehe es darum, das Leben quantitativ und qualitativ zu optimieren. Hier stellt sich für Foucault die Frage, wie diese Macht trotz ihrer gegenteiligen Bestimmung in die Lage versetzt wird zu töten. Wie kann sie also sterben lassen, wenn ihr wesentliches Ziel darin besteht, leben zu machen? Hier kommt Foucaults sehr weit gefasster Begriff von Rassismus ins Spiel: Von ihm betroffen seien nicht nur Schwarze oder Juden, sondern auch Kriegsgegner, die eigenen Soldaten und Behinderte. Von Rassismus möchte er sprechen, weil das Töten in der Mo-

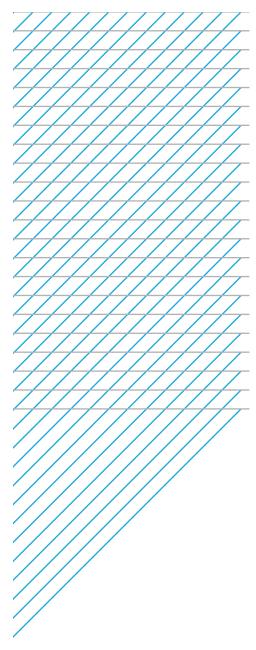
### Seite 51 DECONSTRUCT ANTISEMITISM

derne nur noch legitim sei, wenn eine biologische Gefahr heraufbeschworen würde und selbst Kriege nicht mehr geführt würden, um politische Siege zu rechtfertigen. Nur die Notwendigkeit des Überlebens der eigenen Rasse, das nur durch das Verschwinden der minderwertigen Rassen gewährleistet zu sein scheine, führe zu Rassismus. Dazu müsse das biologische Kontinuum der menschlichen Spezies in verschiedene höher- und minderwertige Rassen unterteilt werden, und zwar sowohl innerhalb als auch außerhalb der eigenen Bevölkerung. So gelänge es der Macht, die Bevölkerung als Rassenvermischung zu behandeln, die dann im nächsten Schritt zu fragmentieren sei. Nur auf diese Art und Weise könne die Bio-Macht souveräne Macht ausüben.

Der Höhepunkt und gleichzeitig Endpunkt dieser Entwicklung sei der Nationalsozialismus, den Foucault als Kulminationspunkt aller kapitalistischen Staaten betrachtet: Da er der selbstmörderischste Staat von allen gewesen sei, sei er auch der rassistischste gewesen. Ziel sei es gewesen, die eigene Rasse als überlegene Rasse zu konstituieren: Dafür sei es nicht nur nötig gewesen, die fremde Rasse zu vernichten, sondern auch die eigene dem Tod auszusetzen. Jedoch wird die souveräne Macht nicht nur als Praxis des Staates und seiner Institutionen begriffen, jeder Einzelne könne als Denunziant in diese Rolle schlüpfen. (Foucault 1976/1993,5.27-50)

Rassismus ist also nach Foucault ein Legitimationsdiskurs der souveränen Macht, um töten zu können, und das vom Kolonialismus über die Eugenik bis hin zum totalen Kriegsstaat im Nationalsozialismus. Das Gefühl, von überlegener Rasse zu sein, ist das Versprechen, das der Rassismus nach Foucault in sich trägt. Die Juden werden dabei zu einem Symbol heruntergestuft, denn über sie hätten alle anderen Rassen beseitigt werden sollen.

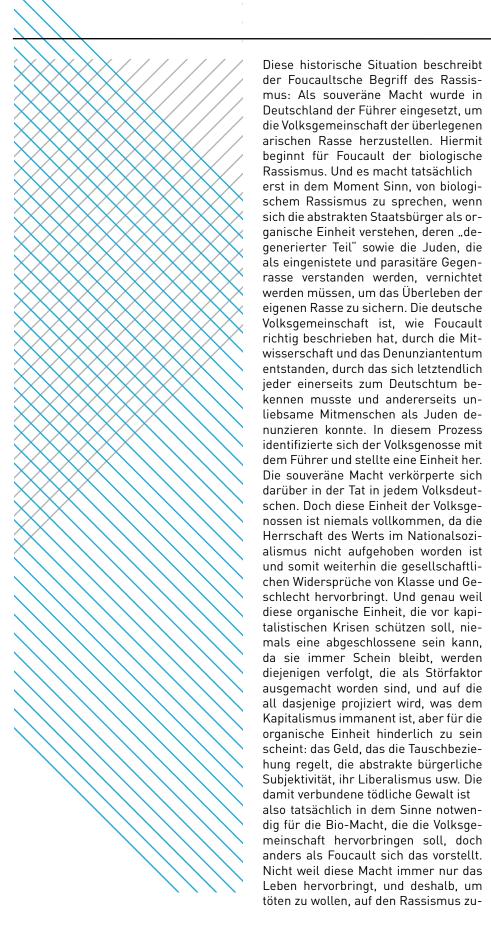
Damit hat Foucault einen sehr umfangreichen Begriff von Rassismus, da er darunter sowohl die Versklavung der Schwarzen, die Eugenik und den Antisemitismus fasst, als auch diese ganz unterschiedlichen Phänomene in sein biopolitisches Paradigma hineinpresst, das eigentlich am ehesten demjenigen der Rassenhygiene deutschen Ursprungs gerecht wird. Hier wird ein Phänomen der Rassismustheorie deutlich: In der Regel wird unter Rassismus die Diskrimierung der Schwarzen in den Vereinigten Staaten, der TürkInnen in Deutschland oder der AraberInnen in Frankreich verstanden, theoretisch arbeitet sich die Rassismustheorie jedoch meistens an der



Rassenbiologie ab, ohne den Unterschied zwischen beiden Phänomenen begreifen zu können.

Das Wort Rassenhygiene, die deutsche Variante der zum Ende des 19. Jahrhunderts in den ganzen USA populären Rassenbiologie, hat der deutsche Sozialdarwinist Alfred Plötz geprägt, der eine biologische Aufwertung der Rassen, vornehmlich jedoch der deutschen, anstrebte. Als Mittel galt der rassenhygienischen Bewegung die quantitative und qualitative Bevölkerungspolitik, wobei es sehr unterschiedliche Vorstellungen über die konkrete Umsetzung gab. Neben erzieherischen Maßnahmen und Kampagnen, die zu einer gesunden Lebensweise führen sollten, wurde eine Kontrolle der Fortpflanzung nach eugenischen Kriterien propagiert. Der Begriff der Rasse variierte und wurde niemals abschließend geklärt. Plötz setzte ihn aus politischen Gründen mit dem Volk einer Nation gleich und darin folgten ihm viele. Nach der Vorstellung der Rassenhygieniker sollte jede Rasse zur ihrer Vervollkommnung Rassenhygiene betreiben, wobei die meisten von ihnen eine Hierarchie der Rassen annahmen, und die Arier oder die nordische Rasse gemeinhin als die höchste galt. Schon vor dem Nationalsozialismus fanden die Gedanken der Rassenhygieniker, deren Bewegung hauptsächlich von der gesellschaftlichen Elite getragen wurde, großen Widerhall in der Bevölkerung. Insbesondere der Gedanke der Vermeidung der Degeneration und eugenische Selektionsvorstellungen fielen auf fruchtbaren Boden und hatten sich bis 1933 überall in der westlichen Welt verbreitet. Um den Platz an der Sonne wurde im imperialistischen Zeitalter innerhalb der westlichen Nationen gekämpft, und um diesen zu erreichen, sollte die bevölkerungs-politische Zusammensetzung des Volkes höchsten Anforderungen genügen. Mit den Nationalsozialisten kam nun in Deutschland eine politische Führung an die Macht, die diese rassenhygienischen Gedanken durch die Sterilisationsgesetze, das Euthanasieprogramm für Behinderte, die Blutschutzgesetze und den Holocaust¹ Praxis werden ließ.

### Seite 52 DECONSTRUCT ANTISEMITISM



rückgreifen muss, sondern weil zur Bildung der Volksgemeinschaft das Töten notwendig schien, waren die Deutschen antisemitisch und brachten Behinderte um.

Der Rassismus produziere innerhalb der menschlichen Spezies, auf die sich die Bio-Macht erstreckt, biologisch fragmentierte Gruppen, um sie töten zu dürfen, so Foucault. Wobei sein Begriff des Tötens mehr umfasst als nur direkten Mord. Foucault versteht darunter, Menschen dem Tod auszusetzen, den politischen Tod oder Vertreibung. Ein so weit gefasster Begriff kann tatsächlich fast alle von ihm genannten Phänomene fassen, jedoch mit dem großen Nachteil, keine Unterschiede mehr fassen zu können zwischen Behinderten, die als minderwertige Teile der eigenen Rasse umgebracht werden, den Schwarzen, deren Tod als Sklave hingenommen wird, den Juden, die als parasitäre Schmarotzer vernichtet werden, und den gesunden Volkszugehörigen, die im Krieg ihr Leben für die Allgemeinheit opfern.

Während das Ziel der Rassenhygiene das Überleben der eigenen Rasse durch Optimierung derselben und durch Vernichtung der anderen war, kann davon beim Rassismus nicht die Rede sein. Für den Rassisten teilt sich die ganze Welt hierarchisch in verschiedene Rassen auf. Die jeweilige Staatsform, die die Bio-Macht wohl jeweils repräsentiert, hat darauf oft keinen Einfluss und das Tötungsinteresse ist anders gelagert. Hier geht es nicht darum, die Volksgemeinschaft von innen heraus zu bilden, sondern in der Staatenkonkurrenz zu bestehen und imperialistische Interessen wahrzunehmen und durchzusetzen. Es mag sinnvoll sein, ab dem sozialdarwinistischen Zeitalter davon zu sprechen, dass die Fragmentierung der Menschheit in verschiedene biologische Rassengruppen dazu führen kann, dass diejenigen, die als rassisch minderwertig gelten, schon einmal ohne weiteres dem Tod ausgesetzt werden, wie etwa die Flüchtlinge, die versuchen über das Mittelmeer nach Europa zu kommen, die zu Sklaven gemachten

### Seite 53 DECONSTRUCT ANTISEMITISM

Schwarzen, oder die von den Nazis als Untermenschen bezeichneten Russen während des NS. In diesen Fällen von Rassismus zu sprechen, ist sicherlich angebracht. Nur für die Juden gilt diese Definition sehr eingeschränkt, denn diese galten den Nazis nicht als eine biologische Gruppe unter vielen, die mit einer biologischen Begründung als faul und weniger produktiv eingeschätzt wurden, sondern sie waren für die Nazis die Gegenrasse: Von Natur aus nicht fähig, ein produktives, organisches Volk zu sein, versuchten sie stets den Schein zu erwecken ein solches zu sein, um ihre "Wirtsvölker" besser auszubeuten. Weshalb die Vernichtung der europäischen Juden niemals nur geschah, um ein anderes Ziel zu erreichen, wie es im Rassismus meistens der Fall ist. sondern diese Vernichtung eine für den Antisemiten immanente Notwendigkeit

#### Giorgio Agambens Begriff der Biopolitik

Foucault fasste den Rassismus, unter dem er auch die Ermordung der Juden verstand, rein instrumentell, als Legitimation des Tötens im Zeitalter der Bio-Macht. Agamben dagegen geht darüber hinaus und möchte ja Bezug auf den Holocaust nicht von Rassismus sprechen, geschweige denn von Antisemitismus. Diesen Begriff scheint er nicht zu kennen. Er subsumiert somit stillschweigend Antisemitismus unter Rassismus<sup>2</sup>:

"Das Wort 'Rassismus' (wenn man Rasse streng biologisch versteht) ist deshalb nicht die korrekteste Charakterisierung für die Biopolitik des Reiches; sie bewegt sich vielmehr in einem Horizont, wo sich die 'Sorge um das Leben', das Erbe der Polizeiwissenschaft des 18. Jahrhunderts, ins Absolute steigert, in dem sie mit den eigentlichen eugenischen Bewegungen verschmilzt". (Agamben 2002, S. 156)

Auch ging es laut Agamben bei der Ermordung von Behinderten nicht um Euthanasie und Eugenik, sondern um die Einübung der souveränen Macht, also darum, zu entscheiden, welches Leben politisch noch relevant ist und welches als bloßes, dass heißt als nacktes Le-

ben getötet werden darf: "Es bleibt keine andere Erklärung als jene, wonach es (bei der Euthanasie, Anm. A.T.) unter dem Deckmantel eines humanitären Problems eigentlich - im Horizont der neuen biopolitischen Bestimmungen des nationalsozialistischen Staates - um die Einübung der souveränen Macht in die Entscheidungsgewalt über das nackte Leben ging." (ebd., S. 151)

Für Agamben ist der wesentliche Kern der Bio-Politik, dass sich die Souveränität auf das nackte Leben gründet, oder das Leben vollständig in die Polis eingezogen ist. heißt: der Staat immer mehr politische Macht über das vermeintlich Private gewinnt. Unter der souveränen Macht versteht er nicht einen Souverän mit einem subjektiven Willen, vielmehr verkörpere sich diese souveräne Macht in je unterschiedlichen Herrschaftsformen seit Beginn des Abendlandes, doch das Ziel ist immer das-selbe: Immer wieder sei das qualifizierte Leben vom bloßen Leben getrennt worden, um dann als nacktes Leben umgebracht werden zu können, ohne eines Mordes beschuldigt zu wer-

Dass die Bio-Politik zum Paradigma der Moderne geworden ist, hat nach Agamben seine Ursache in der Konzeption der Menschenrechte, die in den modernen Demokratien eng gekoppelt seien mit den Nationalstaaten. Denn mit dem Gedanken der französischen Revolution, dass der Mensch frei und gleich geboren ist, sei das nackte Leben zum ersten Mal unmittelbarer Träger der Souveränität geworden. Das Prinzip der Nativität und das Prinzip der Souveränität hätten sich jetzt unwiderruflich im Körper des "souveränen Subiektes" vereinigt. Damit sei das einfache Menschsein oder auch das nackte Leben zum Fundament des Bürgers geworden, der allerdings nur als Staatsbürger seine Rechte erhält. Dies ist für ihn der wesentliche Zug der Biopolitik: die Notwendigkeit, immer wieder das nackte Leben aus der staatlichen Ordnung auszustoßen, und zu entscheiden, was drinnen und was draußen ist.

Das heute vorherrschende Machtprinzip. die Bio-Politik, sei eine Variante hiervon. Die Euthanasie kennzeichne dabei denjenigen Punkt, an dem die Bio-Politik zwangsläufig in Thanatopolitik umgekippt sei, also an dem die Sorge um den Volkskörper automatisch in das Töten derjenigen umgeschlagen sei, die als nacktes Leben produziert worden sind.

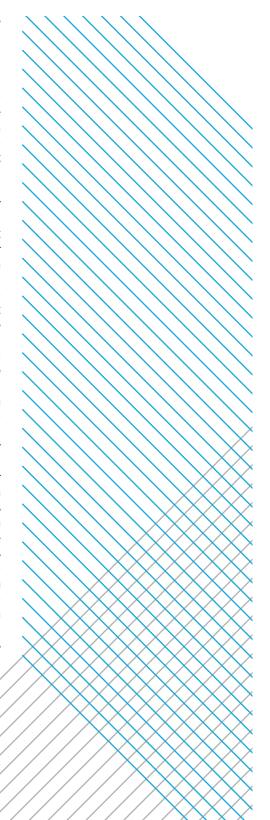
Der Nationalsozialismus sei nun eine Reformulierung dieser Frage gewesen: Wer gehört zur deutschen Nation und darf Bürgerrechte genießen und wer nicht. Nicht das freie und politische Subjekt sei also Fundament der modernen Demokratie, sondern das nackte Leben, und diese Illusion zu zerstören, hat sich Agamben auf die Fahnen geschrieben. (ebd., S.137-143)

Sicherlich stimmt das insoweit, als dass die Bürger- und Menschenrechte der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrem universellen Anspruch sich nur innerhalb des Nationalstaates realisierten. Nur durch die Anerkennung als Staatsbürger gelten die Rechte von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die den Einzelnen vor der Willkür schützen. die es im Konkurrenzkampf auf Leistungsbereitschaft und nicht auf Titel oder Geburt ankommen lassen und das Eigentum vor unerlaubten Zugriff schützen sollen. Für die Nichtstaatsbürger gelten diese Rechte nur sehr eingeschränkt, je nach Status auch verschieden und sind zumindest zum Teil der Willkür geschuldet. Um die Willkür gegenüber Flüchtlingen ein wenig einzugrenzen, haben vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg die Staaten über die UN Verträge miteinander abgeschlossen. Da iedoch die innerhalb der UNO eingegangenen Verträge zwischen den Staaten auf einem freiwilligen Akt basieren und diese kein Gewaltmonopol hat, sie durchzusetzen, bleibt es in der Praxis dem politischen Interesse des Staates überlassen, inwieweit er sie einhält.<sup>3</sup> Die von der UN beschlossenen Konventionen beinhalten tatsächlich nicht alle Bürgerrechte, sondern sollen nur den Schutz vor Verfolgung garantieren. Aus dem fehlenden Gewaltmo-

### Seite 54 DECONSTRUCT ANTISEMITISM

nopol der UN folgt die Unterteilung in ein humanitäres Anliegen, wie es die Flüchtlingspolitik darstellt, und in politisch durchsetzbare Rechte, die die Staatsbürger für sich einklagen können.<sup>4</sup> Also nicht, weil die Menschen auf nacktes Leben reduziert werden, gelten für sie die Bürgerrechte nicht mehr, sondern weil sie von dem Staat, in dem sie als Flüchtling leben, nicht als Staatsbürger anerkannt werden. Hier zeigt sich nicht der Widerspruch zwischen dem nackten Leben und dem qualifizierten Leben, sondern der grundsätzliche Widerspruch bürgerlicher Gesellschaften zwischen dem Anspruch auf Gleichheit aller Menschen und der empirischen Ungleichheit der Menschen als Zugehörige zu verschiedenen Nationen.

Agamben will mit Hannah Ahrendt den Flüchtling als auslösendes Moment begreifen, das den bis zum Zweiten Weltkrieg geltenden Konnex zwischen Nativität und Nation aufgelöst habe. Die Entrechtung der Behinderten, psychisch Kranken und Juden durch die Nationalsozialisten wird hier nur als weitere Eskalationsstufe einer Politik begriffen, die das nackte Leben aus der staatlichen Ordnung aussondert und tötet. Der Kniff, Flüchtlinge, die als solche niemals Anspruch hatten auf die Staatsbürgerrechte des Staates, in den sie flüchten, gleich zu setzen mit Behinderten, psychisch Kranken und Juden, deren Ermordung mit drastischen Einschränkungen bzw. dem Entzug der Staatsbürgerrechte einher ging, bringt zwei Effekte mit sich. Zum einen werden die Gruppen als jeweils austauschbare entqualifiziert, durch die Abstraktionsleistung kann der Entrechtungsprozess als quasi Grund für Ausbürgerung, Einreiseverweigerung oder Ermordung betrachtet werden. Zum anderen wird das antisemitische, behindertenfeindliche und rassistische Subjekt ausgeklammert und somit objektiv entschuldet. Dass die Erklärung der Menschenrechte und die damit gesetzte Gleichheit aller Bürger Antisemitismus, Rassismus und Behindertenfeindlichkeit bedingen, entgeht Agamben, trotz selbst gesetzten Anspruches, weil er das bürgerliche Subjekt aus seiner Theorie ausspart. Nicht die Nativität bildet das Fundament des Bürgers, wie Agamben glaubt, sondern das bürgerliche Subjekt und die ihm zugesprochene naturgegebene Vernunft. Dass die Menschenrechte mit dem Satz beginnen: "Der Mensch ist frei und gleich an Rechten geboren", Agambens Beleg für den Konnex von Nativität und Nation, ist der Gegnerschaft zur absolutistischen Ständegesellschaft geschuldet: Nicht mehr sollte die gesellschaftliche Position, also die Ungleichheit, durch die Geburt bestimmt werden, sondern alle Bürger sollten die gleichen Startbedingungen haben. Das Fundament des bürgerlichen Staatssubjektes war nicht die Geburt, sondern die Vernunft. Die Vernunft sollte den Staatsbürger befähigen, die bürgerliche Ordnung mit ihren Gesetzen einzusehen und sich nach ihnen zu richten, und zwar durch die Kontrolle der eigenen Natur. Gerade diejenigen, die von der aktiven Beteiligung an den Staatsgeschäften ausgeschlossen waren, wie zu Beginn der bürgerlichen Gesellschaft die Frauen, die Arbeiter oder die Schwarzen, wurde die Vernunft, wenn nicht abgesprochen, so doch nur als verminderte zuerkannt. Sie wurden nicht als nacktes Leben produziert, das straflos getötet werden darf, sondern galten auf je unterschiedliche Weise als minderwertige Subjekte. Das, was die Gleichheit des bürgerlichen Subjekts ausmacht, ist seine Vernunft. Da die Vernunft im einzelnen Bürger immer den bürgerlichen, vernünftigen Staat repräsentierte, bedeutet das immer auch eine Unterwerfung unter das herrschende gesellschaftlich



### Seite 55 DECONSTRUCT ANTISEMITISM

Allgemeine. Mit dieser Abstraktion, durch die man erst zum vernünftigen Staatsbürger wird, verhält sich das Subjekt zum wirklichen Menschen als Realabstraktion. Hier findet sich wieder, was Agamben als qualifiziertes und bloßes Leben beschreibt, in seinen Begriffen: bios oder zoe. Doch das qualifizierte, also das verrechtlichte Leben war nie allein Träger von Rechten, sondern dieses qualifizierte Leben, das vernünftige Subjekt, bringt den Rassismus selber hervor. Denn die bürgerliche Gleichheit ist nur zu haben durch die Ausgrenzung all dessen, was im Subjekt nicht im Sinne der Vergleichbarkeit als Arbeitskraft und Staatsbürger aufgeht, und was als zu kontrollierende Natur erscheint. Der Zwang, diese im Sinne der Verwertbarkeit zu disziplinieren, führt zu dem Hass auf all diejenigen, die angeblich das leben können, was man sich selbst versagen muss: Zum Hass auf die vermeintliche Faulheit der Schwarzen, die vermutete Anhäufung von Geld ohne Arbeitsleistung bei den Juden und das Versorgtwerden ohne Arbeitsleistung bei den Behinderten. (Vgl. Bruhn 1994, S. 121-132)

Dass Agambens Vorstellung, die souveräne Macht bringe das nackte Leben hervor, auch etwas trifft am zeitgemäßen Verhältnis von Natur und Vernunft, dies aber nur ontologisch begreift und auf zurückliegende Zeitalter projiziert, soll im folgenden Abschnitt Thema sein.

## Das nackte Leben als biopolitisches Paradigma der Moderne

Nachdem mit der Erklärung der Menschenrechte zwar die Illusion vom freien und bewussten politischen Subjekt verbreitet und dabei eigentlich das nackte Leben zum unmittelbaren Träger der Souveränität gemacht worden sei, käme nun nach Agamben im Lager die moderne Biopolitik zu sich selbst. Die Foucaultsche Beobachtung, dass im 19. Jahrhundert die Biopolitik für die Optimierung des Lebens gesorgt hätte, sei dahingehend zu ergänzen, dass diese Form der Biopolitik im 20. Jahrhundert notwendigerweise wieder in Thanatopolitik umschlagen musste.

Der Umschlagpunkt liegt nach Agamben in der Euthanasie. Diese stünde an der Kreuzung zwischen souveräner Entscheidung über das tötbare Leben und der Übernahme der Sorge um den biopolitischen Volkskörper. Wenn der Wert des Lebens an sich zum höchsten politischen Wert geworden sei, dann stelle sich wie von selbst die Frage nach dem Unwert des Lebens. Das Euthanasie-Programm Hitlers ist nach Agamben als erster Ausdruck der modernen Bio-Politik zu lesen, der es darum gehe, nacktes, totbares Leben abzusondern. Die souveräne Macht habe als Bio-Macht entscheiden können, welches Leben aufhört, politisch relevant zu sein. Dies sei das primäre Ziel der souveränen Macht gewesen, und deshalb seien auch zuerst die Gesetze zur Vermeidung erbkranken Nachwuchses erlassen worden. Andererseits, und das ist sicherlich nur ein kleiner Widerspruch, sei es Zufall gewesen, dass es die Geisteskranken getroffen hätte. (Agamben 2002, S. 150-151)

Die hier konstatierte Durchsetzung der souveränen Macht durch den Nationalsozialismus hindurch habe sich schon in der Weimarer Republik abgezeichnet. Die Macht habe ihr Ziel durch die Etablierung eines Ausnahmezustandes durchsetzen können, eine Möglichkeit, die auch schon die Verfassung der Weimarer Republik bot. Der Ausnahmezustand als der Zustand, in dem die bürgerlichen Rechte nicht mehr gelten, wurde in der Weimarer Republik mehrere Male ausgerufen, d.h. es wurden diejenigen Artikel des Grundgesetzes ausgesetzt, die die persönliche Freiheit, die freie Meinungsäußerung, das Versammlungsrecht, die Unverletzlichkeit der Wohnung und das Brief-, Post-, Telegraphen, und Fernsprechgeheimnis betrafen. Der Ausnahmezustand durfte vom Reichspräsidenten ausgerufen werden, wenn die öffentliche Sicherheit als gefährdet galt. Im Nationalsozialismus sei dieser Ausnahmezustand zur Regel geworden. Er sei somit laut Agamben nicht mehr auf eine äußere und faktische Gefahr bezogen, sondern würde - und das ist das Entscheidende - durch eine souveräne Macht gesetzt. Das nennt Agamben: Faktum und Recht fallen zusammen. Das Lager ist der Ort, an dem der Ausnahmezustand seine räumliche Zuschreibung findet. "Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt". (ebd., S. 177)

Er ist für ihn vor allem dadurch gekennzeichnet, dass es der Ort ist, an dem alles möglich zu sein scheint und an dem das Gesetz gänzlich aufgehoben ist. Maßgeblich für ihn ist am Lager, dass Menschen entrechtet werden, und somit zum bloßen Leben gemacht werden. Eine positive Bestimmung des nackten Lebens ist bei Agamben nicht zu finden. Er bestimmt nur negativ, dass das nackte Leben so entrechtet ist, dass an diesen Menschen kein Verbrechen mehr als solches erscheine und somit jegliche Vermittlung zwischen Macht und reinem Leben wegfalle. Das nackte Leben sei kein natürliches extrapolitisches Faktum, sondern werde erst von der souveränenen Macht hergestellt, um getötet werden zu können. (ebd., S. 175-180

Juden und Behinderten werden so von Agamben auf ein Beispiel für ein allgemeineres Prinzip reduziert. Nicht die Vernichtung der als parasitär geltenden Juden oder der als minderwertig geltenden Behinderten sei das Ziel im NS gewesen, sondern allein die Durchsetzung der souveränen Macht. Warum gerade Juden und Behinderte zu Opfern wurden, lässt Agamben im Unklaren. Seine These ergibt sich allein daraus, dass er alle anderen gängigen Argumente in Frage stellt. In Bezug auf Behinderte schließt er aus, dass es sich um eugenische, behindertenfeindliche Gründe gehandelt haben könnte: Vom eugenischen Standpunkt aus seien Vernichtungsabsichten blödsinnig, da durch die "Gesetze zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" der Schutz vor Vererbung bereits gewährleistet gewesen sei. In der Tat empfanden die meisten bekannten Wissenschaftler, die an den Instituten für Rassenhygiene arbeiteten, dieses Gesetz als ausreichend

### Seite 56 DECONSTRUCT ANTISEMITISM

und kritisierten die Euthanasie. Es ging ihnen in der Regel um die Verhinderung der Weitergabe mutierten Erbgutes und nicht um das Ausmerzen eines Individuums, wie auch der renommierte rassenhygienisch orientierte Kliniker Baur anmerkte. Doch die Grenzen zur Euthanasie waren fließend. Die Selektion und die Ermordung der Betroffenen wurde von genau denselben Psychiatern und Ärzten geleistet wie die "Erbpflegemaßnahmen", also die Sterilisation. Zudem stellten die erbbiologische Bestandsaufnahme und die hier angefertigten Gutachten die Datenbasis für die Vernichtung dar, auch der Kosten/ Nutzenfaktor wurde für beide Operationen angegeben. Bei der Euthanasie, also der Ermordung von Zehntausenden als behindert, asozial oder verrückt eingeschätzten Menschen, handelt es sich demnach nicht um etwas anderes als Rassenhygiene, sondern um deren Radikalisierung. Ziel der Rassenhygiene war nicht mehr die Stärkung jedes Individuums, sondern die Reinheit und die Aufwertung des Volkskörpers. Wissenschaftler fanden in ihrer Mehrzahl die Euthanasie nicht so bedeutend oder lehnten aus ethischen Kriterien die Ermordung von Menschen ab, auch wenn sie diese weiterhin als "lebensunwert" bezeichneten. Im Gegensatz zu den politischen Entscheidungsträgern verfochten sie einen anderen Weg, um das gleiche Ziel zu erreichen. Dabei spielten ökonomische Gründe, anders als Agamben du darstellt, durchaus eine Rolle, auch wenn diese vielleicht nur halluziniert waren. Die Frage, ob das Geld. das die "schlechten Rasseneiemente" dem Staat kosteten, nicht besser dem deutschen Arbeiter zur Verfügung gestellt werden sollte - die Antwort stand schon im Voraus fest - beschäftigte Bevölkerungswissenschaftler. Psychiater, die Krankenkassen und politische Entscheidungsträger in der NSDAP gleichermaßen. Ein Artikel in der Zeitschrift "Neues Volk" von 1933 bringt dieses Denken auf den Punkt: "Ein prachtvolles Landhaus von Wiesen umgeben und von schattigen Bäumen umstellt. Vier Säulen tragen die luftige Vorhalle. Wer mag darin wohnen? Und wer möchte nicht gerne darin wohnen?

Weitab vom Großstadtlärm liegt es in friedlicher Einsamkeit. Ungefährliche geistesschwache Frauen haben hier ihr Heim gefunden und müssen vorn Staat versorgt werden, während erbgesunde Arbeiterfamilien sich mit armseligen Hinterhofzimmern zufrieden geben müssen, glücklich wenn sie in der Lage sind, den Mietpreis regelmäßig aufzubringen und den Unterhalt für ihre Familien zu verdienen. Der Obhut und Fürsorge des erbgesunden deutschen Menschen wird in Zukunft die Hauptaufgabe des Staates gelten." (zit, nach Weingart 1988: Neues Volk. Bd. 1 (1933). Heft 5. S. 6 17)

Mit diesem Nützlichkeitskalkül wird das Ressentiment der Arbeiter angesprochen, demzufolge die Behinderten ohne Arbeit im Paradies lebten, während man selbst trotz harter Arbeit kaum über die Runden komme. Gleichzeitig wird versprochen, dass die negativen Auswirkungen des krisenhaften Kapitalismus und des Klassenantagonismus durch den NS-Staat aufgehoben werden könnten, wenn die Kosten für Behinderte maßgeblich reduziert werden und dieses Geld für die Unterstützung der Arbeiter ausgegeben werden kann. Das sind in der Tat nur sehr vermittelt ökonomische Kategorien, vielmehr drückt sich innerhalb dieser ökonomischen Kosten-/Nutzenrechnung das Ressentiment gegenüber Behinderten aus. Der NS-Staat verstand sich als Vollstrecker dieses Ressentiments. Deshalb mag es Agamben in der Tat komisch vorkommen, dass der ökonomische Nutzen der Euthanasie-Aktion gegen Null ging, zu einem Zeitpunkt, an dem nach rationalen Kriterien alle Energien sich auf den Krieg hätten richten müssen, in welchem das nationalsozialistische Deutschland sich Anfang der 40er Jahre mit nahezu ganz Europa befand.

Agambens eigene Position bezüglich der Euthanasie bleibt leider im Dunkeln. Seine unsägliche Bemerkung von den "humanitären Gründen" und "vom guten Glauben", mit dem seiner Meinung nach sowohl Binding und Hoche<sup>5</sup> als auch Hitler den "Gnadentod" für Be-

hinderte gefordert hätten, lässt nichts Gutes erahnen. Bekräftigt wird seine zumindest ambivalente Haltung noch dadurch, dass er zu der seiner Ansicht nach schwierigen Euthanasie-Debatte keine Stellung beziehen will. Seine Position hinsichtlich der Vernichtung der Behinderten bleibt unklar und somit vollkommen unangemessen: Fallen diese Morde bei ihm jetzt unter Verbrechen oder unter "Gnadentod"? (ebd., S. 145-152)

#### Rassismus bei Agamben

Den Begriff Rassismus auf die Vernichtung der Juden im Nationalsozialismus anzuwenden, findet Agamben unzulässig: Hitler und alle bekannten Rassenbiologen der Zeit hätten gewusst, dass es keine genetisch reine Rasse der Juden oder der Deutschen gegeben habe. Als solche sei nur eine Gruppe von Menschen verstanden worden, die eine bestimmte Gruppe von homozygoten (auf beiden Chromosomensträngen vorhandenen) Genen aufweisen, die anderen Rassen fehlten. Da auch die NS-Ideologen annahmen, bei Deutschen und Juden handele es sich um ein "Rassegemisch", kommt er zu dem Schluss, dass es falsch sei, zu behaupten, dass die Nazis eine Rasse von der anderen hatten befreien wollen. Ziel sei es vielmehr gewesen, die biologische Kategorie Rasse unmittelbar politisch werden zu lassen. Oder, nicht weniger krude formuliert, dass die Menschen zu bloßem Leben gemacht werden sollen, um straflos getötet werden zu dürfen. Weil also die Rassenbiologen selber vom Rassengemisch sprechen, könne von Rassismus keine Rede sein, so Agambens Logik, weshalb ein anderer Grund herhalten muss für die Ermordung der Juden.

Tatsächlich sprachen die Wissenschaftler vom Kaiser-Wilhelm-Institut, dem wichtigsten deutschen Institut für Rassenbiologie, nicht von einer reinen deutschen Rasse. Der Mythos der Überlegenheit der germanischen Rasse wurde eher von Rassenmystikern wie Gobineau, Chamberlain und Rosenberg geprägt, die Agamben kurzerhand unterschlägt. Allerdings konnten sich

### Seite 57 DECONSTRUCT ANTISEMITISM

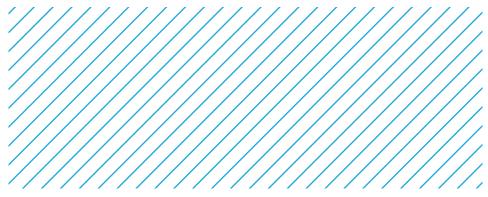
die Nationalsozialisten in vielen Punkten der Zustimmung der Anthropologen und Erbkundler sicher sein, auch diese hielten an dem Gedanken der Überlegenheit der "Nordischen Rasse" und der Ablehnung der "Rassenmischung" fest. Die Grundlage für die Rassentheorien der deutschen Rassenhygiene bildete das Werk "Die Rehoboter Bastards" von Erwin Fischer, langjähriger Leiter des Kaiser-Wilhelm-Instituts und international anerkannter Wissenschaftler. Fischer hatte diese in Deutsch-Südwestafrika lebende Menschengruppe, die von aus den Niederlanden eingewanderten Buren, und von einheimischen Hottentotten abstammten, untersucht, um an ihnen die Mendelschen Regeln zu überprüfen. Nach seinem Ergebnis hatte keine der beiden Volksgruppen einen dominanten Einfluss auf die Nachkommen und es entstand eine nach Mendelschen Regeln kombinierte Mischbevölkerung. Diese Rassenmischung fand jedoch nicht seinen Beifall, da er glaubte, bei einer Mischung Weißer mit Schwarzer würden die letzteren ihren "minderwertigen Anteil" weiter vererben. Auf Fischers Buch wurde im Folgenden immer wieder verwiesen, wenn die Schädlichkeit der Rassenmischung nachgewiesen werden sollte. Dass der Begriff der Rasse und der der deutschen Rasse niemals wissenschaftlich eindeutig bewiesen werden könne, darin waren sich die Wissenschaftler letztendlich einig. Trotzdem blieben sie bei ihrem Rassenstandpunkt. Die wissenschaftliche Definition blieb immer willkürlich und eine Glaubenssache, wie der enge Mitarbeiter Fischers, Fritz Lenz, anmerkte: "Wenn es nur körperliche Unterschiede gäbe, so wäre ja die ganze Rassenfrage ohne Bedeutung." Entscheidend seien die geistig seelischen Rassenmerkmale. Im Standardwerk der Rassenbiologie, dem Baur-Fischer-Lenz, schrieb Lenz 1921, dass die seelischen Merkmale "nicht mit dem Zirkel abmessbar" seien. Vielmehr wäre hierfür ein gewisser Sinn für das Typische notwendig. (zit. nach Weingart 1992, S. 102) Eine Forderung, der sich der Rassenmystiker Chamberlain anschloss, der Hitler maßgeblich beeinflusste:

"Was sollen uns die weitläufigen wissenschaftlichen Untersuchungen, ob es unterschiedliche Rassen gebe? ob Rasse einen Wert habe? wie das möglich sei und so weiter? Wir kehren den Spieß um und sagen: dass es welche gibt ist evident; dass die Qualität der Rasse entscheidende Wichtigkeit besitzt ist eine Tatsache der unmittelbaren Erfahrung; Euch kommt zu, das Wie und Warum zu erforschen, nicht Eurer Unwissenheit zuliebe die Tatsachen selbst zu abzuleugnen." (Chamberlain 1940, S. 320-322) Rasse ist dementsprechend angeblich so augenfällig, dass ein wissenschaftlicher Nachweis zum einen nicht notwendig ist, und zum anderen das ungeeignete Mittel zum Beweis ihrer Existenz wäre, da geistige Eigenschaften und eine deutsch-nationale Gesinnung schwer zu erfassen seien.

Auch das deutsche Volk galt als Mischrasse, mit Hinweis auf die Ergebnisse von Fischers Untersuchung sollte aber eine weitere Rassenmischung auf jeden Fall vermieden werden. Die germanische Mischrasse liege ihm am meisten am Herzen, schrieb der Rassenbiologe Siemens.

Verunreinigung fürchteten die Nationalsozialisten und ihre Anhänger vor allem von den Juden. Die nationalsozialistische Politik wollte die spezifische Reinheit erst herstellen. Dazu bedurfte es nicht nur einer biologischen, sondern vor allem geistigen Reinheit, die zumindest zum Teil auch als biologische gedacht wurde: So wurde zwar geglaubt, dass ein Jude seine jüdischen Eigenschaften weitervererbe, und deshalb bei einer Heirat mit deutschen Volksgenossen das "Jüdische" immer weiter in den Volkskörper einspeise,

andererseits konnte eine deutsche Volksgenossin zur "Geistesjüdin" werden, wenn sie zum Beispiel aufgrund einer Heirat zum Judentum übergegangen war: In diesem Fall wird m. E. nach "NS-Ideologie" diese Geisteshaltung blutsmäßig-somatisch an ihre Kinder weitergegeben. "Geistige Rasse" bedeutete, dass, wer ein richtiger Volksgenosse sein wollte, sich als solcher erweisen musste. Blieb dieser Beweis aus, stand die Zugehörigkeit in Frage. Das deutsche Volk galt als geschichtlich gewordene Blutsgemeinschaft. Und nur die den Germanen zugehörige Gruppe bekam das Reichsbürgerrecht, die Juden dagegen nur das Staatsbürgerrecht. Es ging also bei dem Begriff des Volksdeutschen um eine Entscheidung für das Deutschtum, die bis ins Blut gegangen, das heißt, verinnerlicht worden ist. Eine Entscheidung, die auch "artgleiche" Nichtdeutsche treffen konnten, wenn sie nicht als Juden unter die Rassengesetze fielen. (Vgl. Priester 2003, S. 238-242) Bei letzteren hingegen sei das Jüdische, das heißt die liberalistische, sozialistische und internationalistische Gesinnung so sehr eingeschrieben, dass alles Bemühen, sich dem Deutschtum anzupassen, als bloßer Schein zu entlarven sei, gespielt um die Deutschen auf ihre hinterhältige Art besser ausbeuten zu können. Der Unterschied zwischen der deutschen und der jüdischen Mischlingsrasse bestand aus Sicht der Nationalsozialisten in der Qualität des Rassengemischs: Das Deutsche setze sich aus höheren Rassen zusammen, die zu Einheit und Vervollkommnung fähig seien, wenn die richtige Regierung, die dazu geeigneten Blut- und Erbschutzgesetze erlasse, während das Jüdische ein labiles Ras-



### Seite 58 DECONSTRUCT ANTISEMITISM

sengemisch "artungleicher" Rassen sei, die nur eine minderwertige Mischlingsrasse hervorgebracht habe, gekennzeichnet durch eine unausgeglichene, schwankende Haltung, Überschätzung des Intellekts und Verlust von Instinktsicherheit. (ebd.)

Agambens etwas lapidare Feststellung, dass es sich bei den Blutschutzgesetzen und der Vernichtung der Juden kaum um Rassismus, geschweige denn um Antisemitismus gehandelt haben könne, da niemand von reinen Rassen spräche und somit nicht die Befreiung der einen von der anderen Rasse das Ziel gewesen sein könne. lässt sich also recht leicht widerlegen. Das Ziel, dass Agamben in der NS-Politik zu erkennen glaubt: dass das biologische Leben unmittelbar politisch werden sollte, macht jedoch als nicht intendiertes Ergebnis trotzdem Sinn, anders allerdings als Agamben sich das denkt. Und vor allem steht dieses Ziel nicht gegen den Antisemitismus, sondern begründet sich unmittelbar durch diesen.

Dies lässt sich an Agambens Interpretation Ottmar von Verschuers zeigen. Verschuer war ein wichtiger Rassenbiologe im NS und Mitarbeiter des Kaiser-Wilhelm-Instituts.<sup>6</sup> Agamben zitiert ihn so: "Erbanlage ist wohl Schicksal. Zeigen wir uns aber als Meister dieses Schicksals, indem wir Erbanlage als uns gestellte Aufgabe ansehen, die wir zu erfüllen haben." (Verschuer zit. nach Agamben 2002, S. 157)

"'Der neue Staat kann keine andere Aufgabe kennen als die sinngemäße Erfüllung der zur Forterhaltung des Volkes notwendigen Bedingungen.' Dieses Wort des Führers bringt zum Ausdruck, dass alle Politik des nationalsozialistischen Staates dem Leben des Volkes dient. ( ... ) Wir wissen heute: Das Leben eines Volkes ist nur garantiert, wenn rassische Eigenart und Erbgesundheit erhalten bleiben". (ebd., S. 11)

Dies interpretiert er als Verwandlung natürlicher Vererbung in Politik, wodurch Leben und Politik, die ursprünglich voneinander getrennt gewesen seien, durch das Niemandsland des Ausnahmezustandes miteinander verbunden würden. Dies macht er hauptsächlich an der von Verschuer gewählten Wortverbindung Politik/Leben fest sowie an Verschuers Rezeption der zeitgenössischen angelsächsischen Humangenetik, die mit einer ersten Kartierung der X-Chromosomen einen ersten sicheren Nachweis von pathologischen Erbanlagen geführt hatte. Damit möchte er begründen, dass die Macht nicht mehr eine feststehende Gruppe von Menschen politisch zu behandeln hatte, sondern die Herstellung der Natur des Menschen das Ziel der Macht gewesen sei. Und tatsächlich ließ sich vielfach belegen, dass die Aufwertung und Höherentwicklung der geistig-körperlichen Natur des Deutschen von den Machtinhabern gewollt wurde, wie es sich auch an diesem Hitler-Zitat verdeutlichen läßt: "( ... ) es gibt nur ein heiligstes Menschenrecht, und dieses Recht ist zugleich die heiligste Verpflichtung, nämlich dafür zu sorgen, dass das Blut rein erhalten bleibt, um durch Bewahrung des besten Menschentums die Möglichkeit einer edleren Entwicklung dieser Wesen zu geben". (Hitler 1933, S. 444)

Dem Rassenmythos zufolge sollten nicht die Juden zur bloßen Natur gemacht werden, um sie dann straflos töten zu können, sondern im Gegenteil waren diejenigen, deren Leben unmittelbar politisch wird, wenn man es denn mal so ausdrücken will, die Deutschen selber. Und zwar nicht erst in dem Moment, in dem sie selber aus dem Kollektiv herauszufallen drohten, da sie etwa herzkrank waren und nicht mehr verbeamtet wurden, sondern gerade dann, wenn die Aufwertung und Höherentwicklung des deutschen Volkes angestrebt wurde. Agamben verkehrt Täter und Opfer im NS bereits auf dieser Fhene

Doch was ist mit dieser völkischen Aufwertung gemeint? Es geht um den bodenständigen, leistungsfähigen deutschen Arbeiter, dessen Qualitäten gesteigert werden sollen. Unmittelbar politisch wird die Natur des Arbeiters insofern, als dass sie gestaltet wird im Sinne der Leistungsfähigkeit des Staates. Mit der Aufwertung der Natur im Sinne von Staat und Kapital wird Selbstdisziplin zum Selbstzweck. Die Voraussetzung für das heute propagierte Versprechen der Humangenetik: Eine Natur zu schaffen, die keiner Selbstdisziplin mehr bedarf, sondern die schon mit allen für den Konkurrenzprozess notwendigen Fähigkeiten ausgestattet ist, um in der Staatenkonkurrenz ganz oben zu stehen und somit zudem nicht aus der Konkurrenz um den Arbeitsplatz herausfallen kann.

Doch funktioniert dies nicht, weder mit den rigorosesten Eugenikprogrammen noch den striktesten Sterilisationsgesetzen. Weiterhin werden sich die ArbeiterInnen für den Arbeitsprozess disziplinieren müssen, und darin liegt auch begründet, dass Antisemitismus, Rassismus und Behindertenfeindlichkeit innerhalb kapitalistischer Verhältnisse nicht abschaffbar sind. Denn wenn von der Vernichtung der Juden und der Behinderten die Erlösung vom Subiektstatus, und damit von der Selbstdisziplinierung erhofft wird, dann wird die Vernichtung ein niemals abgeschlossener Prozess, und die Gesellschaft wird weiterhin Juden und Behinderte produzieren.

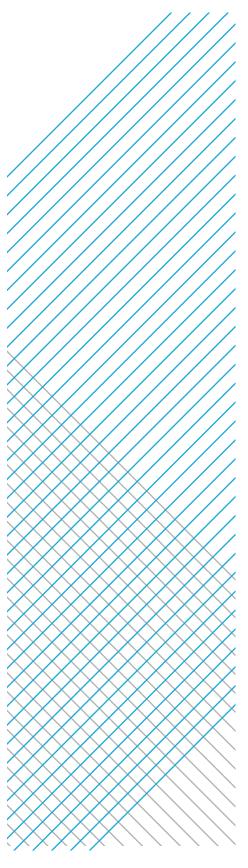
Während bei Foucault im NS neben dem Staat und den Institutionen alle Deutschen durch die Möglichkeit der Denunziation als potentielle Täter gelten, kennt Agamben nur Opfer. Dementsprechend gibt es auch niemanden. der schuldig oder verantwortlich ist für die Vernichtung der Juden und der Behinderten, denn sie sind schließlich durch die souveräne Macht produziert und vernichtet worden. Diese ist nicht Ausdruck eines subjektiven Willens, sondern wird als unhistorisch und ontologisch gedacht. Damit bietet Agamben der deutschen Tätergesellschaft objektiv eine Möglichkeit zur Entlastung, selbst wenn er dies subjektiv vielleicht nicht wollte. Während der NS-Rassen-

### Seite 59 DECONSTRUCT ANTISEMITISM

biologe Verschuer sich sicher war, dass die Deutschen ihr Schicksal in die eigenen Hände nehmen müssen, das heißt Vernichtungslager bauen und Todesspritzen geben, sieht Agamben hier nur eine souveräne Macht am Werk. Agambens Formulierung vom Biologischen, das unmittelbar politisch wird, trifft in dem hier beschriebenen Sinn eher auf den deutschen Volkskörper zu als auf die "jüdische Gegenrasse", denn diese wurde nicht, wie noch zu zeigen sein wird, zur bloßen Natur gemacht, um ermordet werden zu können, sondern sie wurden, als Personifikation des Abstrakten umgebracht. So trifft die poststrukturalistische Vermutung, dass der Rassismus darin besteht, dass die Anderen zur minderwertigen Natur gemacht werden, tatsächlich auf Schwarze zu und in Deutschland vor allem auch auf Russen. Polen. Türken usw... nicht aber auf Juden.

Der Unterschied wird auch deutlich in der Behandlung von Russen und Polen während des NS. Diese galten als minderwertige Rasse, die ohne Skrupel ausgebeutet werden konnten, die Juden dagegen sollten nicht aus rationalen Gründen zur Arbeit gezwungen, sondern gegen ihre Natur zur Arbeit gebracht werden.

Wie bei allen poststrukturalistischen Theorien geht es bei Agamben um Dekonstruktion. Doch soll nicht, wie zum Beispiel bei Robert Miles, eine biologische Kategorie dekonstruiert werden, sondern eine naturgegebene Nicht-Natur: Dem modernen Staat soll nicht ein freies und politisches Subjekt zu Grunde liegen, sondern das nackte Leben. Zudem wird die aktuelle Rassismusforschung selber dekonstruiert: Nicht mal die Nazis hätten an Rasse als eine biologische Kategorie geglaubt, die sie für ihre Zwecke instrumentalisieren wollten. Stattdessen sei es bei der Entmenschlichung und Entrechtung der Juden um die Produktion des nackten Lebens gegangen, und zwar indem das bloße vom qualifizierten Leben abgespalten werden sollte. Gerade diese Trennung möchte Agamben aufheben.



Aufgehoben werden soll die Trennung dadurch, dass aus dem biopolitischen Körper, aus dem nackten Leben selbst ein Ort gemacht werden soll, an dem sich eine gänzlich in nacktes Leben umgesetzte Lebensform herausbildet und ansiedelt: "Ein bios, dass nur seine zoe ist". [Agamben 2002, S. 197]

### Verhältnis von Rassismus zu Antisemitismus

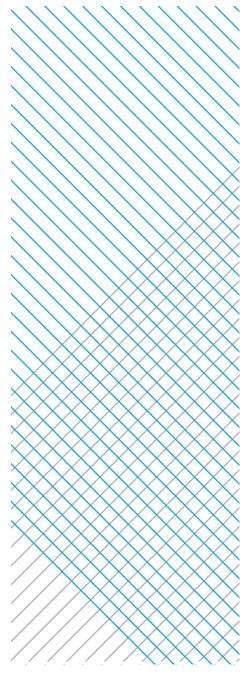
Bei Foucault entsteht der biologische wissenschaftliche Diskurs über die Rasse in dem Moment, in dem das Leben durch die Bio-Macht optimiert werden soll und der Rassismus zur einzigen Möglichkeit wird, das Töten zu legitimieren. Für Agamben produziert die souveräne Macht das nackte Leben, um sich als souveräne Macht durchzusetzen. Beide sehen den Grund für den Holocaust in dem Bedürfnis der Macht zu töten. Doch warum es Juden gewesen sind, die in den Konzentrationslagern ermordet wurden, bleibt ungeklärt. Denn wie bei der Auseinandersetzung mit Agamben gesehen, geht der Antisemitismus in der inhaltlich unbestimmten Entrechtung der Juden nicht auf, obwohl diese Entsubjektivierung in den Konzentrationslagern sicherlich ein wesentliches Element gewesen ist. Agamben verdeutlicht diese Entsubjektivierung an der Figur des Muselmannes. Eine Figur, die Primo Levi und viele andere in ihren Erinnerungen über ihre Zeit im Konzentrationslager beschrieben haben: "Ihr Leben ist kurz, doch ihre Zahl ist unendlich. Sie, die Muselmänner, die Verlorenen sind der Nerv des Lagers; sie, die anonyme, die stets erneuerte und immer identische Masse schweigend marschierender und sich abschuftender Nichtmenschen, in denen der göttliche Funke erloschen ist, und die schon zu ausgehöhlt sind, um wirklich zu leiden. Man zögert sie als Lebende zu bezeichnen; man zögert ihren Tod, vor dem sie nicht erschrecken, als Tod zu bezeichnen, weil sie zu müde sind, ihn zu fassen," [Levi 1992, S. 108] Sicherlich sind die Juden während des NS entrechtet worden, doch dieser Entsubjektivierungsprozess hatte laut Postone ein bestimmtes Ziel:

### Seite 60 DECONSTRUCT ANTISEMITISM

Den Juden sollte im Lager die Maske der Menschlichkeit weggerissen werden, um die Juden als das zu zeigen, was sie in den Augen der Nazis waren: Schatten, Ziffern, Abstraktionen. Denn die Juden erscheinen gerade nicht als Natur, sondern sie verkörpern die abstrakte Seite des Kapitals. Dies hat seinen Grund im Doppelcharakter des Kapitals als eines Arbeits- und Verwertungsprozesses. Die industrielle Produktion erscheint als ein ausschließlich schöpferischer Prozess, der vom Kapital abgelöst erscheint. Im Gegensatz dazu erscheint die Verwertungssphäre als Anhäufung abstrakten Reichtums. der nichts mit der konkreten Arbeit zu tun zu haben scheint. Ersteres erscheint als raffendes, während letzteres als schaffendes Kapital erscheint. Verstanden wird hier nicht, dass das Finanzkapital keineswegs unabhängig vom Industriekapital agiert, sondern als Kreditgeber für die Produktion notwendig ist. Der Kreditgeber spekuliert auf den Gewinn, den der Produzent macht, und wird an diesem beteiligt. Diese Bewegung bleibt dem Antisemiten verborgen. Er sieht hier unüberschaubare Mächte am Wirken. Es wird in dieser Form des "Antikapitalismus" nur die abstrakte Seite des Kapitalprozesses angegriffen und für alle kapitalistischen Krisen und Modernisierungen verantwortlich erklärt. Die Zirkulationssphäre gilt hier als die eigentlich kapitalistische Sphäre: Sie ist kosmopolitisch, geldgierig und jüdisch. Während die Industrie als das organische, biologische Substrat angesehen wird, dessen übergeordnete biologische Gemeinschaft Volk und Rasse ist. Verkörpert wird die abstrakte Seite des Kapitals von den Juden. Das antinomische Verhältnis von Verwertung und Industrie erscheint nun als der rassische Gegensatz von Jude und Arier. (Vgl. Postone 1995, S. 29-43)

Dies begreifen die hier vorgestellten poststrukturalistischen Autoren nicht, da das Verhältnis von Natur und Kultur im Antisemitismus genau umgekehrt erscheint als im Rassismus, dessen Stereotypie der Poststrukturalismus trifft. Es ist in der Tat nicht falsch von einem Diskurs auszugehen, der die Schwarzen als minderwertige Natur im Vergleich zu den Europäern konstruiert. Im Gegensatz dazu funktioniert der Diskurs über den Antisemitismus anders, wie ein Zitat von Alfred Rosenberg zeigt: "Dieser Zionismus gibt vor, einen Judenstaat gründen zu wollen; in einigen Führern mag vielleicht ganz ehrlich der Wunsch eines Unerlösten lebendig geworden sein, auf eigener Scholle die Lebenspyramide der ,jüdischen Nation' zu erbauen, also ein senkrechtes Gebilde, im Unterschied und im Gegensatz zum waagerecht Geschichteten des bisherigen Daseins. Das ist, von urjüdischer Seite aus betrachtet, eine fremde Ansteckung der Völker Europas durch das Nationalgefühl und die Staatsauffassung. Ein Versuch, wirklich eine organische Gemeinschaft jüdischer Bauern, Handwerker, Techniker, Philosophen, Krieger und Staatsmänner zu bilden, widerspricht allen Instinkten der Gegenrasse und ist von vornherein zum Zusammenbruch verurteilt, wenn die Juden wirklich unter sich gelassen würden ( .... ). (Die) "Welthoffnung" der ,Auserwähltheit' muss aber darin bestehen, an alle Nationen angesaugt zu leben und Jerusalem nur als zeitweiliges Beratungszentrum auszugestalten, von dem aus die jahrtausendalten Instinkte durch ausgebaute Vernunftpläne gestärkt werden könnten. Somit wäre dann der Zionismus keine staatspolitische Bewegung, wie unverbesserliche europäische Schwärmer behaupten, sondern eine wesentliche Stärkung gerade der horizontalen Schmarotzerschicht des geistigen und stofflichen Zwischenhandels. Die Begeisterung der Zionisten Hollitscher für das Moskauer Rassenchaos ist deshalb so bezeichnend, wie die Untersuchungen des Zionisten Buber, der Proasiatismus des Zionisten Höflich, die Einheitserfassung des Vater Jacob mit Rosa Luxemburg durch den Zionisten Kohn. Der alte Mythos der Auserwähltheit züchtet eine neue Typik des Schmarotzers heran, mit Hilfe der Technik unserer Zeit und der Allerweltszivilisation einer seelenlos gewordenen Welt." (Rosenberg 1934, S.465ff)

Das antisemitische Bild des Jüdischen kommt durch Entnaturalisierung zustande. Den Antisemiten ging es gerade darum, zu entlarven, dass die Juden ihr Volks ein und ihre Produktivität nur vorspielen. Die Assimilation der Juden und die Gründung des Staates Israel war und ist der verzweifelte Versuch, genau hier Aufklärung zu leisten. Weil der Antisemitismus die Juden als notorisch illoyale Kosmopoliten und als chronisch unproduktive Parasiten denunzierte,



### Seite 61 DECONUSTRUCT ANTISEMITISM

kämpften die bürgerlichen wie sozialistischen Zionisten, engagierten sich bürgerliche wie sozialistische Assimilationisten für das Projekt einer nationalen und sozialen Verbesserung der Juden. Doch diese Aufklärung musste stets aufs neue misslingen, denn seine Energie bezieht der Antisemitismus aus der negativen Vergesellschaftung durch Staat und Kapital; und so vermochte weder eine produktive jüdische Gesellschaft, noch ein produktiver jüdischer Arbeiter oder Bauer oder die israelische Staatsgründung, die antisemitische Verfolgungsbereitschaft zu kurieren. (Vgl. Initiative Sozialistisches Forum 2002)

Gerade dies ist für Foucault oder Agamben nicht fassbar, da sich beide Rasse oder nacktes Leben immer nur als einen Diskurs über die Produktion des Natürlichen vorstellen können, den es zu dekonstruieren gäbe und der sich so als Produktion von Machtverhältnissen entpuppen soll. Die Erkenntnis, dass es sich bei der Kategorie Rasse nur um eine Konstruktion handelt, ist das Emanzipationsversprechen des Poststrukturalismus für die von Rassismus Betroffenen. Für Juden und Jüdinnen funktioniert dieses Versprechen jedoch nicht, da sich im Bild, das der Antisemit sich von ihnen macht, gerade das Gegenteil des organischen, natürlichen repräsentiert: Sie gelten als Schmarotzer und Parasiten, die nur so täten als seien sie Teil eines natürlichen Volkes. Dementsprechend war und ist die jüdische Emanzipationsbewegung begleitet von einer anderen Notwendigkeit: Bewiesen werden muss, dass Juden und Jüdinnen genauso namhaft und organisch sind wie alle anderen. Die politische Bewegung dazu war der Zionismus, also der Beweis, dass Juden in der Lage sind einen Staat zu gründen wie alle anderen Nationen. Die Gründung Israels war "ein Unternehmen zur Widerlegung von Vorurteilen über Juden" (ISF), mit dem die Juden ihre Tauglichkeit für bürgerliche Zwecke, also ihre Produktivität beweisen wollen. Mit dieser Konstituierung des israelischen Staates wurde es notwendig, eine politische Homogenität und nationale Identität herzustellen.

Dieses politische Projekt widerspricht offensichtlich einer politischen und theoretischen Bewegung, deren Kampf darin besteht, sich von der Natur zu emanzipieren und die Nationen zu dekonstruieren, und der Poststrukturalismus ist immer eine Emanzipationsbewegung in diesem Sinne gewesen.

Aus der poststrukuralistischen Logik heraus muss das zionistische jüdische Projekt als rassistisch gewertet werden. Einen Vorwurf, den sich Israel oft genug anhören muss. Den Dekonstruktionsprozess auf die Juden angewendet, hat somit immer eine Schlagseite zum Antizionismus und Antisemitismus. Denn dass ihr Staat ein konstruierter, also künstlicher sei, ist genau das, was ihnen in UNO-Hauptversammlungen zum Verhängnis wird.

- <sup>1</sup> Siehe auch den Artikel "Verwissenschaftlichung des Rassismus" in diesem Buch [Anm. d. Hrsg.: Das Leben lebt nicht" - die Röteln [Hrsg.]].
- <sup>2</sup> Im Folgenden werde ich mich hauptsächlich auf "Homo Sacer" von Giorgio Agamben beziehen. In "Was von Auschwitz bleibt" geht es kaum um Gründe für die Vernichtung der Juden, sondern hier wird die These, dass es sich in Auschwitz um die Produktion von nacktem Leben handelt an Hand des "Muselmannes" noch einmal verdeutlicht, jedoch ohne dies zu spezifizieren,
- <sup>3</sup> Bindend sind dagegen die Gesetze, die das Parlament eines Staates beschließt, und hier hat das deutsche Gesetzbuch sehr viele unterschiedliche Kategorien eingeführt, in welcher Weise er Aufenthaltsrecht gewährt und wieder entzieht.
- <sup>4</sup> Auf dieses Verständnis von Staat bezieht sich das Asylrecht, denn dieses gebietet nur Schutz vor staatlicher Verfolgung und nur insofern auch vor nicht-staatlicher Verfolgung, wenn der Staat sein Gewaltmonopol nicht durchsetzen kann, um Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu garantieren.

- <sup>5</sup> Bindingund Hoche brachten 1920 ein Buch über die "Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens" heraus, mit der die Diskussion in Deutschland über die Euthanasie begann. Ihre zentralen Argumente waren auch nicht rassenhygienischer Art, sondern ökonomischer Natur. Ein Großteil der Rassenhygieniker kritisierte die Euthanasie als zu individualistisch, übernahm jedoch die von Binding und Hoche geprägte Begrifflichkeit des lebensunwerten Lebens. [Vgl. Weingart 1988]
- <sup>6</sup> Er setzte, trotz nachgewiesener enger Zusammenarbeit mit Mengele, der ihm zu Forschungszwecken Augen von getöteten KZ-Häftlingen (vornehmlich von Roma) schickte, nach dem Krieg seine Karriere fort.

#### <del>Literatur</del>

Agamben, Giorgio (2002): Homo Sacer. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Foucault, Michel (1993): Leben machen und sterben lassen. Die Geburt des Rassismus. In: DISS: Bio-Macht. Duisburg.

ISF (2002): Furchtbare Antisemiten, ehrbare Antizionisten. Über Israel und die linksdeutsche Ideologie. Freiburg: Ca Ira

Levi, Primo (195812000): Ist das ein Mensch? München: dtv

Miles, Robert (1992): Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg: Argument Verlag

Priester, Karin (2003): Rassismus. Eine Sozialgeschichte. Leipzig: Reclam

Postone, Moishe (1995): Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch. In: Wesz, Michael: Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt. Frankfurt/M.: Neue Kritik

Rosenberg, Alfred (1934): Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Kämpfe unserer Zeit. München.

Weingart, Peter; Jürgen Kroll und Kurt Bayertz (1996): Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland. Frankfurt/M.: Suhrkamp

#### Seite 62 LITERATUREMPFEHLUNGEN

### Literaturempfehlungen / Zu den Texten

Desweiteren sei hier verwiesen auf eine Reihe von Büchern und Zeitschriften, denen einige Texte des Readers entnommen sind:

Gruber, Lenhard: "Deutsche Ideologie": Von Stirner zum Poststrukturalismus.

In: Lenhard, Philipp; Gruber, Alex: **Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft**. Ca Ira. Freiburg, 2011.

Korecky: Deconstructing Judith.

In: Literatur Konkret. Hamburg, 2013, #38.

Mohs, Linkerhand: *Natürlich gesellschaftlich? Überlegungen zu Arbeit, Natur und Geschlecht.* In: **outside the box. Zeitschrift für feministische Gesellschaftskritik.** Leipzig, 2013, #4.

Trumann: "Deconstruct Antisemitism". Zum Unmöglichen Unterfangen in poststrukturalistischer Manier den Antisemitismus zu begreifen.

In: die röteln (Hrsg.): "Das Leben lebt nicht". Postmoderne Subjektivität und der Drang zur Biopolitik. Verbrecher Verlag. Berlin, 2006.

Für weitere Veranstaltungen siehe die Homepage des AStA der TU Darmstadt http://www.asta.tu-darmstadt.de/asta/de

Und des Arbeitskreises für Ideologiekritik http://ideologiekritik.blog.com / https://www.facebook.com/AkIdeologiekritik