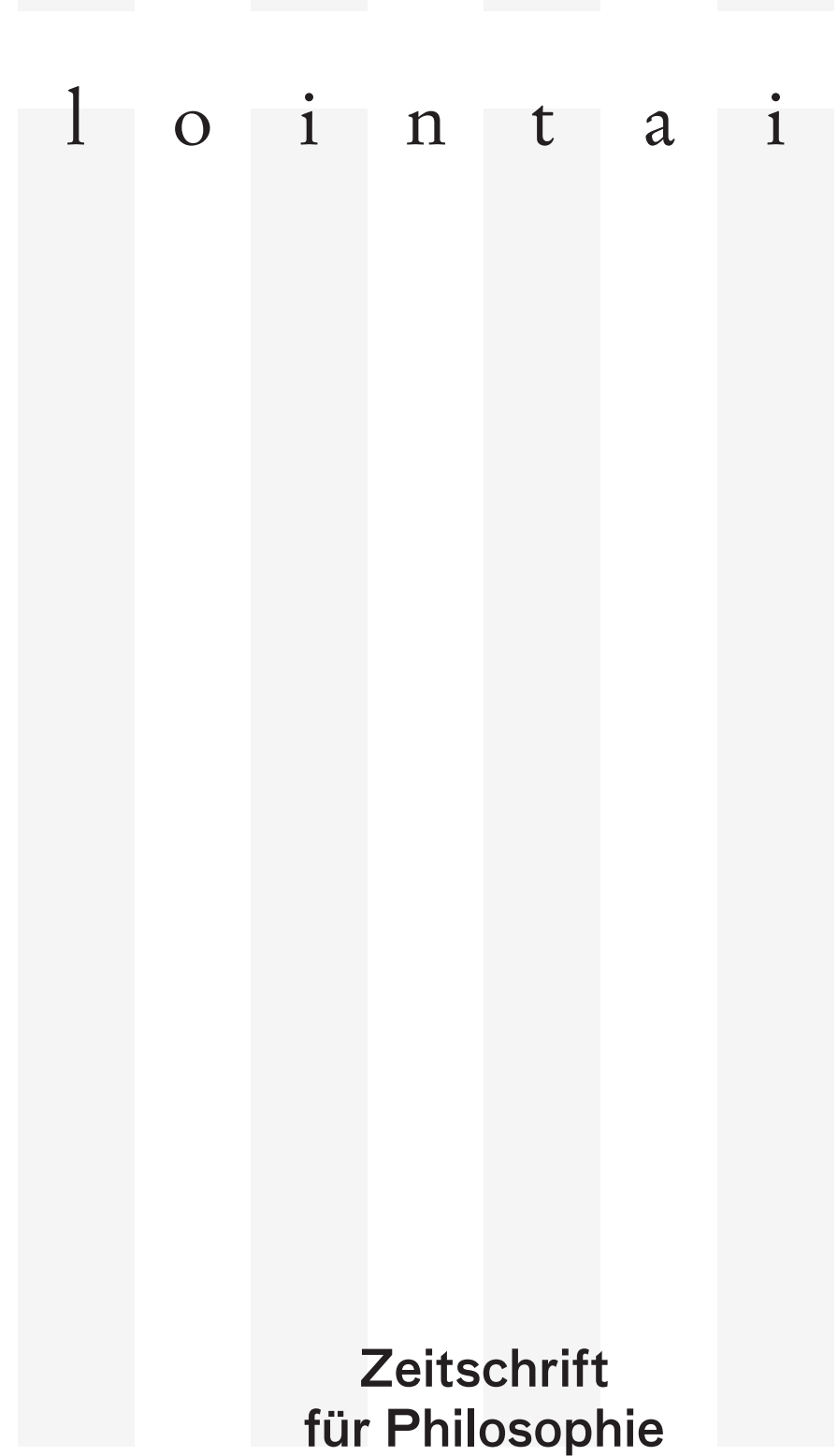


l o i n t a i n



l o i n t a i n

Zeitschrift  
für Philosophie

|                 |                                                                       |           |
|-----------------|-----------------------------------------------------------------------|-----------|
|                 | <b>Ausgewachsen erkennt sich der Leviathan im Behemoth</b>            | <b>5</b>  |
| Max Horkheimer  | <b>Die Rackets und der Geist</b>                                      | <b>16</b> |
|                 | <b>Einleitung zu dieser Ausgabe</b>                                   | <b>21</b> |
|                 | <b>Texte</b>                                                          |           |
| Jonas Oßwald    | <b>Weder zur Furcht noch zur Hoffnung besteht Grund</b>               | <b>25</b> |
| Marius Kött     | <b>»die Ränder einer Zone, die wir im Stillen alle bewohnen«</b>      | <b>37</b> |
| Lucio Mamone    | <b>Diktatur und Globalisierung</b>                                    | <b>51</b> |
|                 | <b>Interviews</b>                                                     |           |
| Alenka Zupančič | <b>Rethinking Dictatorship: Plea for a Politics of the Impossible</b> | <b>67</b> |
| Frank Ruda      | <b>»Wer Freiheit und Gleichheit sagt, tut das, um zu lügen«</b>       | <b>77</b> |
|                 | <b>Impressum</b>                                                      | <b>96</b> |

## Ausgewachsen erkennt sich der Leviathan im Behemoth

Anstoß zu einer marxistischen  
Theorie der Rackets

*Die Grundform der Herrschaft ist das Racket.*  
(M. Horkheimer, Die Rackets und der Geist)

Das Thema dieser Ausgabe lautet Diktatur. Ein Begriff, der den Blick auf die Realität zunächst *verdunkelt*. Seine Verwendung ruft Bilder hervor von Militärparaden, polizeilich besetzten Oppositionsbüros und ins Ausland fliehenden Journalisten. Die Wahlen sind in Diktaturen nicht frei, überhaupt ist es um die Freiheit nicht sehr gut bestellt: Journalistinnen, die kritisch berichten, werden verhaftet, die Macht der Polizei wird gestärkt und die Gewaltenteilung zurückgenommen. Es wird in Reih' und Glied angetreten, alle Gewalt scheint sich in den Händen eines starken Mannes zu vereinen, für dessen folgenschwere Entscheidungen keine Instanz Rechenschaft einfordern kann. Alles hängt ab von den Launen der Mussolinis, Erdogans und Kims: Man sollte sie also offenbar entweder gutmütig stimmen oder die Völker von ihnen befreien...

So oder so ähnlich stellt sich die politische Wirklichkeit auf den ersten Blick dar. Wenn von der Tradition Hegels jedoch eine philosophische Einsicht geblieben sein sollte, dann ist es die, dass man der Wirklichkeit gerade nicht gewahr wird, wenn man die Phänomene, wie sie erscheinen, umstandslos hinnimmt, sie bestenfalls ordnet und denkend klassifiziert. Genau genommen, würde Hegel sagen, hat das Denken auf diesem Stand des Bewusstseins noch überhaupt nicht begonnen und das Beobachtete ist nicht die *Wirklichkeit*. Wollen wir die Wirklichkeit erkennen, müssen wir die Phänomene, etwa eine bestimmte politische Konstellation, einerseits

als Ergebnis von vielfältigen kontingenten Prozessen, also ihre *Genealogie*, verstehen, andererseits aber vor allem auch die den Phänomenen zugrunde liegenden Prinzipien. Denn diese sind es, die den Einzelphänomenen ihren Ort in der historischen Dynamik zuordnen; nicht erst wir Beobachterinnen mit unseren Schemata.

### Die Rackets

Um sich der – im Hegel'schen Sinne – Wirklichkeit der gesellschaftlichen Konstellationen zu nähern, die wir im politischen Denken als ›Diktatur‹ zu bezeichnen gewohnt sind, beginnen wir mit ihrem scheinbaren Gegenteil: dem Racket (von engl. Racketeering: ›bandenmäßig betriebene illegale Aktivitäten‹) als *ökonomische* Kategorie. Vorerst 6 Thesen:

**1** Die Theorie der Rackets muss eine ökonomische Theorie sein. Die Wissenschaft beginnt in (vor!) Hegels *Logik* mit der Stille, die das Aussprechen des Wortes des Absoluten hinterlässt: Sein, sonst nichts. Der Anfang der Wissenschaft ist der Anfang schlechthin. Die Logik setzt bei Hegel *sachlich* nichts voraus. Anders bei Marx, den die absolute Einfachheit Hegels weniger interessiert als das Einfache: Wer hat den Stuhl gebaut, auf dem du sitzt, und unter welchen Bedingungen wurde das Blatt produziert, auf dem du die Feder ansetzt? ›Ökonomisch‹ nennen wir die realen Bedingungen, unter denen eine Gesellschaft ihr Fortexistieren organisiert. Die Ökonomie ist die Wissenschaft vom gesellschaftlichen Zusammenleben, sofern die Gesellschaft produziert, verteilt und konsumiert.

**2** *Wie hältst du es mit der Ideologiekritik?* Es offenbart sich uns, in aller sinnlichen Gewissheit, dass Rackets bestimmte Ideologien kultivieren. Die italienische Mafia heiligt ›die Familie‹, die Taliban ›das einzig wahre Wort Gottes‹, die Hell's Angels ihre Kutten, die Hamas den Krieg gegen den ›globalen Zionismus‹. Patriarchale Rollenbilder und dominante, aggressive Männlichkeitsvorstellungen sind wohl allen gemein.

Für Marxistinnen sind diese Ideologeme jedoch kein Explanans, sondern ein Explanandum. Sie sind erklärungsbedürftig, nicht der letzte Grund. Nicht weil die Athener kein Argument gegen die Sklaverei gefunden haben, bestand diese Praxis fort; stattdessen brauchte es Narrative, um die dem Stand der Produktivkräfte angemessene Praxis zu legitimieren. Ohne Sklaverei wäre die Athener Demokratie kollabiert – die Sklavenbefreiung scheiterte nicht, weil Aristoteles das Genie für entsprechende Ideen fehlte. Ideologien sind in der marxistischen Deutung Komplemente bestimmter gesellschaftlicher Vollzüge: das, was geglaubt werden muss, damit diese funktionieren. Die Geschichte andersherum, von den Ideen zur Wirklichkeit, erzählen, nennen Marx & Engels *Deutsche Ideologie*.

**3** Es gibt für Engels<sup>1</sup> (und den *Sozialismus als Wissenschaft*) zwei Arten von ›Widersprüchen‹ im Kapitalismus. Auf der einen Seite den Interessengegensatz zwischen Arbeiterinnen und Besitzern der Produktionsmittel und auf der anderen Seite die ökonomische Spannung zwischen der Planung innerhalb der Unternehmen und der Anarchie der gesamtgesellschaftlichen Vollzüge. Die Entfaltung des zweiten Widerspruchs beinhaltet einen erstaunlichen Gedankengang: Da den einzelnen Kapitalfraktionen (Unternehmen) die Produktivkraftentwicklung vom »Zwangsgesetz der Konkurrenz« aufgenötigt wird, die gesamtgesellschaftliche Produktion aber keiner Planung unterliegt, kommt es irgendwann zu dem Moment, in dem *zu viel* produziert wurde, das keinen Abnehmer findet. Aus Warenkapital werden Ladenhüter, also Schrott; die Arbeiterinnen werden entlassen, die Fabrik steht still. Eine Krise aus Überfluss. In diesen Momenten wird deutlich, dass das Versprechen der freien, gleichen und demokratischen Marktwirtschaft, die Aufstiegschancen für Tüchtige und die demokratischen Vermittlungsschritte ein Ballast sind, den sich ein bis zu einer gewissen Stufe akkumuliertes Kapital nicht mehr leisten kann. Kapital konzentriert sich, Firmen

<sup>1</sup> Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke, Bd. 19, Berlin: Dietz 1962, S. 189-228.

schließen sich zusammen oder gehen unter; es gründen sich Trusts (»Vereinigung zum Zweck der Regulierung der Produktion«<sup>2</sup>) und »ganze Industriezweige verwandeln sich in eine einzige große Aktiengesellschaft«<sup>3</sup>. Die

<sup>2</sup> Ebd., S. 220.

<sup>3</sup> Ebd.

großen Kapitalfraktionen teilen die Welt untereinander auf wie den Kuchen bei der Aktionärsversammlung.

Lenins *Imperialismusschrift* hat im Einklang mit Engels angesichts dieser Entwicklung zum Monopolkapitalismus folgende Pointe: Die Sphärentrennung zwischen Politik, Ökonomie und Militär, wie Hegel sie verteidigt und der junge Marx sie kritisiert, ist faktisch aufgehoben. Im imperialistischen Krieg und der Kolonialisierung fremder Länder werden Kapitalinteressen und militärische Agenda ununterscheidbar: Der Kapitalakkumulation werden mit Gewalt Rohstoffe und Absatzmärkte erschlossen. Das in dieser Phase aufkommende Gerede vom »Fortschritt der Zivilisation« ist nicht mehr als ein Rechtfertigungsnarrativ, um die Proletarier zu verdummen. Der belgische König Leopold II etwa ließ bei der Kautschukgewinnung im Kongo um 1900 kaum mehr einen Kongolesen am Leben, den man noch hätte »zivilisieren« können.

**4** Die planmäßige Organisation gigantischer Kapitalfraktionen multipliziert die Produktivkraft ins Unermessliche. Die industrielle Reservearmee, also die Menge der Menschen, die objektiv unnötig sind, um auf dem Stand der Produktion weiter zu produzieren, steigt im selben Maße; und auch als für das Kapital unproduktive, aber notwendige Zirkulationsagenten, als Verkäufer also, oder als Webdesignerinnen, Werbetexter und Lokomotivführerinnen können nur eine begrenzte Menge beschäftigt werden. Was mit den Anderen passiert, ist eine Frage politischer Kräfteverhältnisse. In Deutschland und Dänemark verhindern die Reste des Sozialstaats das Schlimmste, in Italien und Spanien die Familie. In den größten Teilen der Welt jedoch, in denen die großen Rackets, wie die saudischen Ölscheichs oder Nestlé, die ursprüngliche Akkumulation organisieren und abseits des Fokus' der Weltöffentlichkeit beweisen, dass Kapitalismus

und Sklaverei<sup>4</sup> keinen logischen Widerspruch darstellen und es dabei ununterscheidbar ist, ob es staatliche oder kapitalistische Akteure sind, die die Sklaverei organisieren, muss die Reproduktion der Gesellschaft, das physische Überleben der Menschen, anders gewährleistet werden. Dies ist der Ort der kleinen Rackets. Diese agieren auf kleinerem Maßstab genau wie die großen Kapitale: transnational, gewalttätig und selbst nach bürgerlichen Maßstäben kriminell. Wer Abgaben an die *Cosa Nostra* zahlt, lebt relativ sicher. Bevor Italien für die EU 2018 beginnt, das gewaltsame Festsetzen und Internieren von Flüchtlingen in Libyen noch besser zu bezahlen<sup>5</sup>, war das Schlepperwesen dort der größte Wirtschaftszweig. In den Slums von Buenos Aires, in den Flüchtlingslagern auf italienischem Festland, in den *failed states* des mittleren Ostens: überall, wo keine staatliche Infrastruktur die Grundbedingungen sichert, organisieren kriminelle Rackets das Leben. Im Südlibanon ist es geradezu irrational, sich der Hisbollah nicht anzuschließen, der militärische Arm dieser Miliz verfügt über mehr Raketen als die libanesische Armee, sie betreibt Krankenhäuser und erhebt Steuern. Die Liste ließe sich ewig fortführen. Systematisch ist festzuhalten: Mexikanische Drogenkartelle und das Monopolkapital funktionieren analog, wobei im Fall der mexikanischen Kartelle nicht mehr von einem kleinen Racket zu sprechen sein dürfte, entspricht ihr Jahresumsatz von über 100 Milliarden Dollar doch 10% des mexikanischen BIP<sup>6</sup>. Das Racket ist die Grundform gegenwärtiger Ökonomie. Die Menschheit hat längst die ökonomisch überholten moralischen Schranken niedergerissen, die der Kriminalität, auch wo sie unentdeckt bleibt, Einhalt geboten hätten. Vom mafiös kontrollierten Straßenzug bis zur Verfügung über Gazproms Ölfelder: Global gesehen ist es die Ausnahme, wenn der Stoffwechsel mit der Natur nicht durch große oder kleine Rackets vermittelt wird.

<sup>4</sup> <https://www.tagesspiegel.de/politik/studie-zu-global-slavery-index-fast-46-millionen-menschen-leben-in-moderner-sklaverei/13667192.html> (Abgerufen am 21.09.18).

<sup>5</sup> <https://www.sueddeutsche.de/politik/fluechtlinge-italien-ist-der-zynische-handlanger-europas-1.3640281> (Abgerufen am 21.09.18).

<sup>6</sup> <https://www.noz.de/deutschland-welt/politik/artikel/140757/drogenkartelle-100-milliarden-dollar-umsatz> (Abgerufen am 21.09.18).

**5** Die Tätigkeiten des Monopolkapitals, Kriege für Rohstoffe, Kommando über Produktion und Distribution, laufen nicht störungsfrei. Anders als es vielleicht Verschwörungstheorien suggerieren, gibt es keinen Zirkel allmächtiger, internationalistischer Akteure, die die Welt nach ihren Vorstellungen designen. *Schön wärs*, sagt Žižek, *wenn irgendwer einen großen Plan hätte*. Im Gegenteil befinden sich die Oligopole untereinander ebenso im mal bewaffneten, mal politischen Kampf, wie Rockerbanden und osteuropäische Mafia, die um die Einnahmen im Frankfurter Rotlichtviertel konkurrieren. Der Ausgang der jeweiligen Auseinandersetzungen ist logisch nicht bestimmbar. Wer hätte vermutet, dass sich über den seit 2006 von der mexikanischen Armee gegen die Drogenkartelle geführten *War on Drugs* 250.000 Tote und ein ungebrochen florierendes Drogenbusiness bilanzieren lassen würde?

**6** Der Klassenkampf schließlich ist von der Weltbühne abgetreten. Saudi-Arabien gegen Iran, Boko Haram gegen das Racket der nigerianischen Armee<sup>7</sup>, Trump gegen Putin: Welche sollte die Seite der Arbeiterklasse sein? Wer genau ist die Bourgeoisie? Dabei sind die Voraussetzungen des Kampfes dieselben wie immer: Die Produktionsmittel befinden sich nicht in den Händen der Arbeitenden. Für die, die die Gelegenheit haben, ist es rationaler, das Klasseninteresse aufzugeben und sich an die großen Konzerne zu verdingen, während es für die anderen rationaler sein mag, zu fliehen oder sich einem kleinen Racket anzuschließen. Die oberflächlich klassenlose Gesellschaft der Gegenwart ist der letzte Sieg des Kapitals. Leugnen Analysen die Klassen, verewigen sie die Rackets, die die Waffen der herrschenden sind. Die Bourgeoisie erscheint heute im Triumphzug der Rackets. Adorno:

*In solcher Abschaffung der Klassen kommt die Klassenherrschaft zu sich selber. Die Geschichte ist, nach dem Bilde der letzten ökonomischen Phase, die Geschichte von Monopolen. Nach dem Bilde der manifesten Usurpation, die von*

<sup>7</sup> <https://www.srf.ch/news/international/nigerias-armee-im-zwielicht-tausende-frauen-und-maedchen-in-lagern-vergewaltigt>  
(Abgerufen am 21.09.18).

*den einträchtigen Führern von Kapital und Arbeit heute verübt wird, ist sie die Geschichte von Bandenkämpfen, Gangs und Rackets.*<sup>8</sup>

## Die Diktatur

Hegels Pointe ist nicht, dass alles eine unheimlich komplizierte Vermittlungsstruktur darstellt, sondern dass aus der Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewissheit eine vermittelte Unmittelbarkeit werden kann, die er ›absolutes Wissen‹ nennt. Die Rackets sind, das lässt sich aus den obigen Thesen lernen, der *Un-Staat*, denn sie erfüllen zwar mitunter staatliche Aufgaben, aber sind ihrem Wesen nach eine unter mehreren partikularen Gruppen, die mit allen verfügbaren Mitteln um ökonomische und militärische Herrschaft ringen. Rackets gibt es dort, wo kein Staat ist, der den Partikularitäten Einhalt gebietet, egal ob seine Zurückhaltung – wie Nicos Poulantzas für die kapitalistische Produktionsweise herausgestellt hat<sup>9</sup> – eine Weise seines Eingreifens zugunsten einer bestimmten Klasse ist oder der Staat aufgrund anderer Umstände als zentrale Gewalt aufgelöst ist (was Hobbes und Neumann unter dem Stichwort *Behemoth* diskutieren)<sup>10</sup>. Erst vor diesem Hintergrund wird der Begriff der Diktatur zu einem erhellenden Begriff, dessen Verwendung das Denken unmittelbar zu orientieren vermag. Wir unterscheiden drei Formen der Diktatur anhand ihrer Stellung zu den Rackets:

### 1 Die Freiheit von der Diktatur ist der Aufstieg der Rackets. (Hussein, Gaddafi)

Das besagt, dass, wo als Diktaturen bezeichnete autokratische Regime (oftmals säkulare, im Kalten Krieg direkt von der westlichen Demokratie an die Macht geputschte, aber nach 1989 überflüssig gewordene Antikommunisten) bloß gestürzt werden, nicht etwa ein Zustand der Freiheit eintritt, sondern vielmehr die Herrschaft der kleinen Rackets an ihre Stelle tritt:

<sup>8</sup> Adorno, Theodor W.: Reflexionen zur Klassentheorie. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 381.

<sup>9</sup> Vgl. Poulantzas, Nicos: Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus. Hamburg: VSA Verlag 2001, S. 45–48.

<sup>10</sup> Vgl. Hobbes, Thomas: Behemoth oder Das Lange Parlament; sowie: Neumann, Franz: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944.

Durch die Zerstörung etablierter staatlicher Strukturen entsteht ein Machtvakuum, in das unterschiedlichste Gruppen eindringen können, um ihre Interessen durchzusetzen. Die Befreiung von der Diktatur, wie dringend geboten diese auch erscheinen mag, führt als ein rein negativer Akt bestenfalls zur bloßen Fortsetzung von Unfreiheit und Barbarei unter veränderten Machtverhältnissen, schlimmstenfalls aber zu deren Intensivierung. Dass Hussein und Gaddafi selbstverständlich abgesetzt werden mussten,

<sup>11</sup> Vgl. <http://www.spiegel.de/politik/ausland/wer-wirklich-am-irak-krieg-verdient-hat-a-889675.html> (Abgerufen am 15.09.2018); am Irakkrieg nahmen demnach auf amerikanischer Seite teilweise mehr private Dienstleister und Sicherheitsleute teil als Soldaten; insgesamt verdienten private Dienstleister am Irakkrieg 138 Mrd US\$.

täuscht nicht darüber hinweg, dass ihr Sturz den Aufstieg von Rackets wie dem IS (der im von ihm kontrollierten Gebiet Steuern erhob und sich ansonsten durch Ölförderung finanzierte) oder privater Sicherheits- und Militär(!)unternehmen wie *Blackwater* bedeutete.<sup>11</sup> In diesen Ländern existiert heute faktisch kein staatliches Gewaltmonopol, sondern der Staat konkurriert – gewissermaßen als ein Racket unter anderen – mit einer Vielzahl anderer Akteure, denen plötzlich staatliche Aufgaben zufallen.

## 2 Die Diktatur wirkt als Ermächtigung der Rackets. (Trump)

Es gibt jedoch auch eine Form der Herrschaft, die die Rackets direkt zur Herrschaft bringt. Der bürgerliche Staat ist die institutionalisierte Herrschaft einer Klasse: sie ist die Diktatur der Bourgeoisie. Der Staat sichert das Privateigentum und stellt durch diese Garantie immer zugleich die Herrschaft der Besitzer der Produktionsmittel über die bloßen Besitzer von Arbeitskraft dar. Aber der Staat leistet zugleich eine Vermittlung der Klasseninteressen: Zunächst muss er, obgleich meist unterschiedliche Parteien auch von unterschiedlichen Kapitalfraktionen unterstützt werden, das ideelle Interesse der Gesamtbourgeoisie vertreten. Klassenherrschaft ist, eben weil sie die Herrschaft einer Klasse ist, nicht die direkte Herrschaft eines Privatinteresses. Sie ist vielmehr Ergebnis komplexer Vermittlungsprozesse. Und zugleich ist selbst diese vermittelte Klassenherrschaft

niemals ›rein‹: Die modernen Staaten sind ›Sozialdemokratien‹, in denen auch das Klasseninteresse der untersten Schichten durchaus sichtbar ist. Klassenkampf ist in diesen Demokratieformen zunächst und zumeist – mit Poulantzas gesprochen – nicht der Versuch, eine Festung *von Außen* einzunehmen, sondern der Versuch einer Verschiebung der *Machtverhältnisse* innerhalb dieses Staats.<sup>12</sup> Diese Vermittlungsleistungen lassen sich jedoch abbauen: Trump konnte mit Rex Tillerson einen Vertreter von *ExxonMobile* zum Außenminister machen, unter dem das Unternehmen gegen dieselben Russlandsanktionen verstieß, die Tillerson dann als Außenminister bekämpfte; Trump machte außerdem einen Hedgefondsmanager zum Finanzminister (Steven Mnuchin) und einen Pharmamanager zum Gesundheitsminister (Alex Azar). Derweil setzt sich Bildungsministerin Betsy DeVos (deren Bruder übrigens das Racket *sans phrase*, den ›Militärdienstleister‹ *Blackwater* gründete) für die Ausweitung privater Schulen ein. Dabei unterstrich DeVos' Senatsanhörung ihre Unfähigkeit, ihr Amt auch nur halbwegs kompetent auszuführen, so deutlich, dass auch republikanische Abgeordnete dazu bewogen wurden, gegen sie zu stimmen und sie die erforderliche Mehrheit verfehlte – woraufhin Vizepräsident Mike Pence, ein einmaliger Vorgang in der Geschichte der Vereinigten Staaten, sie mit seiner Stimme ohne echte Senatsmehrheit ins Amt hieven musste.<sup>13</sup> Alles, was sie mitbringt, ist das Interesse des privatwirtschaftlichen Bildungssektors, das sie nun in Politik zu übersetzen gedenkt.

Das markiert paradigmatisch eine Verschiebung in der Form der Vermittlung der politischen Interessen: Es handelt sich nicht mehr um die Herrschaft eines ideellen Gesamtkapitalisten, sondern zumindest im Falle der USA darum, dass die Wahlen ihre Vermittlungsleistung einbüßen und Ressorts des Kabinetts direkt mit Privatinteressen der Bourgeoisie verknüpft werden. Der ideelle Gesamtkapitalist zersplittert in die unvermittelte Herrschaft der großen Rackets. Die Diktatur der Bourgeoisie als Klasse wird zur direkten Herrschaft großer Monopolisten, deren Verflechtung mit

<sup>12</sup> Vgl.: Poulantzas, Nicos: Staatstheorie, S. 172 f.

<sup>13</sup> Vgl. <https://edition.cnn.com/2017/02/07/politics/betsy-devos-senate-vote/> (Abgerufen am 21.09.2018).



bewaffneten Banden wie *Blackwater* Adornos Urteil direkter bewahrheitet, als dieser es vielleicht für möglich gehalten haben mag. Das letzte Wort des bürgerlichen Staats ist der Un-Staat.

### 3 Die Diktatur gegen die Rackets: Vom Common-Wealth zur Diktatur des Proletariats. (Hobbes, Hegel, Lenin)

Man muss aus unserer Perspektive wohl feststellen, dass Hobbes unrecht hatte: Der zeitgenössische *Leviathan* nimmt selbst die Züge des *Behemoth* an, den er zu bekämpfen vorgibt. Und wo der *Leviathan* fällt, da erstarken die Rackets umso direkter.

Aus diesem Grund haben Hegel und Lenin versucht, eine andere Diktatur zu denken: Eine Diktatur gegen die Rackets. Diese teilt mit zeitgenössischen Diktaturen und Rackets die Voraussetzung der Besonderheit

der Herrschaft, aber sie arbeitet an deren Ausschaltung. Der Staat ist für sie zwar ein besonderer Apparat, aber er ist kein Apparat der Besonderung. Die bürgerliche Gesellschaft produziert Besonderheit: »subjektive[.] Meinung und [...] besonder[e] Willkür«. <sup>14</sup> Der Staat produziert Allgemeinheit: »[D]ie Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Tätigkeit, Weise des Verhaltens hat dies Substantielle und Allgemeingültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate.« <sup>15</sup> Diese Hegel'sche Bestimmung – nach Michael Theunissens Urteil der verbindlichste Satz der ganzen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* <sup>16</sup> – macht den Staat zum Ort eines Kampfs gegen Besonderheit, Privatinteresse sowie Akkumulation von Kapital und Handlungsmacht – kurz: der Staat verhindert Rackettbildung. Der Staat kehrt sich also gegen die bürgerliche Gesellschaft. Bei Hegel wird dieses Verhältnis auf Dauer gestellt

<sup>14</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: Werke, Bd. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 358 (§ 206).

<sup>15</sup> Ebd., S. 399 (§ 258).

<sup>16</sup> Vgl. Theunissen, Michael: *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*. In: Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Clett-Cotta 1982, S. 317–381, hier: S. 324.

<sup>17</sup> Vgl. Lenin, Wladimir Iljitsch: *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgabe des Proletariats in der Revolution*, in: Werke, Bd. 25. Berlin: Dietz 1960, S. 393–507.

und der Staat deshalb zur fortgesetzten Ermöglichung der Allgemeinheit gegen die bürgerliche Gesellschaft. Lenin – für den das nur die falsche Lehre darstellt, die Klassen könnten versöhnt werden – zieht hingegen die radikalere Konsequenz, dass Staat und bürgerliche Gesellschaft unvereinbar sind und der gegen die bürgerliche Gesellschaft gekehrte Staat sich in letzter Instanz selbst aufheben muss. <sup>17</sup> Seine Aufgabe ist nämlich nicht das Hervorbringen eines solchen (besseren) Klassenverhältnisses, das ein allgemeines Leben für alle bedeutet, sondern die Abschaffung des Klassenverhältnisses selbst. Deshalb stirbt der Staat ab: Wo kein Klassenverhältnis mehr ist, gibt es auch keinen Apparat zu seiner Regulierung.

Die Diktatur des Proletariats beendet den prinzipiell unentscheidbaren Kampf zwischen *Leviathan* und *Behemoth*. Nur sie wendet sich tatsächlich gegen die Rackets, weil sie sich auch gegen den Staat wendet. Nur sie ist keine Weise, die Rackets zur Herrschaft zu bringen. Wenn von Lenin etwas bleibt, dann: Der *Behemoth* stirbt erst mit der Beisetzung des *Leviathan*.

## Die Rackets und der Geist

Max Horkheimer

Die Grundform der Herrschaft ist das Racket. Es ist möglich, daß, wie einige annehmen, in der Urhorde ein einziger Tyrann das Ganze lenkte und beschützte, durch die Abstufung der Stärke zwischen ihm und den schwächsten Mitgliedern der Horde ist jedoch auch in diesem Fall eine Hierarchie gesetzt. Die nächststarken Männchen wachen gegenüber den minder starken ebenso eifersüchtig über ihre Vorrechte wie ihnen gegenüber der Patriarch. Seit Erfindung der Werkzeuge wird die Rangordnung nicht mehr allein durch physische Kraft bestimmt, sondern ebenso sehr durch die Lebensweise, die den Menschen durch die Natur der Werkzeuge vorgezeichnet ist. Bessere Waffen, Methoden der Bodenbestellung in Verbindung mit geeigneter Beschaffenheit des Landes ermöglichen ein ergiebigeres Dasein. Ist eine neue Stufe erreicht, so wird der Rückfall auf eine frühere nicht bloß durch die neuen Gewohnheiten und Bedürfnisse im allgemeinen, sondern durch die Aufspaltung der Interessen verhindert, die auf Grund der neuen Methoden sich einstellt. Eigentümliche Erfordernisse und ihnen entsprechende Geschicklichkeit bilden sich aus und werden je nach den Positionen, welche einzelne Individuen und Gruppen in der neuen Arbeitsteilung festhalten, von diesen im Gegensatz zur übrigen Gesellschaft entwickelt. Durch ihre Fähigkeiten, die Okkupation der Schlüsselpositionen in der gesellschaftlichen Apparatur, wird die ursprünglich rein auf natürliche Potenzen begründete Hierarchie der Macht modifiziert, bis sie im Verlauf der Entwicklung schließlich der zweiten, der gesellschaftlichen Natur entspricht, nicht mehr der Stärke, sondern der Position. Die erste Natur, auf der auch weiterhin die Gesellschaft begründet bleibt, wird verstümmelt und versklavt. Die Scheidung zwischen

oben und unten, Herrschaft und Beherrschten beruht auf der Organisation jeder einzelnen Machtgruppe in sich selbst und gegen die, welche weiter unten stehen. Nach oben zu ist jede Gruppe relativ amorph, denn Organisation auf Dauer ist durch die Anstrengung geprägt, nicht nach unten abzugleiten. Organisationen mit der Spitze nach oben haben in der etablierten Hierarchie keine Stätte, sie sind ohne reguläre ökonomische Funktion und leben nach Perioden der Illegalität in den revolutionären Aktionen auf. In der bisherigen Geschichte hat mit dem Sieg solcher Unternehmungen die Gruppe der Funktionäre und ihrer Auftragsgeber sogleich ihren Platz in der modifizierten Hierarchie eingenommen und sich nach unten zu verhärtet. Sie setzt ihre gesellschaftliche Funktion fort oder eignet sich eine neue an, die sie fortan monopolisiert. Verhärtung heißt Monopolisierung der Vorteile, die sich auf Grund der bestimmten regelmäßigen Leistung im gesellschaftlichen Prozeß erzwingen lassen. Privateigentum an Produktionsmitteln war die entscheidende Verhärtung einer Funktion, nämlich des Kommandos in der Warenproduktion während des Industriezeitalters. Die allgemeinste Kategorie der von den Gruppen geübten Funktionen ist der Schutz. Die Gruppen halten die Bedingungen für den Fortgang der Arbeitsteilung, in der sie eine bevorzugte Stelle haben, aufrecht und wehren Änderungen, die ihr Monopol gefährden könnten, gewaltsam ab. Sie sind Rackets. Herrschende Klasse heißt jeweils die Struktur von Rackets auf Grund einer bestimmten Produktionsweise, sofern sie die untersten Schichten gemeinsam beschützen und niederhalten. Sie können im übrigen gemäß der ökonomischen Dynamik, durch die ihre materiellen Interessen gestaltet werden, untereinander gespalten sein, ja, sie können bewußt oder unbewußt die Spaltung aufrechterhalten und vergrößern, soweit ihre Schutzfunktionen dadurch gefestigt werden. Das Verhältnis der herrschenden Klasse zur Vereinheitlichung der Herrschaft war stets kompliziert. Die ambivalente Beziehung der Kaiser- und Papstmacht im Mittelalter war der Niederhaltung zentrifugaler Kräfte zu Zeiten günstiger als eine Fusion. Auch die Aufrechterhaltung der Nationalstaaten in den letzten hundert Jahren diente nur zum Teil den spezifischen Interessen der nationalen Bürokratien, sie kam auch dem System der Rackets als ganzem zugute. Die Verhärtung des Rackets nach unten ist identisch mit der Verhärtung der Individuen, die es konstituieren. Sie ist in der gesamten Geschichte bewußt betrieben worden. Für die eigenen Kinder bestand sie in der Erziehung. Nur in den liberalistischen Perioden, in denen ein bestimmter Teil der Rackets

aus ökonomischen Gründen verbindlicher Eigenschaften nicht bar sein durfte, hat sie humane Züge angenommen. Vorher glich sie an Grausamkeit noch den Initiationsriten des primitiven Stammes, der selbst ein Racket war. Für Individuen, die nicht auf Grund der Abstammung schon ein Anrecht haben, in ein Racket aufgenommen zu werden, gleicht die Prozedur nicht der Aufnahme der Jugendlichen in den Stamm, sondern der Einweihung ins bevorzugte Racket der Zauberer. Die völlige Brechung der Persönlichkeit wird verlangt, absolut bündige Garantien der künftigen Zuverlässigkeit. Das Individuum muß sich aller Macht begeben, die Brücken hinter sich abbrechen. Als der echte Leviathan fordert das Racket den rückhaltlosen Gesellschaftsvertrag. Eine Reihe gleitender Übergänge führt von dem Opfer der eigenen Mutter, das der zukünftige Zauberer seinem Racket bringen muß, bis zur Dissertation an den Universitäten, durch die der Adept beweist, daß sein Denken, Fühlen und Sprechen unwiderruflich die Formen des akademischen Rackets angenommen hat. Leistungsfähigkeit bildet in bestimmten Situationen einen Anreiz, niemals aber einen Rechtstitel gegenüber dem Racket, den outsider aufzunehmen. Offizielle Rechtstitel bestätigen bloß die Zugehörigkeit zu einem Racket. Der im Namen aller zeichnende Staat bestätigt dadurch, daß der Inhaber einem Racket angehört und damit ins System eingegliedert ist. Legale und illegale Titel, Zugehörigkeit zur Welt und Unterwelt sind dadurch unterschieden, daß die Welt über eine umfassende Organisation verfügt, keiner soll ihrem Schutz entgehen, wen ihre Agenturen proskribieren, der ist verloren. Selbst während des offenen Konflikts der Dachorganisationen ist der einen noch das Individuum verdächtig, mit dem die andere allzu ernsthafte Schwierigkeiten hatte. Es muß über allem Zweifel stehen, daß nicht der Mangel an Anpassungsfähigkeit, sondern Umstände, die dem wesentlichen Verhältnis fernliegen, den Übertritt vom einen ins andere Lager motivieren. Willkommen war den Volskern der flüchtige Coriolan, dessen Affinität zur Herrschaft weithin leuchtete. Er war ein Mann der gentilen Rackets und hatte Feldherrenqualitäten, die stets eine Empfehlung sind. Der flüchtige Sklave ist das Symbol des Gegenteils. Wenn eine Organisation so mächtig ist, daß sie ihren Willen auf einem geographischen Gebiet als dauernde Regel des Verhaltens für alle Bewohner aufrechterhalten kann, so nimmt die Herrschaft der Personen die Form des Gesetzes an. Dieses fixiert die relativen Machtverhältnisse. Als fixiertes Medium gewinnt das Recht, wie andere Vermittlungen, eigene Natur und Resistenzkraft. Indem es zum

substantiellen Element des Geistes wird, nimmt es die Harmonie von Allgemeinheit und Besonderheit als notwendige Idee in sich auf. Der Sinn und Zweck des Rechts, im gesellschaftlichen Leben zur Richtlinie zu dienen, bedingt sein Absehen von der bestimmten Person und von der Vergangenheit, seine Gültigkeit für und gegen jeden vom festgesetzten Tage an bis zur öffentlichen Widerrufung. Das Mittel der Herrschaft setzt sich ihr entgegen als die Reflexion, an der sie sich entlarvt. Mit der Zunahme der Abschließung nach unten, der Versteifung des Monopols, führt die sich totalitär gestaltende Gesellschaft den Kampf gegen das Recht, gegen alle Vermittlungen, die eigenes Leben gewannen und in den Formen der Sprache existieren. Im Gegensatz zum Geist liegt die grundsätzliche Illegalität des Rackets, auch wo es nicht allein legal ist, sondern hinter den Gesetzen steht. Seit es eine Legalität gibt, trägt sie die Züge des Illegalen. Das Racket kennt kein Erbarmen mit dem Leben außer ihm, einzig das Gesetz der Selbsterhaltung. Unterm Monopol erstarrt die Sprache zu einem Zeichensystem, stummer und ausdrucksloser als Morsezeichen und Klopfsysteme von Gefangenen. Den Sinn des Ausdrucks büßt sie völlig ein. Sie ist ein Mechanismus in der Produktion wie Hebel oder Drähte, eine Rechenmaschine der Verwaltung, ein Inbegriff von Suggestionspraktiken. Der geistige Verkehr der Individuen reduziert sich auf das Zeigen underspähnen von Erkennungsmarken. Die Rede weist den Sprecher als zuverlässig für die Rackets aus, oder verriet ihn wie den Verschworenen, der die Spitze des Dolches sehen läßt. Die erstarrte Sprache weist anklagend den Himmel wie nackte Baumstümpfe auf verlassenem Schlachtfeldern. Sie denunziert die Welt der Rackets, der sie dienen muß. Die Mutterbombe, die, vom Aeroplan geworfen, zwanzig kleine Bomben aus sich entläßt und nicht bloß einmal, sondern zwanzigmal die Frucht der Mütter zerreißt, wird ihrer höllischen Bestimmung eben durch den Namen der Mutter geziehen, der Reklame für sie macht. Der tote Wald der Worte dieses Zeitalters wird noch gegen es zeugen, wenn es vergangen ist. Jedes Racket ist verschworen gegen den Geist und alle sind es untereinander. Dem Geist ist die Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem immanent, dem Racket ihr unversöhnlicher Gegensatz und seine Verhüllung in den Ideen von Einheit und Gemeinschaft. Nicht die Herrschaft an sich ist böse, sondern die sich abschließende Verhärtung in der Herrschaft, die das Racket definiert. Vom Tuscheln im Rat der Ältesten des primitiven Stammes bis zur Verständigung von Industrie und Armee in Klubs und Beratungszimmern

dokumentiert sich die geschichtliche Herrschaft als die schlechte, die auch das schlechte Gewissen hat. Die Brutalität der Unteren, vor der man das Geheimnis der Regierung bewahren muß, ist nicht primär, sondern gesellschaftlich erzeugt. Das blutrünstige Kollektiv, das die Geschichte der Menschheit furchtbar durchzieht, ist nur das andere Gesicht der ausschließenden Rackets, bewußt oder unbewußt von ihnen erzeugt. Die abgetragenen Kostüme der Aristokraten leben als Volkstrachten fort, die Rackets der herrschenden Klasse als Brutalität der Stärkeren gegen die Schwächeren, als die unbeschreibliche Gemeinheit des Mobs gegen die Ohnmacht. Sie ist das Racket des kleinen Manns, herabgesunkenes Kulturgut. Stets führten die Rackets die Furchtbarkeit des von ihnen erzeugten und gelenkten Kollektivs als Grund für ihre eigene Notwendigkeit an, und die unheilige Einfalt der Historiker hat die entstellte Fratze der Masse als bare Natur genommen. Bisher hat das Racket allen gesellschaftlichen Erscheinungen seinen Stempel aufgedrückt, es hat geherrscht als Racket des Klerus, des Hofs, der Besitzenden, der Rasse, der Männer, der Erwachsenen, der Familie, der Polizei, des Verbrechens, und innerhalb dieser Medien selbst in Einzelrackets gegen den Rest der Sphäre. Es hat überall den Gegensatz zwischen innen und außen aufgerichtet, der Mensch, sofern er keinem Racket angehörte, war draußen in einem radikalen Sinn, der Mensch als solcher war verloren. Aber im Kopf des Vereinzelten noch herrschten die Rackets mittels der Begriffe und Urteils-schemata, der Denkweise und Inhalte, die ihrer Welt entstammen. Die Grenze zwischen drinnen und draußen zu durchbrechen, ist das Ziel der Politik, mit dessen Erfüllung die Welt sich verwandeln wird. In der wahren Idee der Demokratie, die in den Massen ein verdrängtes, unterirdisches Dasein führt, ist die Ahnung einer vom Racket freien Gesellschaft nie ganz erloschen. Die Idee zu entfalten, bedeutet freilich die Durchbrechung einer dicken Suggestion, die noch die wahre Kritik am Racket in seinen Dienst stellt.

Horkheimer, Max: Die Rackets und der Geist. In: Gesammelte Schriften, Bd. 12., Frankfurt am Main: Fischer 1985, S. 287–292.

## Einleitung zu dieser Ausgabe

Unter dem Eindruck gegenwärtiger politischer Entwicklungen hat das Vorwort mit dem Begriff des Rackets begonnen und sich damit dem der Diktatur anzunähern versucht. Es eröffnet damit die Diskussion um einen begrifflichen Apparat, mit dem sich die gesellschaftlichen Verhältnisse unserer Gegenwart genauer verstehen lassen und hierin zugleich Gegenstand der Kritik werden können. In den Aufsätzen und Gesprächen dieser Ausgabe wird diese Diskussion weitergeführt.

Wenn wir augenscheinlich in keiner Diktatur leben, wo liegt dann das Problem? Jonas Oßwald geht in seinem Aufsatz den Mechanismen nach, durch die gegenwärtige Herrschaft wirkt; verhandelt wird dies konkret an den Produktionsverhältnissen des akademischen Betriebs. So lernen wir von Deleuze und Foucault: Kontrolle ist nicht von außen aufgezungen, sondern wirkt in uns selbst und wird gerade hierin global – in Form der unhinterfragten Praktiken akademischer Textproduktion, der immer gleichen Klischees, die sich in Worten und Bildern manifestieren. Wie ließe sich dagegen eine Form des Widerstands praktizieren, die sich dem akademischen Text nicht bloß verweigert, sondern in der Übernahme der vorgefundenen Spielregeln ›Verrat‹ an ihnen begeht? Der Beitrag von Marius Kött analysiert eine aktuelle Tendenz zur Juridifizierung des Ausnahmezustands und weist dabei die diktatorischen Elemente in der ›liberalen‹ Ordnung selbst nach: In Bayern entgrenzt man die polizeiliche

Eingriffsbefugnis im Namen ›drohender Gefahr‹ und auch in Frankreich wurde der Ausnahmezustand in ›Antiterrorgesetze‹ überführt. Dieser Wandel der Funktion des Rechts von einem Schutz vor dem Staat in ein staatliches Instrument der Entrechtung ist kein Zufall, auf den man mit einem ›besseren‹ Recht reagieren könnte, sondern wird mit in der Struktur des Rechts selbst verortet. Auch Lucio Mamone findet in seiner Analyse des gegenwärtigen politischen Feldes die Diktatur in der Freiheit. Carl Schmitt kennt die kommissarische und die souveräne Diktatur und stößt damit an eine Grenze: Es fehlt ihm das Instrument, die heutige ›Normalisierung der Ausnahme‹ zu erfassen. Der Essay führt mit dem Begriff der ambigen Diktatur ein solches Instrument ein, das Funktionsweise und Legitimierung von Diktaturformen im Liberalismus des 21. Jahrhunderts erfassen kann.

Mit Alenka Zupančič diskutieren wir die Frage, inwiefern Diktaturen und autoritäre Regime ihrer Struktur nach keineswegs bloß das ›Anderere‹ der liberalen Demokratie sind. So ist ihnen gemeinsam, ein gewisses Denkverbot aufzuerlegen: Nichts – nicht einmal Trump – scheint demnach schlimmer als eine Politik, die nicht bloß interne Reformen anstrebt, sondern die grundlegenden Koordinaten des Bestehenden selbst infrage stellt. Wie ließe sich Politik demgegenüber nicht als die ›Kunst des Möglichen‹ denken, sondern als die Kunst eines revolutionären Akts, in dem gerade das, was im Rahmen der bestehenden Ordnung als unmöglich gelten muss, in Erscheinung tritt? Mit Frank Ruda sprechen wir über die Diktatur des Proletariats, die chinesische Kulturrevolution und die Frage, was gut daran ist, dass die kleine rote Bibel Maos verstanden wurde wie die Bibel der Christen. Zeitdiagnostisch verständigen wir uns auf drei Thesen: Die Welt wird Kongo, zum Erfassen der Gegenwart brauchen wir avantgardistische Kunst, den Anspruch der Vernunfttotalität sowie das *Kapital* und es hängt etwas daran, ob man es beim Kampf für gegenwärtige Moral mit Luther oder mit Erasmus hält.



## Weder zur Furcht noch zur Hoffnung besteht Grund

Jonas Oßwald

Nein, wir leben, arbeiten, schreiben, lehren nicht in einer Diktatur. Eine Diktatur kennt keine Opposition, welcher Art auch immer, und vor allem: eine Diktatur setzt keine Komplizenschaft derjenigen voraus, die sie einsperrt, unterwirft, führt. Natürlich leben wir in keiner Diktatur. Und das ist auch gut so. Wo liegt also das Problem?

*[T]en people in a lifeboat. Two armed self-appointed leaders force the other eight to do the rowing while they dispose of the food and water, keeping most of it for themselves and doling out only enough to keep the other eight rowing.<sup>1</sup>*

Um es gleich vorwegzunehmen: Dieser Text versucht nicht unbedingt, ein Argument zu entwickeln, sondern dient in erster Linie einer Selbstverständigung.<sup>2</sup> Als solche betrachte ich diesen Text als Wegwerfartikel, wie das Kreppband, mittels dessen man beim Ausmalen klare Kanten erreicht. Entsprechend erscheint es mir auch nicht möglich, mit diesem Text eine spezifische Fragestellung aufzureißen oder zu beantworten, außer der sehr allgemeinen Frage: Wie schreiben? Letztlich erhoffe ich mir damit einzig, eine Haltung gegenüber den Produktionsverhältnissen des akademischen Betriebs zu entwickeln. Und im Fall der akademischen Philosophie ist das Produkt, noch vor dem Begriff, Text.

*The two leaders are armed, let's say, with .38 revolvers – twelve shots and eight potential opponents. They can take turns sleeping. However, they must still exercise care not to let the eight rowers know that they intend to kill them when land is sighted.<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> Burroughs, William S.: The Limits of Control. In: Semiotext(e): Schizoculture 3/2 (1978), S. 38–42, hier: S. 39.

<sup>2</sup> Vgl. Marx, Karl: Zur Kritik der politischen Ökonomie. MEW 13. Berlin/DDR: Dietz Verlag 1961 (1859), S. 7.

<sup>3</sup> Burroughs, William S.: The Limits of Control, S. 40.



Selbstverständlich gibt es wesentlich wichtigere Probleme als die Befindlichkeiten eines Dissertanten. Und der Irrwitz etwa, dass die direkte Nachfolgerpartei der NSDAP demnächst zum zweiten Mal Österreich mitregiert, ist dabei vermutlich eher ein Symptom. Aber die Produktionsverhältnisse des akademischen Betriebs kommunizieren direkt mit allgemeineren gesellschaftlichen Verhältnissen, werden von denselben Bewegungen, Strategien, Modulationen erfasst. Deshalb ist die Auseinandersetzung mit diesen, noch immer vergleichsweise kuscheligen, akademischen Verhältnissen keine selbstreferenzielle Schögeisterei, sondern – und nehmen wir das Pathos einfach so hin – ein gesellschaftlicher Akt: Nicht so, nicht unter diesen Bedingungen, nicht mit diesen absehbaren Enden.

*The leaders will disembark at point A, leaving the others sufficient food to reach point B, they explain. They have the compass and they are contributing their navigational skills. Actually they intend to poison the drinking water as soon as they leave the boat. If all the rowers knew this they would attack, no matter what the odds.*<sup>4</sup>

4 Ebd.

Burroughs' Bootsmetapher beschreibt eine Situation der Kontrolle. Hier wird nicht diszipliniert, obgleich die Möglichkeit immer im Raum steht; nicht reguliert, nicht direkt gedroht, nicht direkt gezwungen, obwohl auch diese Möglichkeit des Zwangs als Voraussetzung der Kontrolle gegeben ist. Die zentrale Kontrolltechnik scheint in der Gleichzeitigkeit von Täuschung und Überredung zu liegen. Die selbsternannten Anführer verbergen ihre tatsächlichen Intentionen und überzeugen die Ruderer davon, man arbeite ja an einem gemeinsamen Ziel. Kontrolle ist auf die Komplizenschaft der Kontrollierten angewiesen. Wie der Esel, der der Karotte hinterher tritt, die man ihm vor die Nase hält. Mit einem Auto muss man solche Spielchen nicht spielen: ein Auto benutzt man. Vielleicht wäre das so etwas wie die totale Kontrolle: etwas benutzen. Im Unterschied dazu behalten sich der Esel oder die Ruderer eine relative Freiheit den Kontrollierenden gegenüber. Ohne diese relative Freiheit, das heißt, ohne die Möglichkeit der Opposition, verliert der Begriff »Kontrolle« jeglichen Inhalt. Der Esel könnte einfach stehen bleiben, die Ruderer könnten streiken. Aber weder Esel noch Ruderer werden das tun, weil sie glauben, in ihrem eigenen Interesse zu handeln. Und weil der Esel genauso wenig weiß, dass er zur Schlachtbank geführt wird, wie die Ruderer nicht wissen, dass sie vergiftet werden. Natürlich ist das vor allem ironisch: Ich partizipiere an meiner eigenen Unterwerfung. Meine Freiheit, mein Entsetzen.

Ich bezweifle, dass eine Situation der Kontrolle so ohne Weiteres von innen heraus aufgebrochen werden kann. Die Kontrollierten sind gleichzeitig Stillgelegte.<sup>5</sup> Wie diese Stilllegung funktioniert, ist mir nicht ganz klar. Vielleicht ist diese fixe Idee, man würde da in eigenem Interesse handeln, eine Art Umlenkung des Begehrens, wie eine Entfremdung des Begehrens von sich selbst. »Ich bin immer noch unumschränkter Herr meines Willens. Aber das ist es ja eben, daß ich es nie gewollt habe, nicht will und nicht wollen werde; das weiß ich genau. So wird es bleiben, bis ich den Verstand verliere«<sup>6</sup>, beichtet Nikolai Stawrogin. Sein böser Geist ist seine höchste Lust: Die Lust, die er, der jederzeit Herr seines Willens ist, empfindet, wenn er nicht will. Ist es Nihilismus, wenn der Wille zum Nichts weniger Wille als Lust ist? Ist diese Lust dann vielleicht sogar noch mehr als ein Cut, ein Bruch im immanenten Prozess des Begehrens, wie Deleuze Foucault entgegnet,<sup>7</sup> so etwas wie ein virtueller Tod des Begehrens? Oder verrenne ich mich hier?

Die Kontrolle umschließt ihr Ensemble wie eine zähe, semipermeable Membran, die neue Elemente hereinlässt, aber keines heraus. Dieses Bild ist falsch. Innen und Außen trifft es nicht ganz. Die Kontrolle sickert doch eher so grell und gleichzeitig unwahrnehmbar wie Neonlicht in ihr Ensemble. Keine Membran, ein Tintentropfen auf Papier, der Faser um Faser um sich greift. Und ich glaube, dieser Punkt ist entscheidend: Kontrolle tendiert dazu, global zu werden.<sup>8</sup> Und man braucht nicht erst auf Facebook und Co. zu verweisen, die wie eine Art Katalysator dieses Prozesses funktionieren. Die konstante Verschiebung der inneren Grenze ist das gemeinsame Merkmal der Kontrolle und des Kapitalismus: »Die kapitalistische Produktion strebt beständig, diese ihr immanenten Schranken zu überwinden, aber sie überwindet sie nur durch Mittel, die ihr diese Schranken aufs neue und auf gewaltigerem Maßstab entgegenstellen«<sup>9</sup>, sagt Marx. Wie der Kapitalismus nie auf seine innere Grenze, das Kapital selbst, trifft, sondern diese Grenze fortwährend verschiebt, indem er sie reproduziert, trifft die Kontrolle nie auf ihre eigene innere Grenze, die totale Kontrolle, das Benutzen, da sie auf die relative Freiheit der Kontrollierten, also letztlich das Unkontrollierbare als Punkt ihrer Intervention, angewiesen ist. Sonst hätte sie nichts zu kontrollieren. Das ist das konstitutive

<sup>5</sup> In Anlehnung an den Titel einer unveröffentlichten Erzählung von Jan David Braun.

<sup>6</sup> Dostojewskij, Fjodor M.: Böse Geister. Übers. von Swetlana Geier. Frankfurt a.M.: Fischer 2006 (1873), S. 588.

<sup>7</sup> Vgl. Deleuze, Gilles: Lust und Begehren. Übers. von Henning Schmidgen. Berlin: Merve 1996 (1994), S. 32.

<sup>8</sup> Vgl. Burroughs, William S.: The Electronic Revolution. New York: Ubu 2005 (1970), S. 32.

<sup>9</sup> Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Hrsg. von Friedrich Engels. Bd. 3: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. MEW 25. Berlin/DDR: Dietz Verlag 1983 (1894), S. 260. Vgl. hierzu auch: Deleuze, Gilles/Guattari, Félix. Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Übers. von Bernd Schwibs. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977 (1972), S. 296.

Paradox der Kontrolle: Sie strebt zur totalen Kontrolle und braucht gleichzeitig das Unkontrollierbare. Entsprechend greift die Kontrolle global aus und verfügt über eine Art Anti-Produktion: Unsicherheit, Unkontrollierbarkeit als Selbstlegitimation.

Es gibt eine Reihe von Fragen, die daran anschließen. Etwa: Welches Verhältnis besteht zwischen Gouvernamentalität und Kontrolle, wo Gouvernamentalität doch auch dann noch an den Staat gebunden bleibt, wo man schon die Selbstführungsprozesse bzw. die Verinnerlichung der Führung erkannt hat? Oder: Ist die Kontrolle – im Moment – eine Angelegenheit eines Teils der Welt, einer bestimmten Schicht, wo man doch nicht übersehen kann, dass es ganz klassische Disziplinarstaaten gibt? Lagern sich die Machtformen übereinander oder nebeneinander? Vielleicht sind die Zeiten einfach vorbei, in denen man sagen kann: »Die Zeiten sind vorbei«. Die Zeiten der souveränen Macht, der Disziplinarmacht usw. Chronoklasmus: Es lebe Kairos.

Im Sinne der Selbstverständigung will ich diesen Spuren hier nicht weiter nachgehen, auch weil ich mir nicht sicher bin, ob und inwiefern in diesen Fragen tatsächlich ein Problem insistiert, das man in unserer Gegenwart stellen kann und muss, oder ob sie nur so flach glänzen wie Katzengold. Zurück zu Burroughs' Boot. Wenn es richtig ist, dass die zentrale Kontrolltechnik in der Gleichzeitigkeit von Überzeugung und Täuschung besteht, wird man fragen müssen, wie dies geschieht, wie überzeugt und getäuscht wird. Üblicherweise überzeugt und täuscht man mit Worten. Der Revolver ist sicher hilfreich, obgleich es Streitbar ist, ob er tatsächlich notwendig ist. In jedem Fall aber muss noch etwas zur Möglichkeit des Zwangs, zur Todesdrohung, dazukommen: Den Ruderern muss eingepflanzt werden, sie handeln in eigenem Interesse, und ihnen muss die Skepsis oder das Misstrauen über die tatsächlichen Intentionen der selbsternannten Anführer ausgetrieben werden. Man muss die Ruderer noch umdrehen, man muss sie desolidarisieren, man muss sie auf ihre individuelle Existenz zurückwerfen, um sie zu Komplizen zu machen. Nur so könnt ihr überleben. Wir übernehmen die Navigation, die Rationierung der Lebensmittel, da sonst Chaos herrschen würde. Irgendjemand muss ja. Auch der Revolver: Was, wenn deine Kollegin sich überlegt, mehr als ihr zusteht zu nehmen, und nicht mehr genug für alle da ist? Was, wenn ein anderer Schiffbrüchiger dahergeschwommen kommt? Was dann? Eben: Alle können wir nicht aufnehmen, in unserem kleinen Boot. Eben: Wir können nicht die ganze schiffbrüchige Welt versorgen. Eben: Irgendjemand muss ja durchgreifen. Und eben: Uns geht es ja gut, wir haben Arbeit und

Essen und an Weihnachten gibt es einen Extra-Zwieback. Kontrolle funktioniert über Worte: ob wir zusammen in einem Boot sitzen, Radio hören, Fernsehen oder Statusmeldungen hochdaumen.

Burroughs flüchtet von der lärmenden Kontrolle der Worte in die Stille der Bilder, die, wie er sagt, mit dem indefiniten statt dem definiten Artikel operieren, mit ›Und‹ statt ›Entweder/Oder‹, und das identifizierende ›Ist‹ gleich ganz streichen. Aber Burroughs übersieht die Tendenz des optischen Regimes, sich in repräsentative Klischees zu verhärten. Deleuze entdeckt dieses Problem bei Francis Bacon, der es selbst allerdings nicht ganz so problematisch sieht.<sup>10</sup> Allerdings stimme ich Deleuze darin zu, die Klischees nicht zu unterschätzen.

Nimm eine Malerin, davon gibt es in Wien ja genug. Der Theatralik wegen ist es eine arme Malerin. Damit sparen wir uns auch den Gang ins Atelier. Die Malerin steht auf, beachtet die Leinwand, die am Fuß des Betts auf dem Boden liegt, nicht weiter, geht in die Küche und setzt die espressokanne auf den Herd. Ö1 spielt einen finnischen Komponisten, der klingt als hätte Nietzsche bis in die 1960er hinein weiter komponiert. Die Malerin wechselt auf Radio Burgenland und verlängert den Espresso mit heißem Wasser. In den Geruch des Kaffees mischen sich alterte Spuren des Terpentinersatzes, in dem die Pinsel einweichen. Der Geruch erinnert an die halbreifen Mangos, die sie trotz ihrer Geschmacklosigkeit regelmäßig einkauft. Mit dem Kaffee in der Rechten, einem Apfel in der Linken geht sie zurück in das einzige Zimmer ihrer Wohnung, stellt die Leinwand auf den Freischwinger, den sie, nachdem er eine Woche im Stiegenhaus rumstand, als Staffeleiersatz mitgenommen hat, und betrachtet die Leere. Für die Ausstellung in einer Woche müsste sie diese Leere dringend füllen, so legte es ihr zumindest der Galerist nahe. Und wenn es tatsächlich nur um das Füllen von Leeren ginge, wäre das auch kein allzu großes Problem, Ideen sind genug da. Das Problem ist, dass sie mit der Zeit gemerkt hat, dass die Leinwand vor dem Malen gerade nicht leer ist, da die Ideen, die sie im Überfluss hat, schon längst da draußen sind, auf der Leinwand. Und, dass diesen Ideen nicht zu trauen ist. Die Idee ist, wenn nicht die Gegnerin, so zumindest nur der Anfang, dem das Bild erst abzutrotzen ist. Selbst wenn sie nicht ein konkretes Objekt im Sinn hat, das sie malen will, sondern einfach eine Stimmung oder eine Atmosphäre, verliert sich das Besondere oder Wichtige dieser Stimmung in dem Maße, wie sich

<sup>10</sup> Bacon spricht in diesem Zusammenhang vergleichsweise neutral über »already-made image[s] or half-made image[s]«. Vgl. Sylvester, David: The Brutality of Fact. Interviews with Francis Bacon. New York: Thames and Hudson 1975, S. 90, auf die sich Deleuze (Deleuze, Gilles: Francis Bacon. Logik der Sensation. Übers. von Joseph Vogl. Bd. 1. München: Wilhelm Fink 1995 (1981)) bezieht.



eine Bild-Idee konkretisiert. Wie wenn man Wasser greifen will. Gleichzeitig führt kein Weg an dieser Konkretisierung in eine Bild-Idee vorbei, da die gleichmütige Indifferenz der Leinwand in jedem Fall gebrochen werden muss. Die Gleichwahrscheinlichkeit auf der Leinwand wird gebrochen zugunsten der wahrscheinlichen Bild-Idee: Hier, ein Rabe, der auf einem Winterfeld niedergeht. Wir haben doch alle mehr oder weniger das gleiche Bild vor Augen, wozu es dann noch malen? Und wichtiger noch: Warum haben wir alle das gleiche Bild vor Augen, woher kommt es? Die Malerin beißt in den Apfel in ihrer Linken, lässt den Arm wie einen blätterlosen Ast in der Luft stehen und spuckt den Bissen auf die Leinwand. Dem Raben reißt es die Flügel weg, das Winterfeld wird ein flaches, wässriges Tableau. Das ist ein erster Schritt.

Mit der Frage, »woher kommen diese wahrscheinlichen Bilder, die Klischees?«, öffnet sich das persönliche Problem der Malerin zu einem allgemeinen Problem. Es geht weniger um fehlende Originalität, Faulheit, produktives Unvermögen als um die Tatsache, dass es Praktiken, Denkweisen, Bilder des Denkens – wenn wir es spezifisch deleuzeianisch ausdrücken wollten – oder Gewohnheiten gibt, die wahrscheinlicher als andere sind. Das ist weder verwunderlich noch als solches gefährlich. Gefährlich wird es dann, wenn sich diese Gewohnheiten, deren Produktivität ebenfalls augenscheinlich ist, mit der Gesamtheit der strategischen Positionen einer Gesellschaft decken, und zwar so, dass sie mehr oder weniger un wahrnehmbar werden, so, dass sie alternativlos, ja sogar wünschenswert erscheinen. Ich vereinfache, das ist mir klar. Aber mir erscheint dieser Punkt wichtig, wenn wir die Frage »Was tun?« stellen – Bilder sind nicht still, sie überreden genauso wie Worte.

Viel ist damit nicht gesagt, außer, dass Burroughs' Flucht in die Stille der Bilder vermutlich zum Scheitern verurteilt ist, sofern man keine Mittel findet, den Klischees zu begegnen. Um auf das anfangs gestellte, sehr allgemeine Problem »Wie schreiben?« zurückzukommen: Muss man nicht sagen, dass sich im akademischen Text so etwas wie die Verdoppelung der Kontrolle abzeichnet? Worte kontrollieren, indem sie überreden, befehlen. Was, wenn die Kreation der Worte so hochgradig kontrolliert ist wie im akademischen Text? Wie dem Klischee des akademischen Textes begegnen und gleichzeitig gehört werden? Denn genauso wie die Malerin das Bild mit dem Spucken auf die Leinwand beenden könnte, könnte man den akademischen Text verweigern. Eine solche Verweigerung wäre sicher rührend, aber wirkungslos. Man muss das Spiel gleichzeitig spielen und nicht spielen. Nicht so, nicht unter diesen Bedingungen, nicht mit diesen absehbaren Enden. Joker-Werden.

Oder Verräter, gegen die Ironie des Komplizen: »Der Humor ist verräterisch, ist Verrat«, schreibt Deleuze, »[d]er jüdische Humor gegen die griechische Ironie; der Hiob-Humor gegen die Ödipus-Ironie; der Insel-Humor gegen die kontinentale Ironie; der stoizistische Humor gegen die platonische Ironie; der Zen-Humor gegen die buddhistische Ironie; der masochistische Humor gegen die sadistische Ironie; der Humor von Proust gegen die Ironie Gides, etc.«<sup>11</sup>

Ironie ist so plump und einfach wie eine Keule. Über Ironie lacht man nicht, zumindest nicht so wie man über einen guten Humor lacht. Ich kann nicht sagen, dass ich beim Lesen Foucaults oder Deleuzes jemals besonders herzlich gelacht hätte. Auch bei Nietzsche nicht, und wenn es nach Deleuze geht, hieße das, ich hätte ihn falsch gelesen. Was sich aber bei allen Dreien vollzogen hat, bei Foucault und Nietzsche vielleicht noch mehr als bei Deleuze, ist etwas ähnliches wie das, was sich vollzieht, wenn man lacht. Freude und Bodenlosigkeit zum einen, ja. Aber auch das, was »expérience« oder teilweise auch »experience« recht gut ausdrückt: etwas zwischen Erfahrung und Experiment.

Trotz großer Erschöpfung ließ sich Foucault kurz vor seinem Tod überreden, ein Gespräch mit André Scala und Gilles Barbedette zu führen. Scala war ein Freund Deleuzes, dieses Gespräch eine Geste der Freundschaft in Richtung Deleuze. Foucault spricht hier davon, wie er sich von einer Art zu arbeiten gelöst hat, die seine Werke bis *Überwachen und Strafen* bestimmt haben und die »im Wesentlichen auf einem bestimmten Gebrauch des Vokabulars und des Spiels der philosophischen Erfahrung gegründet war.«<sup>12</sup> Im Allgemeinen ist Foucaults Bruch um 1976, also nach *Überwachen und Strafen*, quasi zum *common sense* geworden und im Allgemeinen lässt man hier die Subjektphase Foucaults einsetzen. Das ist manchmal hilfreich, manchmal nicht. Jedenfalls ist Foucaults Neuorientierung bestimmt durch einen Gebrauch der Philosophie als »Erfahrungsfeld«<sup>13</sup>, wie er sagt, ein nicht-philosophischer Gebrauch, der die philosophische Erfahrung gleichzeitig radikaler denkt. Und natürlich ist das Subjekt hier nicht die Bedingung der Möglichkeit dieser Erfahrung – es verhält sich genau umgekehrt: Erfahrung ist vielmehr die Rationalisierung eines vorgängigen und vorläufigen Prozesses, der auf ein Subjekt hinausläuft.<sup>14</sup> Vielleicht müsste man präziser sein und sagen: auf eine potenziell unendliche Serie von Subjektivitäten. Um den erklärenden Modus hier zu beenden, sei noch angemerkt, dass dies im Grunde eine

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles/Parnet, Claire: *Dialoge*. Übers. von Bernd Schwibs. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980 (1977), S. 75.

<sup>12</sup> Foucault, Michel: *Die Rückkehr der Moral*. In: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Übers. von Hans-Dieter Gondek. Bd. 4. 1980–1988. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005 (1984), S. 859–873, hier: S. 860.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 871.

Korrektur bzw. Präzisierung der berühmten Formel vom ›Tod des Menschen‹ ist: Verwechselt wurde einfach die Feststellung, dass sich der Mensch in der Erfahrung, in die er seine Subjektivität hineinlegt und die sie gleichzeitig transformiert, nie als Mensch selbst begegnet; dass die auf die Bestimmung des Menschen abzielenden Wissenschaften vom Menschen paradoxerweise niemals ein endgültiges Objekt ›Mensch‹ bestimmt haben, mit eben diesem Prozessgedanken: Der Mensch tritt ständig in einen Prozess ein, der ihn als

Objekt konstituiert und gleichzeitig als Subjekt umgestaltet.<sup>15</sup>

Das Problem mit Foucaults Interviews ist, dass er, und wie sollte er auch anders, seine vergangenen Arbeiten immer in eine Geschichte einwebt, die auf den Zeitpunkt des Interviews als Kulminationspunkt zuläuft. Ich würde sagen, dass Foucault von Anfang an einen solchen Gebrauch der Philosophie als Erfahrungsfeld gemacht hat, dass er von *Wahnsinn und Gesellschaft* an Erfahrungsbücher geschrieben hat. Mit »Erfahrungsbücher« meint er solche, die aus einer persönlichen, unmittelbaren Erfahrung heraus geschrieben wurden und diese gleichzeitig vollziehen. Diese Erfahrung muss Eigenheiten haben, die so beschaffen sind, dass auch andere diese Erfahrung machen können. Und vor allem muss diese persönliche und geteilte Erfahrung auf irgendeine Art mit einer kollektiven Erfahrung verknüpft sein.<sup>16</sup> Wie schreibt man so, dass der Vollzug des Schreibens eine Erfahrung konstituiert, die von anderen im Vollzug des Lesens geteilt werden kann und die sich in eine kollektive Erfahrung einschreibt?

Eine weitere Facette: In einem anderen Interview, in dessen Titel »Der Intellektuelle und die Mächte« das gemeinsame Interview mit Deleuze von 1972 – »Die Intellektuellen und die Macht«<sup>17</sup> – wiederholt, verknüpft Foucault diese Idee des Erfahrungsbuchs mit der Rolle des Intellektuellen und dem alten, doch nach wie vor aktuellen, Problem der Beziehung von Theorie und

Praxis.<sup>18</sup> Foucault empfindet es als Anmaßung der Intellektuellen, in politischen Dingen Lektionen erteilen zu wollen, das heißt, mit dem theoretischen Blick die vermeintlich blinde Praxis zu instruieren. Wir übernehmen die Navigation, wir haben den Kompass, der Moral heißt. Rudert! Allerdings können die Intellektuellen zur Wahrnehmung und Kritik, mit einem Wort: zur Problematisierung, beitragen. Um in dieser Taktik der Problematisierung nicht in die alte Falle der Instruktion zu tappen, wählte Foucault – und auch

<sup>15</sup> Vgl. hierzu auch: Foucault, Michel: Gespräch mit Ducio Trombadori. In: Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Übers. von Horst Brühmann. Bd. 4. 1980–1988. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005 (1980), S. 51–119.  
<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 57 f.  
<sup>17</sup> Deleuze, Gilles/Foucault, Michel: Die Intellektuellen und die Macht. In: Der Faden ist gerissen. Übers. von Ulrich Raulf und Walter Seitter. Berlin: Merve 1977 (1972), S. 86–100.  
<sup>18</sup> Vgl. Foucault, Michel: Der Intellektuelle und die Mächte. In: Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Übers. von Hans-Dieter Gondek. Bd. 4. 1980–1988. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005 (1984), S. 924–931.

hier erzählt er eine Kulminationsgeschichte – eine »unmittelbar[...] praktische Art und Weise«<sup>19</sup>, die Beziehung von Theorie und Praxis anzugehen: nämlich sie direkt in der eigenen Praxis wirksam werden zu lassen. Gemeint ist damit der Anspruch, stets aus einer persönlichen, unmittelbaren Erfahrung heraus zu schreiben, was letztlich dazu führt, so Foucault, dass seine »Bücher in einem gewissen Sinne Bruchstücke einer Autobiographie sind«<sup>20</sup>. Theorie und Praxis sind in diesem Modell getrennte, heterogene Problematisierungsmodi, die gerade aufgrund ihrer Heterogenität als Potenzialitäten füreinander funktionieren können. Entsprechend – und das ist die zweite Konsequenz – ist es wichtig, eine Überlagerung von theoretischer und praktischer Tätigkeit zu finden. Damit einher geht ein kompromissloser Gegenwartsbezug, der dazu führt, so Foucault, »dass ich umso freier war, hoch und weit in die Geschichte zurückzusteigen«<sup>21</sup>. Dritte Konsequenz: Um das flache, nicht-hierarchische Verhältnis von Theorie und Praxis abzusichern, legt Foucault Wert darauf, dass seine Bücher zwar gegenwärtige Fragen stellen, aber vom historischen Material her vor der Gegenwart enden. Das mag seltsam klingen, allerdings belegt die Aufregung, die beispielsweise *Wahnsinn und Gesellschaft* verursacht hat<sup>22</sup>, die Effektivität dieser Taktik. *Wahnsinn und Gesellschaft* wurde als antipsychiatrisches Manifest gelesen. Dabei gab es, erstens, im Jahr 1958, als dieses Buch in Polen geschrieben wurde, noch gar keine Antipsychiatrie-Bewegung, und, zweitens, endet das Buch im 19. Jahrhundert, trifft also keine Aussagen über die damals gegenwärtige Psychiatrie. Warum also der Eklat? Weil jene, die *Wahnsinn und Gesellschaft* gelesen haben, eine Erfahrung gemacht haben, die ihr Verhältnis zum Wahnsinn änderte. Und weil sich diese Erfahrung, wenn auch erst zu einem späteren Zeitpunkt, in eine kollektive Erfahrung, deren praktischer Vektor die Antipsychiatrie-Bewegung darstellt, einschreiben konnte.

Gut. Sagen wir: es gibt die Möglichkeit, in die Fabrikation von Erfahrung zu intervenieren. Aber was sagt mir, genau in diese Erfahrung zu intervenieren? Was sagt Foucault, in die Erfahrung des Wahnsinns, der Einsperrung, der Sexualität usw. einzugreifen? »Ich sehe lediglich das Unerträgliche«<sup>23</sup>, antwortet er in Bezug auf das Gefängnis salopp. Deleuze würde ›Scham‹ antworten:

*Und die Scham, ein Mensch zu sein, überkommt uns nicht nur in den von Primo Levi geschilderten Extrem-Situationen, sondern auch unter*

<sup>19</sup> Ebd., S. 925.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd., S. 926.

<sup>22</sup> Vgl. Foucault, Michel: Gespräch mit Ducio Trombadori, S. 56 f.

<sup>23</sup> Foucault, Michel: Ich sehe das Unerträgliche. In: Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Übers. von Michael Bischoff. Bd. 2. 1970–1975. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002 (1971), S. 247–250, hier: S. 250.

*minder bedeutsamen Umständen, angesichts der Niedertracht und Vulgarität der Existenz, die die Demokratien heimsucht, angesichts der Ausbreitung dieser Existenzweisen und dieses marktgerechten Denkens, angesichts der Werte, Ideale und Ansichten unserer Epoche. Die Schmach der uns gebotenen Lebensmöglichkeiten kommt von innen zum Vorschein. Wir fühlen uns nicht außerhalb unserer Epoche, im Gegenteil: wir schließen unaufhörlich schändliche Kompromisse mit ihr. Dieses Schamgefühl ist eines der mächtigsten Motive der Philosophie. Wir sind nicht für die Opfer verantwortlich, vielmehr vor den Opfern. Und es gibt kein anderes Mittel, der Schmach zu entkommen, als zum Tier zu werden (grunzen, wühlen, grinsen, sich auf dem Boden wälzen): Das Denken selbst ist manchmal einem verendenden Tier näher als einem lebenden Menschen, und sei er Demokrat.<sup>24</sup>*

<sup>24</sup> Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Was ist Philosophie? Übers. von Bernd Schwibs und Joseph Vogl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000 (1991), S. 125.

Sicher müsste noch einiges zur Kontrolle gesagt werden. Zu ihren Charakteristiken wie Modulation, individuelle Rivalität, kontinuierliche Evaluation, Verschuldung, zur Kontrollmutation des Kapitalismus, zum spezifischen Wissen, das sie produziert und auf das sie angewiesen ist, nämlich der Information als statistische Regulation der Aussagen, die das Sagbare im Vorhinein modelliert und die wie eine prophetische Maschine funktioniert (und was, nebenbei bemerkt, der Grund ist, warum Burroughs sich an einer magischen Taktik gegen die Kontrolle versucht: Magie agiert auf derselben Ebene wie Prophetie). Gerade die Information ist interessant, da sie nicht-dialektisch ist: Widersprüchliche Informationseinheiten können problemlos nebeneinander stehen, da alles prinzipiell möglich ist, nur zu unterschiedlichen Wahrscheinlichkeiten. Damit produziert Information gleichzeitig und unweigerlich *noise*, der wiederum wie eine Legitimation für Kontrolle funktioniert. Eine der wichtigsten Fragen erscheint mir im Moment folgende: Ist Kontrolle tatsächlich eine Form der Macht im Sinne Foucaults? Dagegen spricht ihre Eigenheit, so etwas wie die Transzendenz des Politischen zu sein und die Tatsache, dass es kein Außen mehr gibt, da die Gesamtheit des Lebens zu einer statistischen Variation wird. Hingegen: alle von Foucault analysierten Machtformen haben ein Außen. Hand in Hand damit geht die Frage, ob Kontrolle strategisch oder taktisch agiert. Vielleicht ist Kontrolle so etwas wie ein strategisch-taktischer Link, wobei der taktische Vektor an algorithmische Aktanden delegiert zu sein und seine strategische Orientierung aus der allgemeinen Direktive der Biopolitik zu ziehen scheint: der Extraktion der effizientesten Lebensweise aus dem Gesellschaftskörper –

aber all das ist Teil einer Analyse. Davor noch geht es darum, eine Haltung zu finden, das Unerträgliche an der Kontrolle, die Scham angesichts ihrer Niedertracht, die Schmach angesichts ihrer Depotenzen von Existenzweisen.

Im Moment stellt sich das Unerträgliche der Kontrolle für mich vor allem in der Zangenbewegung aus Stilllegung und Komplizenschaft dar, wie ich es nicht nur in den akademischen Produktionsverhältnissen, die mich umgeben, sehe – oder eher noch höre: an der stummen kollektiven Depression, die nur mehr zum Ressentiment hin aufreißt, an dem stummen überhitzten Geifern in jedem beliebigen Medium, das jede Polyphonie verunmöglicht, an den stummen schlurfenden Gängen zum Kreuz hin jeden Morgen um acht, die die abgelaufenen Absätze doch kaum wert sind, am stummen Nicken bei einer Vertragsverlängerung um ein Jahr, am stummen Schulterzucken angesichts der Mittelmeeragonie. Dieses Stummen ist in Wahrheit ein Donnergerollen.

*Postskriptum zu uns stillgelegten Komplizen:* Apropos »Was tun?« Im Grunde gibt es drei Möglichkeiten: Partizipation, Verweigerung, Verrat. Partizipation heißt, das Spiel der Kontrolle zu spielen mit all den Konsequenzen, die ich versucht habe zu verstehen. Verweigerung heißt, das Spiel der Kontrolle nicht zu spielen. Das ist eine reale Möglichkeit der Opposition und gleichzeitig die endgültige Kapitulation. Verrat heißt, das Spiel der Kontrolle zu spielen und gleichzeitig zu versuchen, die Spielregeln zu ändern. Das wäre eine taktische Intervention gegen die Strategien der Macht, situativer Humor gegen die globale Ironie. Aber das hat seinen Preis:

*Enemy [sic] have two notable weaknesses:*

1. *No sense of humor. They simply don't get it.*

2. *They totally lack understanding of magic, and being totally oriented toward control, what they don't understand is a menace, to be destroyed by any means [...].<sup>25</sup>*

<sup>25</sup> Burroughs, William S.: Last Words. The Final Journals of William S. Burroughs. Hrsg. von James Grauerholz. New York: Grove Press 2000, S. 15.

Denn die Gefahr, die Burroughs hier meint – die Gefahr, zerstört zu werden –, gilt für alle, die sich in einer Situation der Kontrolle befinden, für Kontrollierte wie Kontrollierende. Man muss vorsichtig sein, ruhig spielen. Vielleicht so wie Burkewitz, ein Klassenkamerad Wadim Maslennikows, dem Protagonisten von Agejew's *Roman mit Kokain*, der so etwas wie ein Erfahrungsbuch der zum Bersten gespannten vorrevolutionären russischen Gesellschaft ist. Agejew schreibt:

*Wir begriffen [...], dass diese, wie es scheinen wollte, hoffnungslose und über die Jahrhunderte eingeschliffene Ungerechtigkeit gesellschaftlicher*

*Verhältnisse, von der Burkewitz in Andeutungen gesprochen hatte, ihn selbst nicht im Geringsten verzagen ließ oder wütend machte, vielmehr war sie jener wie eigens für ihn geschaffene Brennstoff, der ihn von innen nährte und zu keiner Explosion führte, sondern gleichmäßig, zwar ruhig, aber heiß in ihm brannte. Wir sahen auf seine Füße mit den abgetragenen, ungeputzten Stiefeln, auf die durchgewetzten Hosen mit den unförmig ausgebeulten Knien, auf seine wie Kugeln ausgegossenen Wangenknochen, auf seine winzigen grauen Augen und seine knochige Stirn unter dem schokoladenbraunen Schopf, und wir fühlten, überdeutlich und scharf, wie in ihm diese schreckliche russische Kraft gärte und dampfte, die weder Schranken noch Grenzen kennt, eine einsame Kraft, düster und stählern.*<sup>26</sup>

Burkewitz endet als Apparatschik, dessen Feuer ausgebrannt und dessen Sinn für das Unerträgliche, für die Scham und die Schmach verstummt ist. Natürlich ist das ironisch.

<sup>26</sup> Agejew, M.: Roman mit Kokain. Übers. von Norma Cassau und Valerie Engler. Zürich: Manesse 2012 (1936), S. 43.

## »die Ränder einer Zone, die wir im Stillen alle bewohnen«<sup>1</sup>

Marius Kött

Für einen Wimpernschlag schien die liberale Demokratie gewonnen zu haben. Ihr weltpolitischer Erfolg in der sog. Systemkonkurrenz schien ihr geschichtsphilosophisches Narrativ zu signieren: Sich selbst im Großen und Ganzen als letzte Gestalt der Vernunft setzend, sollte ihre faktische Durchsetzung auch ihren Begriff von Autonomie als glücklicher Einheit von Rechtsstaat und Demokratie, als Vermittlung der Freiheit des Subjekts mit der allgemeinen Geltung des Rechts bestätigen. Dieser selbstgewisse Optimismus eines stetigen Fortschritts ist inzwischen einer Verunsicherung gewichen.

Dennoch muss konstatiert werden, dass die bürgerlich-liberale Demokratie tatsächlich auf dem schmalen Grat tänzelt zwischen dem Abhang der sich absolut setzenden Besonderung einerseits, die versucht, das, was sie für ihre Freiheit hält, auf Kosten der ›Anderen‹ durchzusetzen und dem Abhang der Allgemeinverbindlichkeit andererseits, der unter dem Namen des Rechts die atomisierten Subjekte hinabrollen lässt in die staubigen Amtsstuben aus Kafkas Erzählungen und Webers Auferstehung des alten Ägyptens (in denen wiederum die autoritären Charaktere Adornos geboren werden, die sich im Namen des geltenden Rechts ohne Hemmungen über die allgemeinen Rechte und die Rechte der Allgemeinheit hinwegsetzen). Die Diktatur scheint beiderseits der bedrohliche Abgrund selbst zu sein: einerseits die Willkürherrschaft, die das Recht nicht achtet, wie auch andererseits die Technokrat\*innen, die sich zwar als bloße Exekutor\*innen des Rechts (ggf. repräsentativ-demokratisch) legitimieren (lassen), aber mit denen und deren Handlungen sich die Beherrschten nicht (mehr) identifizieren (können); die sich auch mit viel hermeneutischem Wohlwollen nicht mehr als Ausdruck

<sup>1</sup> Ja, Panik: dmd kiu lidt.  
In: Dies.: dmd kiu lidt.  
Berlin: Staatsakt 2011.



des *volonté générale* verstehen lassen, eben weil sie von *jedem* besonderen Inhalt absehen und die Allgemeinheit als solche zu verkörpern vorgeben. Wo und was ist nun die Diktatur und wie verhält sich ihr Begriff zu dem des Rechts? Ist sie die verselbstständigte Besonderheit oder die verselbstständigte Allgemeinheit, oder doch eine unterirdische Verbindung zwischen beiden, die gleich Tolkiens Minen von Moria auf dunkle Weise eben jene Flanken verbinden, deren Verbindung unter freiem Himmel im liberalen Narrativ beansprucht, der geschichtliche Fortschritt zu sein?

Ausgehend von Foucaults Nietzschelektüre möchte ich, unter Bezug auf einige Beobachtungen Agambens, dessen grundlegender Intuition nachgehen, dass die fatale Verbindung der Elemente nicht durch – um in der Metapher zu bleiben – ein stabileres Fundament, eine breitere Planierung oder ein paar Leitplanken zu retten ist, sondern die Getrenntheit jener dann nachträglich zu verbindenden Momente selbst überdacht werden muss. Dafür werde ich u. a. anhand der letztjährigen Novelle des bayrischen Polizeiaufgabengesetzes einer Verschiebung dessen nachgehen, was den Namen Rechtsstaat trägt.

Der Nietzsche, hinter dem Foucault sich in »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« zu verstecken sucht, ist deshalb hier ein attraktiver Gesprächspartner, weil sein Gegenüber gewissermaßen symmetrisch zu unserem ist: Gleich zum Einstieg gibt der Genealoge sich die Aufgabe, die Ereignisse »dort auf[zu]suchen, wo man sie am wenigsten erwartet, und in

- <sup>2</sup> Foucault, Michel (2002): Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II. 1970-1975. Frankfurt: Suhrkamp 2002, S. 166–191, hier S. 166.  
<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 169.

solchen Bereichen, die keinerlei Geschichte zu besitzen scheinen«.<sup>2</sup> Die Geschichtslosigkeit, die hier aufgebrochen werden soll, findet sich allerdings im harmonischen Narrativ der liberalen Demokratie der Gegenwart wieder, die sich die Zukunft als unendliche Verlängerung der Gegenwart vorstellt – paradigmatisch in der genau deshalb so gerne zitierten Überschrift vom »Ende der Geschichte« Fukuyamas. Im gegenwärtigen Moment der Verunsicherung jenes Narrativs dagegen offenbart sich die Gegenwart als jener kleine dreckige Affe, der Zarathustra hinterherspringt und an seinem Rockschoß zieht,<sup>3</sup> dessen Selbsterkenntnis als Affe *hier* jedoch das Dasein Zarathustras in Frage stellt. Wenn wir schon jetzt nicht am Gipfel wären und das auch wüssten, wie könnten wir hier stehen bleiben und behaupten, wir wären ganz oben angekommen?

Auf die Untersuchung des Problems der Diktatur übertragen möchte ich im Anschluss an Foucaults nietzscheanische Genealogie also das Gewicht nicht auf jenen Begriff von Demokratie legen, der »ein Irrtum [ist], der nicht mehr widerlegt werden kann, weil die Geschichte ihn so hartgesotten hat, dass er sich nicht mehr verändern lässt«,<sup>4</sup> sondern die gegenwärtige Verunsicherung über die Zukunft der Geschichte als Anlass für einige Beobachtungen zum Verhältnis von Demokratie und Diktatur nehmen. Kurz: Statt in die Gegenwart über den Umweg der Nicht-Ehrwürdigkeit ihrer Herkunft einzugreifen,<sup>5</sup> möchte ich die Aufmerksamkeit auf die Gegenwart als Herkunft unserer Zukunft richten.

Dieser politisch-methodologische Einsatz soll darüber hinaus noch ergänzt werden durch eine materiale Annahme über die Struktur des Politischen, welche den Raum für einen Ansatzpunkt in der Gegenwart öffnet: »Das Herrschaftsverhältnis [...] fixiert [...] sich in jedem Augenblick der Geschichte in einem Ritual; es schafft Verpflichtungen und Rechte; es bildet minutiöse Verfahrensweisen aus.«<sup>6</sup> Von hier aus betrachtet erscheint das Recht nicht mehr als das andere der Willkür sondern als seine Erscheinungsweise. Das Recht lässt sich begreifen als

*[e]ine Welt von Regeln, die keineswegs die Gewalt mildern, sondern sie im Gegenteil zufriedenstellen soll. Es wäre falsch, wenn man [wie das liberale Narrativ, hier ist etwa an Hobbes' Leviathan zu denken; MK] der überkommenen Vorstellung anhinge, wonach der allgemeine Krieg sich am Ende in seinen Widersprüchen erschöpft [vgl. Hobbes' Charakterisierung des Lebens in dem, was er den Naturzustand nennt, als »solitary, poor, nasty, brutish, and short«; MK], auf die Gewalt verzichtet und darin einwilligt, sich selbst durch die Gesetze des Landfriedens zu unterdrücken. Die Regel ist vielmehr die kalkulierte Lust am Gemetzel und die Hoffnung auf Blut.<sup>7</sup>*

Entscheidend ist damit nicht mehr die Suche nach dem archimedischen Punkt auf dem Grat zwischen Besonderem und Allgemeinen, der ihre Einheit als Autonomie zu denken ermöglicht, sondern »die Frage, wer sich der Regeln bemächtigt; wer an die Stelle derer tritt, die sie für sich nutzen«.<sup>8</sup> Der Begriff des »Ereignisses« nun bezeichnet exakt diesen Moment der »Umkehrung eines Kräfteverhältnisses; der Verlust der Macht; die Übernahme eines Wortschatzes«.<sup>9</sup> Ein solches Ereignis lässt sich gegenwärtig im Rechtsstaat beobachten.

<sup>4</sup> Ebd., S. 170.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 172.

<sup>6</sup> Ebd., S. 176.

<sup>7</sup> Ebd., S. 177.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 180; Herv. MK.

Die Figur des Rechtsstaats erscheint gemeinsam mit der bürgerlichen Herrschaft unter dem von Hobbes et al. so bunt geschmückten Deckmantel der Zivilisierung: Gegen die Willkür des Staates stellt er die Anforderungen der Legalität staatlichen Handelns, der Allgemeinheit der Gesetze, die die Gleichbehandlung aller sichern soll, der Gewaltenteilung, d.h. wechselseitigen Gewaltenbe- und -verschränkung, der beschränkten Kompetenz sowie subjektiver Rechte. Den Anspruch, die Gewalt zu mildern, erhob die Forderung nach dem Rechtsstaat als Abwehrrecht gegenüber den einzig durch unklare Traditionen beschränkten feudalen Gewalten, denen zudem – wie Weber in seiner Gegenüberstellung von traditionaler und bürokratischer Herrschaft herausarbeitet – jene Vorausssehbarkeit, d.h. letztlich: Kalkulierbarkeit, staatlichen Handelns fehlt, die eine entscheidende Bedingung für kapitalistische Wirtschaft darstellt. Als Anspruch an und gegen die absolutistische Herrschaft ist der Rechtsstaat damit ein entscheidendes Werkzeug einerseits zur Brechung dieser und andererseits zur Dethematisierung der wortwörtlich kalkulierten Lust am Gemetzel in der nun privatisierten Wirtschaft.

Gegenwärtig jedoch lässt sich eine Verschiebung in der Verwendung des Wortes Rechtsstaat beobachten: An Stelle des Einsatzes gegen den Staat wird die Rechtsstaatlichkeit gegen vermeintlich ›rechtsfreie Räume‹ in Stellung gebracht. Beispielhaft soll die Konsequenz daraus am bayrischen ›Gesetz zur effektiveren Überwachung gefährlicher Personen‹ illustriert wer-

den, durch welches weitreichende Änderungen am ›Bayrischen Polizeiaufgabengesetz‹ (BayPAG) vorgenommen wurden.

Der verantwortliche bayrische Innenminister Herrmann dankte im Nachgang zum Treffen der Repräsentant\*innen der sog. Gruppe der 20 im Hamburg 2017 der Polizei für ihren Einsatz und behauptete mit Blick auf die zum Teil gewalttätigen Gegenproteste, in einem demokratischen Rechtsstaat müsse eine solche Veranstaltung grundsätzlich an jedem Ort stattfinden können und die Antwort des *Rechtsstaats* auf Gewalttaten müsse eine harte Bestrafung sein.<sup>10</sup> Diese Äußerungen stehen in direktem Verhältnis zum ›Gesetz zur effektiveren Überwachung gefährlicher Personen‹, wie eine Pressemitteilung des Bayerischen Staatsministeriums des Inneren, für Bau und Verkehr vom 19. Juli 2017 zeigt, in der er die Notwendigkeit des Gesetzes mit eben jenem G20 Gipfel begründet.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Bayerisches Staatsministerium des Inneren und für Integration: G20 – Herrmann dankt Polizei (2017). <http://www.stmi.bayern.de/med/pressemitteilungen/pressearchiv/2017/262/index.php> (Abruf: 20.08.18).  
<sup>11</sup> Vgl. Bayerisches Staatsministerium des Inneren und für Integration: Herrmann: Mehr polizeiliche Befugnisse zur Abwehr von Sicherheitsgefahren (2017). Vgl.: <http://www.stmi.bayern.de/med/pressemitteilungen/pressearchiv/2017/276/index.php> (Abruf: 20.08.18).

Das Gesetz selbst fügt dem BayPAG, welches die Kompetenzen der bayrischen Polizei regelt, unter anderem den Begriff der ›drohenden Gefahr‹ hinzu, welcher der Polizei dann die Befugnis zum Handeln gibt, wenn »das individuelle Verhalten einer Person die konkrete Wahrscheinlichkeit begründet [...] wonach in absehbarer Zeit Angriffe von erheblicher Intensität oder Auswirkung zu erwarten sind«.<sup>12</sup> Der Republikanische Anwälten- und Anwälteverein kritisiert, dass »[d]amit [...] die Eingriffsbefugnis der Polizei zeitlich weit vorverlagert und die Anforderungen an den möglichen Kausalverlauf verringert [wurden]. Es braucht keine Verletzung eines Rechtsguts mehr bevorstehen, sondern nur noch die Wahrscheinlichkeit der Schutzgutverletzung.«<sup>13</sup> Ein wenig aus der unhandlichen Sprache der Rechtswissenschaft befreit, bedeutet dies, dass die Polizei bereits dann tätig werden darf, wenn sie eine unbestimmt hohe Wahrscheinlichkeit, das heißt: die Annahme der Möglichkeit von Angriffen auf Schutzgüter<sup>14</sup> begründet. Kurz, *im Namen des Rechtsstaats* wird mit jenem ›Gesetz zur effektiveren Überwachung gefährlicher Personen‹ kein Abwehrrecht der Gesellschaft gegenüber staatlichem Handeln geschaffen, oder die innerstaatliche wechselseitige Kontrolle der Gewalten verschärft, sondern die Kompetenz der Exekutive in unbestimmter Weise ausgeweitet.

Das Gesetz bringt eine weitere Kompetenzerweiterung mit sich, welche sich als Abwesenheit der Beschränkung manifestiert. Seit dem Sommer 2017 kennt das BayPAG nicht nur die Kompetenz, Personen, denen die Polizei jene drohende Gefahr zuschreibt, bis zu drei Monate in Haft zu nehmen – wohlgemerkt ohne die Person auch nur zu verdächtigen, eine strafbare Handlung begangen zu haben. Diese Inhaftierung endet nach drei Monaten auch nicht automatisch, sondern kann von einer\*m Richter\*in überprüft und für weitere drei Monate verlängert werden. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass das BayPAG keine Begrenzung der Häufigkeit der Haftüberprüfungen durch eine\*n Richter\*in mit der Möglichkeit der Verlängerung um bis zu drei Monate kennt. Kurz: Das BayPAG erlaubt die potentiell unendlich lange Inhaftierung von Personen, die nicht verdächtigt werden, eine Straftat begangen zu haben, sondern aufgrund der *Möglichkeit* einer künftigen Gefahr – im Namen des Rechtsstaats.

Neben vielen weiteren Kompetenzerweiterung soll abschließend auf eine letzte hingewiesen werden. Das BayPAG kennt auch Orte, von denen

<sup>12</sup> Vgl. BayPAG Art. 11 Abs. 3.

<sup>13</sup> Ziyal, Yunus: ›Gefährliche Orte‹, ›Unendlichkeitshaft‹ und ›drohende Gefahr‹. Infobrief 114 (2017). <http://www.rav.de/publikationen/infobriefe/infobrief-114-2017/gefaehrliche-orte-unendlichkeitshaft-und-drohende-gefahr/> (Abruf: 20.08.2018).

<sup>14</sup> Die Schutzgüter sind ebenfalls in BayPAG Art. 11 Abs. 3 abschließend aufgelistet. Besonders hervorzuheben ist meines Erachtens »5. Sachen, deren Erhalt im besonderen öffentlichen Interesse liegt«.



als solchen ›dringende Gefahr‹ ausgeht, und die deshalb ›jederzeit‹ betreten werden dürfen; seit dem Sommer 2017 zählen hierzu auch Wohnungen, die

15 BayPAG Art. 23 Abs. 3 (3). Vgl. auch Art. 13, der die Kompetenz zur Identitätsfeststellung regelt und diese ebenfalls für Personen erteilt, die sich in Geflüchtetenunterkünften aufhalten.

16 Vgl. Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, S. 174 ff.

17 Vgl. Fauth, Lea: Frankreich: Der Ausnahmezustand als Regelfall.

In: Blätter für deutsche und internationale Politik 01/12 (2018), S. 9–12.

18 Ebd., S. 10.

19 Vgl. ebd., S. 11.

20 Ebd., S. 12.

»als Unterkunft oder dem sonstigen, auch vorübergehenden Aufenthalt von Asylbewerbern und unerlaubt Aufhältigen dien[en].«<sup>15</sup> Konkret wird hier also unter dem Vorwand der Überwachung gefährlicher Personen und im Namen der Rechtsstaatlichkeit einem Ort, der dem Aufenthalt von Menschen dient, die ein besonderes Schutzrecht in Anspruch nehmen, eine Gefährlichkeit zugeschrieben, welche als Rechtfertigung dient, ein fundamentales Menschenrecht auszusetzen: das Recht, nicht ›jederzeit‹ und ohne Anhaltspunkt auf Straftaten von der Polizei in der eigenen Wohnung belästigt zu werden.

Dieser kleine Exkurs sollte am Material die bereits realisierten Konsequenzen des Ereignisses der Umkehrung des Konzepts ›Rechtsstaat‹ illustrieren. Es lässt sich beobachten, wie aus einer rhetorischen Waffe gegen den Staat eine zur Ausweitung seiner Macht wird. Vor dem Kontext der einleitend aufgeworfenen weltgeschichtlichen Fragen scheint das kleine Bayern und sein Polizeiaufgabengesetz zwar relativ unbedeutend. Tatsächlich jedoch möchte ich mit ihm zwei Behauptungen verbinden.

Zum Ersten sind die hier angerissenen Gesetzesänderungen, wenn auch vielleicht nicht im strengen Sinne repräsentativ, so doch durch gemeinsame Entstehung<sup>16</sup> einer Tendenz verwandt, die sich in ganz Europa beobachten lässt. Zwei weitere Beispiele sollen diese These untermauern. Der als Retter der durch den Front National bedrohten Demokratie gehandelte französische Präsident Macron hat im November 2017 den 2015 verhängten Ausnahmezustand aufgehoben, jedoch nicht ohne die wesentlichen Sonderbefugnisse zuvor durch das ›Antiterrorgesetz‹ in ordentliches Recht zu überführen.<sup>17</sup> Im Gegenzug für die »zumeist nur kosmetische[n]«<sup>18</sup> Verbesserungen enthält dieses die Legalisierung des sog. Racial Profiling<sup>19</sup> und viel Neusprech: »Hausdurchsuchungen werden in dem Gesetz ›Besuche‹ genannt, bei denen die Sicherstellung von Dokumenten und Objekten möglich ist; Hausarreste tauchen darin als ›individuelle administrative Kontrollmaßnahmen‹ auf, und Überwachungszonen heißen fortan ›Schutzzonen‹.«<sup>20</sup> Die Parallelen zum ›Gesetz zur effektiveren Überwachung gefährlicher Personen‹ liegen auf der Hand: Die Ordnung wird geschützt, indem individuelle Grundrechte beschnitten werden. Dem Publikum schmackhaft gemacht wird es durch einen rassistischen

Frame: die besonders harten Einschnitte treffen nur die vermeintlich Anderen (in Bayern die Definition von Geflüchtetenunterkünften als gefährlich, in Frankreich die Legalisierung rassistischer Polizeipraxis). Im zweiten Beispiel tritt dieser Rassismus in den Vordergrund: Die dänische Sozialdemokratische Partei schlug im Februar 2018 vor, Personen, welche nach Dänemark einreisen und Asylanträge stellen, »automatisch in ein dafür einzurichtendes Lager ›außerhalb von Europa‹, vorzugsweise in einem nordafrikanischen Land« zu deportieren, wo ihre Anträge bearbeitet würden. »Im Fall der Anerkennung soll das UN-Flüchtlingswerk übernehmen, entweder durch ›lokale Integration‹ im Land des Aufnahmelandes oder ›durch Überführung in ein Flüchtlingslager der UNO‹. Unter keinen Umständen aber in Dänemark.«<sup>21</sup> Dass nach den Plänen der Sozialdemokratischen Partei den bereits in Dänemark lebenden Geflüchteten, welche Sozialleistungen empfangen, eine 37-Stunden-Arbeitspflicht auferlegt werden soll,<sup>22</sup> scheint schon kaum noch erwähnenswert.

Die zweite These liegt in der Behauptung, dass diese Beispiele erst als zynische Illustrationen wesentlich älterer Analysen Giorgio Agambens in ihrer ganzen Tragweite verständlich werden und so erlauben, die Frage nach der Diktatur neu zu stellen. Agamben schlägt in einem frühen Versuch der Untersuchung der Frage »Was ist ein Lager?« vor, die Frage in einer Weise umzukehren, die an die oben referierten Überlegungen Foucaults erinnert: Statt das Lager dadurch zu bestimmen, was dort passiert ist – in der Sprache des Nietzscheaners Foucault: als fixes Faktum, das nicht mehr widerlegt werden kann –, fragt Agamben, »warum haben derartige Ereignisse dort stattfinden können?«, <sup>23</sup> versucht also seine praktische Konstruktion aus heterogenen Elementen zu dechiffrieren:

*Die korrekte Frage hinsichtlich der in den Lagern begangenen Gräueltaten ist deshalb nicht jene scheinheilige, wie es möglich gewesen sei, an menschlichen Wesen solch grauenhafte Taten zu vollbringen; ehrlicher und vor allem sinnvoller wäre es eingehend zu untersuchen, mittels welcher juristischen Prozeduren und politischer Dispositive Menschen so vollständig ihrer Rechte und Prärogative beraubt werden können, dass das Verüben einer jeglichen Tat ihnen gegenüber nicht mehr als Straftat galt.<sup>24</sup>*

21 Borchert, Thomas: Genossen wollen Asyl abschaffen (23.02.2018). <http://www.fr.de/politik/daenemark-genossen-wollen-asyl-abschaffen-a-1454803> (Abruf: 20.08.2018).

22 Vgl. ebd.

23 Agamben, Giorgio: Was ist ein Lager? In: ders.: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik. Zürich/Berlin: diaphanes (2001 [1994]), S. 37–46, hier S. 37. Herv. i. O.

24 Ebd., S. 40.

25 Ebd., S. 38.

26 Ebd.

27 Bekanntlich heißt Raider schon länger Twix; die SPD setzte durch, dass Transitzonen inzwischen mit dem irreführenden Akronym ANKER-Zentren bezeichnet werden. »Transit« gibt es deshalb derweilen vor allem als -verfahren, bevorzugt in de jure extritorialen Zonen wie Flughäfen. Auch sonst ist im halben Jahr zwischen der ersten und der letzten Fassung (August 2018) dieses Textes viel passiert, unter anderem eine weitere Novelle des BayPAG. Unter dem Schlagwort NoPAG wiederum hat sich eine Gegenbewegung formiert, informiert (auch über die diesjährige Novelle) wird unter <https://www.nopagby.de>. Ein Jahr nach der hier besprochenen Novelle gibt es außerdem die ersten Zahlen zur Unendlichkeitshaft: Elf Personen waren in Bayern ohne Anklage mehr als zwei Wochen inhaftiert, nach Auskunft der Landesregierung ausschließlich Geflüchtete, in den meisten Fällen waren es Vorfälle in den Unterkünften, die die Wahrscheinlichkeit weiterer Straftaten begründen sollten, bei der am längsten inhaftierten Person wurden Suizidankündigungen »als politisch motivierte Kriminalität im Bereich »religiöse Ideologie« eingestuft« (vgl. Schnell, Lisa: Elf Personen in Bayern

Diese »korrekte Frage« soll nun zurückgewendet werden auf die zuvor analysierte Verkehrung des Rechtsstaats. Dabei tritt zu Tage, dass in der Konsequenz diese Umkehrung des Rechtsstaats vom Instrument zur Abwehr gegenüber dem Staat zur Rechtfertigung der Durchsetzung der staatlichen Rechtsordnung im Kampf gegen vermeintlich rechtsfreie Räume *das Recht selbst zum Instrument der Entrechtung werden lässt*. Zur Abwehr »drohender Gefahr«, die von Personen oder Orten auszugehen scheint, wird ein Recht geschaffen, dass potentiellen »Gefährder\*innen« Abwehrrechte entzieht (im Beispiel des BayPAG: das Recht nicht ohne Schuldspruch inhaftiert zu werden oder »jederzeit« und ohne richterliche Anordnung Hausdurchsuchungen zu erleiden). Das BayPAG belebt jene »Schutzhaft« neu, die die Rechtsgrundlage der Inhaftierung in den nazistischen Lagern war und auf das preußische Gesetz über den Belagerungszustand zurückgeht.<sup>25</sup> Wie »[d]er »Schutz« der Freiheit, um den es in der *Schutzhaft* geht, [...] ironischer Weise Schutz gegen die Aufhebung des Rechts, die den Notstand kennzeichnet[, ist]«,<sup>26</sup> *schützt der Rechtsstaat* mit dem BayPAG »Schutzgüter« vor der »drohenden Gefahr«, *indem er Rechte aussetzt*. Zwar ist die faktische und rechtliche Realität des gegenwärtigen Deutschlands weit entfernt von der der Lager des deutschen Faschismus, umso bemerkenswerter ist es, dass das BayPAG exakt für jene Orte der BRD, die den damaligen Lagern am nächsten kommen – die »Transitzonen«<sup>27</sup> genannten bayrischen Geflüchtetenlager –, durch die Konstruktion der »gefährlichen Orte« besonders tiefgreifende Sonderbefugnisse kennt.

Entscheidend für Agambens Analyse des Lagers aber ist eine Verschiebung, die der Frage nach dem Lager besondere Dringlichkeit verleiht. »Neu ist, dass dieses Rechtsinstitut [der preußischen Schutzhaft; MK] nun [...] in der Normalsituation in Kraft gesetzt wird. *Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand*<sup>28</sup> *zur Regel zu werden beginnt*.«<sup>29</sup> Während der Belagerungs- d.h. Ausnahmezustand sich dadurch auszeichnet, zeitlich begrenzt zu sein – siehe zuletzt den französischen Ausnahmezustand 2015-2017, der jedes Quartal verlängert

werden muss(te) –, schafft das Lager eine räumliche Ausnahme: »ein Teilstück eines Territoriums, das außerhalb der normalen Rechtsordnung steht, das deshalb jedoch nicht einfach ein äußerer Raum ist. Das darin Ausgeschlossene ist [...] eingeschlossen durch seine eigene Ausschließung.«<sup>30</sup> Mit dem Lager schafft sich das Recht einen Bereich, in dem es sich selbst *dauerhaft* aussetzt, ohne den Anspruch aufzugeben, überall und gleichermaßen zu gelten. Die räumliche Ausnahme emanzipiert die Ausnahme von ihrer zeitlichen Begrenztheit, macht sie permanent.

Wie aber sind vor diesem Hintergrund die Überführung der Ausnahmebefugnisse ins permanente französische Antiterrorgesetz zu verstehen, die sich nicht auf einen Ort beziehen (etwa Racial Profiling) oder die Bestimmung gefährlicher Personen im BayPAG, deren mögliche Sonderbehandlung sich ebenfalls nicht auf einen Ort zurückführen lassen (die potentiell unendlich lange Inhaftierung aufgrund der Möglichkeit einer drohenden Gefahr kann nicht mit ihrem Haftort erklärt werden, da der Haftgrund in der Beurteilung der Person liegt). Eine mögliche Deutung erschließt sich durch Deleuzes Aufsatz »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«.<sup>31</sup> Darin macht er eine »allgemeine[...] Krise aller Einschließungsmilieus« aus, die Foucaults Analyse der Disziplinargesellschaften radikal in Frage stellt. Insofern der im Lager verräumlichte Ausnahmezustand auf Grund dieser Räumlichkeit m. E. als radikale Form der Einschließung verstanden werden kann, liegt es nahe, diese Krise auch auf das Lager zu übertragen. Die Kontrollgesellschaft, die laut Deleuze die Disziplinargesellschaft abzulösen beginnt, ist gegenüber letzterer enträumlichend: wie »die Fabrik dem Unternehmen Platz gemacht« hat, das im wörtlichen Sinne dermaßen utopisch ist, dass es von einer »Seele« zusammengehalten wird, weil ihm die räumliche Kohärenz fehlt; so wird dem Menschen in der Kontrollgesellschaft nicht mehr wie in der Disziplinargesellschaft ein Ort zugewiesen, stattdessen geht es um Kontrollmechanismen, die »in jedem Moment die Position eines Elements in einem *offenen* Milieu ang[e]ben«.<sup>32</sup> Die Verortung der »drohenden Gefahr«, die die außerordentliche Gewalt auf den Plan ruft, wäre nach dieser Lesart ein überkommenes Relikt aus der Disziplinargesellschaft, während *der Kontrollgesellschaft als utopischer Ordnung überall jene Gefahr droht, auf die sie mit Entrechtung reagiert*.

ohne Anklage im Gefängnis [16.08.2018], <https://www.sueddeutsche.de/bayern/ohne-anklage-im-gefaengnis-1.4094271> [Abruf: 20.08.18]).  
 28 Zum Zusammenhang von »Belagerungszustand« und »Ausnahmezustand« vgl. Agamben, Giorgio: Ausnahmezustand. Homo sacer II.1. Frankfurt/Berlin: Suhrkamp (2004), S. 11 f. und 18 ff., für Deutschland S. 22 ff.  
 29 Ders.: Was ist ein Lager?, S. 38.  
 30 Ebd., S. 39.  
 31 Aus Gründen der Zugänglichkeit zitiere ich nach der online veröffentlichten Version: Deleuze, Gilles: Postskriptum über die Kontrollgesellschaft. <https://www.nadir.org/nadir/archiv/netzkritik/postskriptum.html> (Abruf: 20.08.2018), die leider keine Seitenangaben enthält.  
 32 Ebd. Herv. MK.

Unabhängig von der Tragfähigkeit dieser erklärenden Deutung der nicht verorteten Ausnahme ist es entscheidend festzuhalten, dass wir heute einer Ausnahme gegenüberstehen, welche sich nicht nur von ihrer temporalen Beschränkung gelöst hat (wie das Lager), sondern auch vom Raum als Medium ihrer Permanenz. Das Problem der Diktatur als Zusammenbruch jenes Zusammenhangs von allgemeinem Recht und persönlicher Freiheit stellt sich damit nicht mehr in einem die liberale Demokratie von außen bedrohenden (temporalen oder lokalen) Anderen, nicht einmal mehr in einem eingeschlossenen Außen (dem Lager), sondern permanent und ortlos zugleich und deshalb im Innersten. Wenn wir hier den Ausnahmezustand mit Agamben begreifen als »*Suspendierung* der gültigen Ordnung, damit ihr

33 Agamben, Giorgio: Ausnahmezustand, S. 41.

34 Vgl. ebd., S. 102.

35 Ebd., S. 41; Herv. i. O.

36 Ebd., S. 64 ff.

37 Ebd., S. 65,

»ent-setzt« i. O.

Bestehen gesichert wird«,<sup>33</sup> stehen wir vor der Herausforderung, das »Gesetz zur effektiveren Überwachung gefährlicher Personen« gleichzeitig darin ernst zu nehmen, dass es den Anspruch hat, den Bestand der liberalen Demokratie vor »drohender Gefahr« zu schützen *und* dass es diesen Schutz in die Tat umsetzt durch die permanente und ortlose Suspendierung jener Ordnung.

Agamben wiederum führt diese scheinbare Aporie (die Ordnung schützt sich, indem sie sich suspendiert) jedoch nicht auf einen Bruch innerhalb des Rechts zurück (was die Möglichkeit verbaut, ihn mit einem besseren Recht zu kitten)<sup>34</sup>, sondern auf ein Problem der *Anwendung* der Norm, einen Bruch zwischen der Norm und ihrem Gegenstand, »der im Extremfall nur per Ausnahmezustand gekittet werden kann, also durch die Schaffung einer Zone, in der die *Anwendung* des Rechts suspendiert wird, aber das Gesetz *als solches* in Kraft bleibt.«<sup>35</sup>

Vernachlässigen wir also für einen Augenblick das Problem von Ort und Zeit und widmen uns der Kontroverse zwischen Schmitt und Benjamin um die Frage, was in jenem Ausnahmezustand vor sich geht, in dem wir leben. Agamben widmet das vierte Kapitel seines kleinen Buchs zum *Ausnahmezustand*<sup>36</sup> jener Kontroverse, die vollständig zu rekapitulieren den Rahmen sprengen würde. Den Beginn stellt Benjamins Essay »Zur Kritik der Gewalt« von 1921 dar, der versucht, »sich der Möglichkeit einer Gewalt zu versichern [,] [...] die absolut außerhalb und jenseits des Rechts steht und die als solche die Dialektik zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt durchbrechen könnte«, d. h. die Existenz des Rechts bedroht: das »Recht entsetzt«. <sup>37</sup> Schmitts »souveräne Diktatur« der *Politischen Theologie* wiederum

stellt dieser die »souveräne Gewalt« entgegen, »die Recht weder setzt noch erhält, sondern es suspendiert.«<sup>38</sup> Schmitts Theorie der Souveränität also versucht Benjamins anomische Gewalt dadurch ins Recht zurückzuholen, dass er die Anomie im Zentrum des Rechts – in der Figur des Souveräns, der sich gleichzeitig »weder außerhalb noch innerhalb des Rechts befindet« – einschließt.<sup>39</sup> Die im vom Souverän erklärten Ausnahmezustand angewandte Gewalt ist insofern nicht rein anomisch, als sie zwar einerseits das Recht nicht anwendet, aber andererseits mit dem Ziel die (normalen) Bedingungen der Anwendung des Rechts (wieder-)herzustellen ausgeübt wird: Das Recht wird »suspendiert«, nicht entsetzt.<sup>40</sup>

Diese Theorie wiederum wirft ein Licht zurück auf obige Beispiele. Die in der Generalklausel der »drohenden Gefahr« versteckte Suspendierung der Rechte von »Gefährdern« produziert unzählige kleine Souveräne, denen es erlaubt ist, überall und jederzeit jene Zone zu eröffnen, in der das Recht gilt, aber suspendiert wird. Jede\*r Polizist\*in wird zu einer\*m kleinen Sonnenkönig\*in. Offensichtlich sind wir so sehr der Fiktion der Souveränität verfallen, dass wir das Recht zur Suspendierung des Rechts noch bei niedrigen Funktionär\*innen der Exekutive tolerieren. Umgekehrt muss die Suspendierung aber als bloßes Symptom verstanden werden, das aus dem Scheitern des Bezugs des Rechts aufs Leben resultiert. Genau hier setzt auch Benjamins entscheidender Zug gegen Schmitts Theorie der Souveränität ein.<sup>41</sup> Denn fehlt die Möglichkeit zwischen Ausnahme und Regel zu unterscheiden, weil die Suspendierung des Rechts seine zeitliche und räumliche Eingrenzung verloren hat, suspendiert die souveräne Gewalt das Recht nicht mehr,

[e]s gibt nur noch eine Zone der Anomie, in der Gewalt herrscht, ohne jeden rechtlichen Deckmantel. Der Versuch der Staatsmacht, sich die Anomie durch den Ausnahmezustand einzuverleiben, wird von Benjamin bloßgestellt als das, was er ist: eine fictio iuris par excellence.<sup>42</sup>

Weil das Recht von der Abwesenheit des Rechts (in der Gestalt der Souveränität) zusammengehalten wird, es konstitutiv um den leeren Raum des Ausnahmezustands kreist,<sup>43</sup> breitet sich das aus, was Agamben als den »weltweiten Bürgerkrieg« bestimmt, und es ist unmöglich »[v]om tatsächlichen Ausnahmezustand, in dem wir leben [,] [...] in den Rechtszustand zurückzukehren«. Das Recht kann in letzter Instanz seinen Bezug aufs Leben nur durch seine eigene Suspendierung sichern, »weil es zwischen Gewalt und Recht, zwischen Leben und Norm keinerlei substantielle Verbindung gibt.«<sup>44</sup> Das, was

38 Ebd., S. 66 f.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. ebd., S. 70.

41 Vgl. ebd., S. 69 ff.

42 Ebd., S. 71.

43 Vgl. ebd., S. 72.

44 Ebd., S. 102.

wir als Diktatur verstehen, ist jene *Aussetzung der Ordnung im Namen der Ordnung*. Sie ist aber nicht das Andere des Rechts, sie ist ihr Zentrum. Sie ist

<sup>45</sup> Ebd., S. 103 f.

<sup>46</sup> Vgl. Khurana, Thomas: *Desaster und Versprechen. Eine irritierende Nähe im Werk Giorgio Agambens*. In: Janine Böckelmann, Frank Meier (Hrsg.): *Die Gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*. Münster: Unrast 2008, S. 29–44.

<sup>47</sup> Ebd., S. 34; Herv. i. O.

<sup>48</sup> Agamben, Giorgio: *Ausnahmezustand*, S. 76 f.

die Gewalt, die die Bedingungen ihrer eigenen Anwendung gefährdet sieht und deshalb alle Schranken fallen lässt. Sie ist das Diesseits einer Herrschaft, die sich selbst zum Gipfel hat.

Wie Agamben mit Benjamins Begriff des ›Reinen‹ zu sagen versucht,<sup>45</sup> wir aber an dieser Stelle genauso mit Foucault und Nietzsche sagen können, findet sich die Lösung für dieses Problem deshalb nicht in der Rückkehr zu einem unschuldigen oder ehrwürdigen Ursprung, einem Recht etwa, das sich noch nicht mit der *fictionis iuris* einer anomischen Souveränität beschmutzt hätte. Khurana arbeitet heraus, wie die Katastrophe und die Erlösung im Denken Agambens sich berühren.<sup>46</sup> Dabei legt er offen, dass es Agamben auch nicht um die Konstruktion neuer Strukturen, Institutionen oder Systeme geht »sondern zunächst allein eine *andere*

*Art, sich zu den existierenden Strukturen, Institutionen und Systemen zu verhalten*.«<sup>47</sup> Noch einmal: Weil das Problem nicht im Recht selbst liegt, sondern im Bezug auf unser Leben – der Anwendung der Norm – lässt es sich nicht durch ein besseres Recht lösen. Ohne das im Detail entwickeln zu können, möchte ich deshalb schließen mit dem Hinweis auf die Möglichkeit, sich anders zu dem leeren Raum zwischen Norm und Leben – der die Katastrophe des permanenten Ausnahmezustands ist, in dem Regel und Ausnahme ununterscheidbar sind – zu verhalten. Statt wie Sisypheos immer wieder diesseits des Ideals des Rechts die Entrechtung durch das Recht zu beklagen und durch das Recht einzudämmen, nur um zu beobachten, wie die Anomie im Zentrum des Rechts uns immer wieder in die Diktatur zurückstößt, gälte es eine Praxis zu entwickeln, die sich ins *jenseits des Rechts* begibt und um die Entsetzung des Rechts bemüht, um einen anderen Gebrauch des Rechts zu ermöglichen:

*ein Recht, das nicht mehr Kraft noch Anwendung kennt [...] [...] Entscheidend ist hier, daß das – nicht mehr praktizierte, sondern studierte – Recht nicht Gerechtigkeit ist, sondern nur die Pforte, die zu ihr hinführt. Einen Weg zur Gerechtigkeit zu bahnen heißt nicht Auslöschung, sondern Deaktivierung und Untätigkeit des Rechts – also einen anderen Gebrauch vom Recht zu machen. [...] Eines Tages wird die Menschheit mit dem Recht spielen wie Kinder mit ausgedienten Gegenständen, nicht um sie wieder ihrem angestammten Gebrauch zuzuführen, sondern um sie endgültig von ihm zu befreien.*<sup>48</sup>

Mit den Augen von Klees *Angelus Novus* können wir längst sehen, dass es die Suspendierung des Rechts ist, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft. Allerdings ist es die nur minimale Verschiebung des entsetzenden Blicks, die erkennen lässt, dass sich hier auch der Raum öffnet, der das Leben aus dem gewaltsamen Zugriff der kalkulierten Hoffnung auf Blut lösen könnte. Der andere Gebrauch des Rechts, von dem Agamben spricht, setzte eine Beweglichkeit voraus, die an der Leere zwischen Norm und Leben hängt und die zu (ver)schließen die Funktion der Souveränität ist.

# Diktatur und Globalisierung

Lucio Mamone

## 1. Einleitung

Das kurze Jahrhundert hat mit großen Begeisterungen begonnen und geendet. Die unmittelbaren geschichtlichen Voraussetzungen des Ersten Weltkriegs sprachen in der Tat — zumindest in den Augen der Mehrheit der damaligen Europäer — für eine unbefristete Fortentwicklung des Einverständnisses zwischen den Weltmächten. Wie wir heute dagegen wissen, zerfiel die liberale Ordnung und aus ihren Aschen entstand ein Zeitalter, das sich durch Vorherrschaft von Paranoia kennzeichnete.

Nach dem Verlassen der ›Strategie der Spannung‹, mit der die NATO von 1960 bis 1975 den Kalten Krieg geführt hatte<sup>1</sup>, und der immer auffälligeren Krise des sowjetischen Blocks wuchs im Westen wieder und stärker die Erwartung, dass sich die ganze Welt nun auf der Bahn zu einer echten Goldenen Ära befinde.

<sup>1</sup> Giannuli, Aldo:  
La strategia della tensione.  
Milano: Ponte alle  
Grazie 2018.

Der Untergang der Sowjetunion schien der endgültige Beweis dafür zu sein: Der herrschenden Meinung unter den liberaldemokratischen Intellektuellen zufolge gab es kein Reich des Bösen mehr, das jederzeit mit einem atomaren Vernichtungskrieg drohen konnte, keine Grenze, die den optimalen Waren- und Kapitalumlauf verhindern konnte; zusammenfassend keinen Grund, weshalb die Menschen in jedem Teil des Erdballs einen zunehmenden Grad an Frieden, Freiheit und Wohl nicht genießen sollten. Die internationale Konjunktur sah so günstig aus, dass der größte Teil der westlichen Öffentlichkeit sich davon überzeugte, dass ihr eigenes Modell der höchste Punkt der Gesellschaftsevolution darstelle und die Geschichte — als Umwandlungsprozess der gesellschaftlichen Gestaltung zur Aufhebung ihrer inneren Widersprüche — ihr Ende erreicht habe.



Die Beendigung der geopolitischen Gegenüberstellung zwischen den Staaten zugunsten der Kooperation der Märkte sowie des politischen Kampfs zwischen den Ideologien zugunsten der spontanen Konvergenz zur liberalen Demokratie war dann die Hauptnarration, durch die die große Transformation unserer Zeit, d. h. die Globalisierung, im Westen begriffen und geistig gefördert worden ist. Bis zur Jahrtausendwende verklang jedoch auch diese Begeisterung.

Zuerst trat nämlich in Erscheinung, dass die Globalisierung keinem einheitlichen Prozess entspricht, der *sic et simpliciter* die liberaldemokratische Gesellschaft zur Weltgesellschaft erhebt, sondern dass außerhalb ihres abendländischen Ursprungs die Aufnahme bestimmter Aspekte der sogenannten Modernisierung üblicherweise mit Widerstand gegen andere Aspekte derselben zusammenläuft: China und Vietnam etwa konnten sich dem kapitalistischen Markt öffnen, ohne die kommunistische Struktur ihres Staates grundsätzlich in Frage zu stellen. Daneben zeugt die russische Gesetzgebung gegen die Homosexualität aus dem Jahre 2013 vom Fortbestehen einer Wahrnehmung der westlichen Kultur als imperialistisch und dekadent. Am bedeutsamsten dürfte wahrscheinlich der Fall des islamischen Fundamentalismus sein, der ebenfalls moderne Errungenschaften wie die digitale und materielle Weltverbindung dazu nutzt, um seinen ›Heiligen Krieg gegen die Kreuzritter‹ zu führen.

Die unvermuteten Nebenwirkungen des Globalisierungsprozesses, der zur Bildung einer auf die USA zentrierten neoliberalen Weltordnung angekurbelt wurde, beschränken sich jedoch nicht nur auf die mehr oder minder scharfe Verweigerung eines solchen geistespolitischen hegemonischen Entwurfs, sondern erweisen sich auch als ›kalte‹ Atrophisierung der westlichen Gesellschaft selbst. Ökonomische Stagnation, Anstieg der politischen Apathie und Enthaltung usw. treten ein: Nie zuvor schien unser Erdteil durch das Gefühl der Depression so stark beherrscht zu sein wie heute, und sogar die

entschlossensten Apologeten der neuen Bürde des Abendlandes sind gezwungen, ihre messianischen Prognosen zu revidieren.<sup>2</sup> In diesem gesellschaftlichen Klima kommt der Diktatur wieder Aufmerksamkeit zu. In der Tat weist die immer üblichere Verwendung von Ausdrücken wie ›Finanzdiktatur‹ oder ›Diktatur des Einheitsgedankens‹ auf die Furcht, die demokratischen Formen unserer Ordnungen könnten von innen entleert werden und die politische Freiheit werde, trotz jedes Scheins, beseitigt. Das Ziel

<sup>2</sup> Müller, Felix E.: »Das Ende der Geschichte ist veragt.« Interview mit Francis Fukuyama. In: NZZ am Sonntag, 18.03.2017. <https://nzzas.nzz.ch/notizen/francis-fukuyama-ende-geschichte-ist-veragt-ld.152130> (Abruf: 12.01.2018).

des vorliegenden Artikels besteht darin, die wissenschaftliche Prägnanz eines solchen Sprachgebrauchs zu bestimmen; genauer formuliert: Inwieweit und in welchem politisch-philosophischen Sinn darf man tatsächlich vertreten, dass die neoliberale Globalisierung eine eigentümliche diktatorische Gestalt annehmen kann?

## 2. Der Diktaturbegriff bei Carl Schmitt

Der Versuch, die ›technische‹ Bedeutung der Diktatur von ihrer landläufigen, unbestimmten Verwendung zu unterscheiden, liegt der berühmten Monografie *Die Diktatur* von Carl Schmitt zugrunde. Aufgrund der Genauigkeit von deren Behandlung zeichnen wir hier zunächst die Schmitt'schen Ergebnisse nach. In *Die Diktatur* hebt Schmitt hervor, dass Diktatur nicht mit jeglicher autoritären Erfahrung zu verwechseln sei.<sup>3</sup> Vielmehr sei sie eine provisorische Regierung, die im Ausnahmezustand handle.<sup>4</sup> Während der Diktatur bestehe zwar eine Ordnung, aber keine Rechtsordnung, da die Verfassung suspendiert sei. Daher beruhe jede diktatorische Regierung auf zwei Legitimationsprinzipien: Auf einer rechtlichen, die bestimme, wer den Ausnahmezustand erkläre und die Diktatur beauftrage, und einer politischen, die klarstelle, zu welchem besonderen Ziel die Diktatur erforderlich ist. Aus diesen beiden Rechtfertigungen bestehe demnach das Wesen der Kommission, die gerade das Merkmal dieser Regierungsform darstelle.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Schmitt, Carl: *Die Diktatur*. Berlin: Duncker & Humblot 1921, S. XIII–XIV.  
<sup>4</sup> Ebd., S. 39.  
<sup>5</sup> Ebd., S. 135.  
<sup>6</sup> Ebd., S. 11.

Vor diesem Hintergrund kann Schmitt zwei Diktaturtypen erkennen: Der erste wird von Schmitt als kommissarische Diktatur bezeichnet. Er rechtfertigt sich rechtlich durch seine offizielle Ermächtigung vonseiten des Souveräns und politisch durch die Beseitigung eines Gegners, der die Rechtsordnung bedroht. In diesem Fall übt die Diktatur eine rein konservative Funktion aus, weil ihre Befugnis sich auf die Wiederherstellung desjenigen Zustands beschränkt, der die Anwendung der Staatsgesetze ermöglicht und dann als normal für die bestehende Rechtsordnung gilt. Um ihre Aufgabe zu erfüllen, darf die Diktatur nämlich für die Dauer der Bedrohung zu jeder Maßnahme greifen, die »nach der Lage der Sache erforderlich ist«<sup>6</sup>, aber keine Änderung der Rechtsordnung vornehmen. Nachdem die Krisenlage überwunden ist, tritt die Verfassung unangetastet wieder in Kraft.

Das Machtvakuum, das die modernen Revolutionen schaffen, macht darüber hinaus eine andere Form von provisorischer Regierung nötig: die souveräne Diktatur. Deren politische Rechtfertigung betrifft in der Tat



nicht mehr die Erhaltung der bestehenden Verfassung, sondern stattdessen die Schaffung einer neuen. Die souveräne Diktatur entsteht dann entweder in Abwesenheit einer Rechtsordnung oder, häufiger, im Gegensatz zu einer als illegitim beurteilten Rechtsordnung. Aus diesem Grund liegt ihr Ziel in der Aufhebung des bestehenden politischen Zustands, der als Ausnahme betrachtet wird, und in der Herbeiführung eines Normalzustands für die zukünftige Ordnung. Da die souveräne Diktatur auszeichnet, eine konstituierende Gewalt zu sein, erweist sich ihre rechtliche Rechtfertigung als problematisch. Wenn tatsächlich der Diktaturbegriff einerseits die Annahme enthält, dass der

7 Ebd., S. 236.

Diktator kein Souverän ist<sup>7</sup> und daher eine äußere Ermächtigung für die Einrichtung der Diktatur benötigt, setzt die bestimmte Aufgabe der souveränen Diktatur andererseits voraus, dass sie in einem politischen Zustand handelt, in dem es keine konstituierte staatliche Gewalt gibt, die eine solche souveräne Entscheidung treffen kann. Diese scheinbare Aporie löst sich nur dadurch, dass der Souveränitätsbegriff bei Schmitt innerlich differenziert ist: Schmitt unterscheidet zwischen einer idealen Bedeutung, d. h. dem Souverän als Legitimitätsquelle der politischen Gewalt, und einer rechtlich-formalen Bedeutung, d. h. dem Souverän als Entscheider über den Ausnahmezustand. Wird diese Differenzierung berücksichtigt, dann kann behauptet werden, dass die souveräne Diktatur sich durch den idealen Erhalt des Volksmandats rechtfertigt und damit bis zum Erlass der neuen Verfassung die praktische Kompetenz gewinnt, über Normalität und Ausnahme zu entscheiden. Sie trägt mithin keine Souveränität, aber sie übt die rechtliche Souveränität im Namen des Volkes aus.

### 3. Die ›ambige‹ Diktatur

Die Schmitt'sche Unterscheidung zwischen kommissarischer und souveräner Diktatur hat sich im 20. Jahrhundert in der Praxis zum größten Teil wohl bewährt. Das, was sie selbstverständlich nicht umfassen konnte, ist die weitere Entwicklung der westlichen Politik und Jurisprudenz, und zwar mehr als ein halbes Jahrhundert nach der Veröffentlichung von *Die Diktatur*. Die neoliberale Globalisierung hat in der Tat ein besonderes völkerrechtliches Verfahren eingeführt, das zwar über ausreichend Elemente verfügt, um als Diktatur bezeichnet werden zu können, das aber weder in die Kategorie der kommissarischen noch in die der souveränen Diktatur fallen kann. Dafür wird in diesem Artikel der Ausdruck ›ambige‹ Diktatur gewählt, und zwar nicht nur aus dem bloß negativen Grund, dass in ihr die Eigenschaften beider vorherigen

Diktaturarten vermischt werden, sondern vielmehr aus dem, weil sie sich auf einer zweideutigen Grenzlinie zwischen Ausnahme- und Normalzustand bzw. Souveränitäts-Abhängigkeit bewegt. Deswegen ist ihr die Ambiguität ihres Vorgehens als notwendiges und politisch opportunes Element eigen, und sie spiegelt nicht einfach irgendeine theoretische Erklärungsschwierigkeit wider.

Darüber hinaus schreibt sich der ambige Charakter dieses Verfahrens innerhalb derjenigen disharmonischen Rechtsentwicklung des freiheitlichen demokratischen Abendlandes ein, die Ulrich Klaus Preuß schon 1973<sup>8</sup> herausstellte. Diese Entwicklung erleidet eine bedeutende Beschleunigung gerade mit dem Erstarken neoliberaler Theorien und dem damit verbundenen Beginn des Globalisierungsprozesses, woraus die Erfindung der ambigen Diktatur hervorgeht. Bevor wir uns mit ihrem Begriff befassen können, ist es deshalb entscheidend, diesen juristischen Zusammenhang zurückzuverfolgen, denn in ihm können die Rechtsdispositive und ideologischen Argumente gefunden werden, die als Legitimation für die ambige Diktatur dienen. Diesen Aspekt geklärt habend, kann der Begriff dieser dritten Diktaturart sowohl durch ihren Funktionsmodus als auch durch die Betrachtung ihrer politischen und geopolitischen Rolle herausgestellt werden.

### 3.1 Grundrecht und rechtliche Praxis in den aktuellen liberalen Rechtsordnungen: Die Normalisierung der Ausnahme

Zeitgleich mit dem Eintritt in die Krise des sowjetischen Reichs hat das westliche Recht eine zunehmend disharmonische Entwicklung durchlebt. Ein derartiges Phänomen entstand durch die Verwandlung der materiellen Verfassung, die sich, ab dem Beginn der neoliberalen Globalisierung, zu einem echten Gegensatz zur formellen Verfassung konkretisiert hat<sup>9</sup>. Trotzdem liegen die Voraussetzungen dieses Ergebnisses in der Struktur der liberaldemokratischen Verfassungen selbst, d. h. in dem undeutlichen Wesen ihrer Grundrechte sowie in ihrem problematischen Verhältnis zu dem kapitalistischen Produktionsprozess.

Alle diese Aspekte werden von Preuß in seiner Analyse des deutschen Grundgesetzes in dem Aufsatz *Legalität und*

<sup>8</sup> Preuß, Ulrich Klaus: Legalität und Pluralismus. Beiträge zum Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschlands. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.  
<sup>9</sup> Der Unterschied zwischen formeller und materieller Verfassung könnte einer Erläuterung bedürfen. In Übereinstimmung mit Constantino Mortati verstehen wir hier als formelle Verfassung den Verfassungstext (das Recht als Text oder, anders gesagt, das Recht an sich). Als materielle Verfassung bezeichnen wir hingegen die gesellschaftspolitischen Bedingungen der Rechtswirklichkeit (das wirkliche Verhalten der Staatsbürokratie und der Parteien, die Staatsdurchsetzung im Land, seine Un-/Abhängigkeit von fremden Mächten usw.). Es macht in der Tat einen Unterschied, ob, wie im Falle der Weimarer Republik, die Verfassung durch eine verfassungsfeindliche Bürokratie oder Parteien, die einen Putsch planen, verwirklicht werden soll.

*Pluralismus* (1973) behandelt. In ihm bemerkt Preuß, dass die deutsche Rechtsordnung — aber das gilt eigentlich für den größten Teil der westlichen Rechtsordnungen — auf einer besitzindividualistischen Auffassung von Freiheit beruht. Der Grund dafür liegt nicht nur in dem Inhalt der formellen Verfassung, sondern auch und vielmehr in einer selektiven Rezeption ihrer Prinzipien, vor allem ihrer Grundrechte, aus der sich eine »Existentialisierung der

<sup>10</sup> Preuß, Ulrich Klaus: Legalität und Pluralismus, S. 28.

<sup>11</sup> »Damit gelangen wir zu dem Ergebnis, daß nach heute herrschender Verfassungspraxis eine zweistufige Verfassung existiert: eine existentielle und darüber hinaus militante Wertentscheidung für die ›freiheitliche demokratische Grundordnung‹ und das positive Verfassungsgesetz, das Grundgesetz.« Ebd., S. 26.

<sup>12</sup> Ebd., S. 21 f.

<sup>13</sup> Ebd., S. 18.

<sup>14</sup> Ebd., S. 43.

Verfassung auf den Komplex der freiheitlichen Demokratie« ergibt,<sup>10</sup> d. h. die Möglichkeitsbedingung des Bruches zwischen formeller und materieller Verfassung<sup>11</sup>, Verfassungsartikeln und Verfassungswerten.<sup>12</sup>

Es ist nun herauszustellen, dass die Freiheitsrechte niemals nur negativ, nämlich als zwingende Beschränkung des staatlichen Eingriffs oder des Individualwillens, bestimmt sind, »sondern in erster Linie positiv die Garantie der staatlichen Anerkennung einer Form von Vergesellschaftung enthalten«<sup>13</sup>. Mithin sollte die allgemeine Anerkennung der Freiheitsrechte innerhalb der freiheitlichen demokratischen Auffassung die Funktion erfüllen, die gesellschaftlichen Voraussetzungen der Rechtsordnung zu gewährleisten, wobei vor allem das Gleichgewicht des kapitalistischen Systems zu nennen ist. Eine solche gesellschaftliche Lage wird dadurch für erreichbar gehalten, dass das jeweilige Individuum durch den Tausch auf dem Markt sein Interesse frei verfolgt und seine Bedürfnisse damit realisiert. Trotzdem gilt dieses theoretische Modell nur dann als plausibel, wenn »der Produzent Eigentümer und der Eigentümer Produzent der produzierten Ware ist [...]. Nur auf der Basis eines derartigen ›Modells‹ einer einfachen Warengesellschaft sind die bürgerlichen Verfassungstheorien plausibel: Grundlage aller gesellschaftlichen Beziehungen ist die Freiheit des Individuums als Form ihrer Verdinglichung«<sup>14</sup>, denn nur unter derartigen Voraussetzungen kann ein gleichmäßiger Tausch zwischen freien Subjekten stattfinden. Das ist aber nicht der Fall bei dem kapitalistischen Produktionsprozess, der sich im Gegenteil durch die Trennung zwischen Arbeitskraft und Produktionsmittel kennzeichnet und dessen Hauptagent nicht das bürgerliche Individuum ist, das zur Erfüllung der eigenen Bedürfnisse handelt, sondern das kapitalistische Unternehmen, das dagegen auf Kapitalakkumulation zielt. Daraus zieht Preuß die Schlussfolgerung, dass – da keine Entsprechung zwischen dem auf den Freiheitsrechten gegründeten Vergesellschaftungsmodus, der eine statische und harmonische

Warengesellschaft voraussetzt, und der kapitalistischen Ökonomie, die hingegen eine zyklische und unberechenbare Bewegung verfolgt,<sup>15</sup> besteht – die Bedingungen des kapitalistischen Verwertungsprozesses nicht durch die Allgemeinheit der freiheitlichen Verfassungen gewährleistet werden können.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Ebd., S. 56 f.

<sup>16</sup> Ebd., S. 31.

<sup>17</sup> Ebd., S. 71 u. 79.

<sup>18</sup> Ebd., S. 111.

<sup>19</sup> Ebd., S. 105.

Daraus, dass die formelle Verfassung und die durch das Parlament erlassenen allgemeinen Gesetze allein sich als unfähig erweisen, die soziale Ordnung zu halten, entsteht schließlich die »Aufspaltung des juristischen Normensystems in eine Wert- und eine Legalordnung«, wodurch die staatliche Bürokratie ermächtigt wird, sich von den Bindungen der formellen Verfassung zu lösen<sup>16</sup> und »regellose« Maßnahmen<sup>17</sup> zu entwickeln, die nur der Förderung des kapitalistischen Verwertungsprozesses dienen sollen.<sup>18</sup> Diese rechtliche Praxis ist nicht nur aufgrund ihrer Unbestimmtheit zwischen Normal- und Ausnahmerecht problematisch, sondern auch hinsichtlich derjenigen ökonomischen Theorie, die die Selbstregulierungstugenden des freien Marktes postuliert und auf der die freiheitlichen Ordnungen beruhen.

Wegen der staatlichen Anwendung von Maßnahmen, die, in Kontrast zu der formellen Verfassung, nicht aufgrund einer unvorhersehbaren Not (und nur für ihre Dauer begrenzt) erfolgen, sondern aufgrund eines konstitutiven und als solchen permanenten Gesellschaftscharakters, schließt Preuß:

*Wir können also feststellen, daß das Grundgesetz in seiner heutigen Fassung die notwendige Befreiung der staatlichen Gewalt von der Bindung an die Funktionselemente einer auf dem Äquivalententausch beruhenden Vergesellschaftung nicht, wie die Weimarer Verfassung, durch eine Generalklausel gewährleistet, sondern durch spezifizierte inhaltliche Legitimationsformeln: durch sozialstaatliche, substantiell-freiheitliche [...] sowie durch ökonomische. [...] Es scheint daher, als sei das Grundgesetz eine Verfassung des permanenten Ausnahmezustandes.<sup>19</sup>*

Die von Preuß konstatierten Widersprüche zwischen bürgerlichem Recht und Kapitalismus gewinnen eine erneuerte Auffälligkeit ab der neoliberalen Wende der westlichen Politik in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts. Eines der wichtigsten rechtlichen und rhetorischen Instrumente für die weltweite Durchsetzung der neoliberalen Vorstellungen besteht im Begriff der *rule of law*, der selektiv angewendet wird, um eine bestimmte Auffassung der Grundrechte zu vertreten. Auf die Analyse dieses rechtlichen Dispositivs konzentriert sich die Monographie *Plunder* von Ugo Mattei und Laura Nader, in der die Autoren zwei Hauptaspekte davon anerkennen: Einerseits dessen

Anwendung zur Umwandlung der bestehenden wohlfahrtsstaatlichen Rechtsordnungen, andererseits dessen Funktion als mächtiges Mittel des westlichen imperialistischen Anspruchs. Beide Aspekte werden von den Autoren mit dem Begriff der Plünderung verbunden und folglich als »inequitable distribution of resources by the strong at the expenses of the weak«<sup>20</sup> interpretiert.

**20** Mattei, Ugo/Nader, Laura: Plunder. When the Rule of Law Is Illegal. Blackwell: Oxford 2008, S. 11.

**21** Neumann, Franz: Die Herrschaft des Gesetzes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.

**22** Schmitt, Carl: Die Diktatur, S. 116.

Der Begriff der *rule of law* (oder »Herrschaft des Gesetzes«) genießt ungebrochene Zustimmung innerhalb der öffentlichen westlichen Meinung und wird als Fundament unserer Rechtsordnungen angesehen. Sogar die radikalsten Oppositionsbewegungen gegen die Politiken der abendländischen Regierungen appellieren häufig an die Herrschaft des Gesetzes, gerade um ihre Kritiken zu formulieren. Im Übrigen ist die Idee, wonach die Menschen nach festgelegten Prinzipien und nicht nach dem freien Willen eines Richters bzw. eines Königs beurteilt werden

müssen, tatsächlich schwer zu kritisieren. Zu dem Begriff gehört weiterhin der Anspruch, wie auch Franz Neumann in seinem homonymen Werk ausführlich gezeigt hat<sup>21</sup>, dass eine gesellschaftliche Sphäre der Individualität anerkannt werde, die nicht von der politischen Gewalt angetastet werden dürfe. Es stellt sich sodann heraus, wie stark der Begriff von der Herrschaft des Gesetzes in den Naturrechten, die derartige unverletzliche Sphären ausdrücken, verankert ist.

Das, was nicht als ebenso unbestreitbar gilt, ist die Eindeutigkeit der Begriffe, sowohl von der Herrschaft des Gesetzes als auch von den Naturrechten. Im Gegenteil können wir mit Schmitt Folgendes sagen: »Der größte Gegensatz, der überhaupt in einer Staatslehre bestehen kann, tritt hier innerhalb des Naturrechts auf.«<sup>22</sup> Die Grundrechtsauffassungen können sich unterscheiden aufgrund ihres Inhalts, d. h. je nachdem, welche Rechte als natürlich begriffen werden, oder aufgrund ihrer Gewährleistungsform, die ein einfaches Eingriffsverbot für die politische Gewalt bzw. eine aktive staatliche Förderung vorsehen kann, und sie können deswegen sowohl konservativen als auch fortschrittlichen Zwecken dienen. Wenn jedoch verschiedene Auffassungen und Rollen beider Begriffe möglich sind, können weder die Naturrechte noch die Herrschaft des Gesetzes Werte *per se* repräsentieren, so merkwürdig das vor dem Hintergrund der abendländischen Vorstellung klingen mag. Obwohl der mehr oder minder explizite Aufruf der *rule of law* bei den egalitären Ansprüchen der westlichen und nicht-westlichen Linken durchaus vorhanden ist, wurde der Ausdruck in gegenteiligem Sinne von

dem berühmten *common law*-Richter Sir Edward Coke in England des 17. Jahrhunderts geprägt. Im ursprünglichen Zusammenhang kennzeichnet der Kampf für die *rule of law* den Verbund zwischen Gerichten und Adel gegen die Modernisierungsversuche der Krone. Neben der Trennung der Justiz von der Politik enthält der Begriff der *rule of law* die Unverletzlichkeit der feudalen Eigentumsrechte.<sup>23</sup> Auch nach dessen Übernahme vonseiten des Bürgertums drückt die Verwendung des *rule of law*-Arguments noch hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, die durch die Gerichte vollzogene Verteidigung des Privateigentums gegen den staatlichen Eingriff aus. Eine solche Vorstellung ist zwar von dem Freiheitswert inspiriert, aber ihr Misstrauen gegenüber der öffentlichen Gewalt<sup>24</sup> schließt auch jegliche Umverteilungspolitik aus und wirkt als Befestigung der sozialen Ungleichheiten. Dieser Fassung nach ist die *rule of law* deswegen nicht nur den demokratischen Ansprüchen fremd, sondern auch gerade als politisches und rechtliches Mittel zu ihrer Eindämmung gedacht. Nur mit den nachfolgenden demokratischen und sozialistischen Auffassungen gewinnt der Begriff dasjenige inklusive und positive Wesen, durch das er bei den fortschrittlichen Kreisen so viel Erfolg hat.

Nach einer jahrhundertelangen expansiven Entwicklung der Grundrechte erreicht der Aufstieg des Neoliberalismus die Rückkehr zu einer sehr konservativen und auf die ökonomische Freiheit gerichtete Herrschaft des Gesetzes. Die Begründung dafür stammt aus der neoliberalen wirtschaftlichen Theorie, die als neue Vermittlung zwischen Politik und Recht fungiert. Wenn ein optimales wirtschaftliches Verhalten objektiv bestimmt werden kann, das auf den Regeln des freien Marktes beruht, dann wird die Ökonomie zur neutralen Wissenschaft und nicht zum Feld verschiedener möglicher Entscheidungen. Eine solche Vorstellung schließt *a priori* jegliche Legitimität einer staatlichen Umverteilungspolitik deshalb aus, da jene das natürliche Gleichgewicht des Marktes stören würde, ohne ihr Ziel zu erreichen. Der Widerstand gegen den staatlichen Eingriff wird hier folglich nicht mehr nur aufgrund einer rein rechtlichen Motivation, sondern auch durch eine vermeintliche ökonomische Berechnung bestimmt. Die einzige Aufgabe, die dem Staat in diesem Rahmen übrigbleibt, liegt in der Gewährleistung der ökonomischen (negativen) Freiheit seiner Bürger. Das Recht soll aus diesem Grund die Effizienzbedingungen der Märkte herbeiführen, wie z. B. die rechtliche Wahrung der Investitionen und die Ebenmäßigkeit der Prozesse, aber keine Reglementierungs- oder Orientierungsfunktion ausüben, die im Gegenteil so gut

**23** Mattei, Ugo/Nader, Laura: Plunder, S. 12.  
**24** Schmitt, Carl: Verfassungslehre. Berlin: Duncker & Humblot 1928, S. 125.

wie möglich verhindert werden sollen. Die Herrschaft des Gesetzes wirkt hier nur nach einer Logik *ex post*, d. h. durch die Tätigkeit der Gerichtshöfe

<sup>25</sup> Mattei, Ugo/Nader, Laura: Plunder, S. 44.  
<sup>26</sup> Ebd., S. 165 f.

»as neutral solvers of private conflicts arising in a free market«<sup>25</sup>, und keineswegs nach einer Logik *ex ante*, die eine allgemeine Gesetzgebung vonseiten der staatlichen Gewalt verlangen würde.<sup>26</sup>

Damit kehren einige Themen wieder, mit denen wir uns schon bei der Preußischen Auslegung des deutschen Grundrechts auseinandergesetzt haben. Denn es ist klar, dass eine solche rechtliche Lage die Extremform des oben beschriebenen Verfassungskonflikts darstellt. Erstens erfordert die neoliberale *rule of law* eine streng selektive Fassung der liberaldemokratischen Grundprinzipien, infolge derer die Gesetzgebungstätigkeit und das exekutive Verfahren sich bis zu dem Kontrast mit dem Verfassungstext drängen, und zwar vor allem in denjenigen Rechtsordnungen, wo der wohlfahrtsstaatliche Kern stärker ist. Zweitens wirkt sie als Verstärkung der sozialen Ungleichheiten und damit der disharmonischen Tendenz des Kapitalismus, die eine beträchtliche Anwendung regelloser staatlicher Notmaßnahmen benötigt, und zwar in der Form von Industrie- und Bankenrettungen, *quantitative easing* usw. Dadurch zeigt sich der ideologische Charakter des staatlichen Eingriffsverbots des Neoliberalismus, der die Sozialisierung der Gewinne impliziert, jedoch nicht die der Schulden.

Die Krise nimmt in diesem Kontext eine zweifache Gestalt an: Einerseits wird sie zum konstitutiven Element der bürgerlichen Gesellschaft, andererseits wird sie als das rhetorische Argument angewendet, um den Bruch mit der formellen Verfassung zu legitimieren und die wohlfahrtsstaatliche Ordnungen in neoliberale Ordnungen umzuwandeln. Unter dem Druck der Not wird also die Aufforderung ausgedrückt, keine Zeit mit theoretischen Spitzfindigkeiten zu verlieren und die politische Polemik zwischen den Parteien zu beenden, um der Dringlichkeit mit technischem Wissen zu begegnen. Der Neutralitätsanspruch der neoliberalen Theorie bedeutet jedoch nicht nur die vermeintliche Entpolitisierung des Rechts und der Ökonomie, sondern auch der Politik selbst, die sich zusammen mit dem Recht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den objektiven Bedürfnissen des freien Marktes befindet. Dadurch, dass Politik und Recht als technische Bereiche aufgefasst werden, ebnet die Verwendung des Begriffs der *rule of law* den Legitimationsweg zur Überwindung der bestehenden Souveränitäts- und Repräsentativitätsformen:

*Wird das Parlament aus einer Institution von evidenter Wahrheit zu einem bloß praktisch-technischen Mittel, so braucht nur in irgendeinem*

*Verfahren, nicht einmal notwendigerweise durch eine offen sich exponierende Diktatur, via facti gezeigt zu werden, daß es auch anders geht, und das Parlament ist dann erledigt.*<sup>27</sup>

### 3.2 Legitimität und Verfahren der ambigen Diktatur

Eine Bestimmung der neoliberalen *rule of law* wäre ohne die Hervorhebung ihres innerlichen imperialistischen Charakters unvollständig. In der Tat wird der Mangel einer Herrschaft des Gesetzes in den Rechtsordnungen durch die völkerrechtlichen Einrichtungen rhetorisch genutzt, um ihre Rolle als internationale Gesetzgeber zu legitimieren. Sie diktieren kraft ihres technischen Wissens den einzelnen Staaten die Reformprogramme ihrer eigenen Systeme. In diesem Abschnitt soll versucht werden, zu beweisen, dass ein solches Verfahren als (wenn auch ambige) Diktatur bezeichnet werden kann, obwohl es die formelle Suspendierung der gesamten Verfassung nicht voraussetzt.

Die Praxis der ambigen Diktatur entsteht als Kooptations- und daraus folgende Abhängigkeitsform der Entwicklungsländer vonseiten der internationalen Finanzorganisationen, vor allem des Internationalen Währungsfonds (IWF) und der Weltbank. Normalerweise geht diesem Akt eine Phase voraus, in der die Privatverschuldung durch einen begünstigten Zugang zu den Krediten und irrtümlich optimistischen Wachstumsprognosen gefördert wird.<sup>28</sup> Nach der unvermeidlichen Explosion der Finanzblase bieten die Weltbank oder der IWF dem sich in Schwierigkeiten befindenden Land ein in zwei Phasen geteiltes Hilfsprogramm gegen die Entfaltung eines Reformprozesses an, der SAP (*structural adjustment program*) bzw. CDF (*comprehensive development framework*) genannt wird.<sup>29</sup> Die in diesen Programmen enthaltene Diagnose ist immer dieselbe: Der Krisenzustand des betroffenen Landes sei der Rückständigkeit seines rechtlich-ökonomischen Systems zuzuschreiben und die Lösung bestehe in der Schaffung einer effizienten Herrschaft des Gesetzes, die die Marktentwicklung unterstützen und neue Investitionen begünstigen könne. Praktisch bedeutet dies die Verfolgung einer strengen Sparpolitik, die Ressourcen von dem öffentlichen zu dem privaten Bereich überweist, und die eventuelle Deregulierung des wirtschaftlichen und finanziellen Markts, um die Durchsetzung der multinationalen Unternehmen zu erleichtern. Innerhalb eines solchen Deutungsrahmens werden die Einzigartigkeiten des lokalen Systems regelmäßig als obsoletere Quellen von Transaktionskosten

<sup>27</sup> Schmitt, Carl: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin: Duncker & Humblot 1923, S. 13.

<sup>28</sup> Mattei, Ugo/Nader, Laura: Plunder, S. 37 f. u. 42.

<sup>29</sup> Ebd., S. 62 f.



30 Ebd., S. 49. bewertet, die als solche beseitigt werden sollen, um das ökonomische Wachstum zu ermöglichen.<sup>30</sup> Eine derartige Missachtung der lokalen Lebensverhältnisse, des anthropologischen und geschichtlichen Sinns der politischen Einrichtungen des Landes sowie der Funktionsmodi von dessen Wirtschaft enthüllt den imperialistischen Kern einer solchen Auffassung der Herrschaft des Gesetzes: Einerseits zeigt sie die abendländische Überzeugung über die Überlegenheit und universelle Anwendbarkeit ihres Zivilisationsmodells; andererseits falsifiziert sich ihr Neutralitätsanspruch dadurch, dass das Rechtsdispositiv der *rule of law* in Funktion der Plünderung vonseiten der abendländischen staatlichen und privaten Mächte wirkt. In der Tat erreichen die Reformprogramme, die als Mittel für die Schuldsolvenz vorgestellt werden, selten ihr Ziel, da ihre Sparpolitik häufiger eine ökonomische Regression verursacht. Infolgedessen geraten die Entwicklungsländer, die zu den Strukturanpassungsprogrammen greifen, in eine Abhängigkeitsbeziehung zur Erneuerung der durch die internationalen Organisationen belehnten Finanzhilfen und treten jenen zunehmend ihre Entscheidungsbefugnisse ab.

Die aktuellen europäischen Ereignisse schreiben ein weiteres Kapitel der Geschichte der ambigen Diktatur. Ab dem Beginn der Krise der Staatsverschuldung hat auch die Europäische Union gegenüber ihren schwachen Mitgliedern das entsprechende Verfahren angewendet. In der Gestalt der italienischen Regierung des Professors Monti ist die ambige Diktatur auch in einer *soft*-Fassung in Erscheinung getreten. Da Italien kein Hilfsprogramm mit den europäischen Einrichtungen vereinbart hat, konnte keine offizielle Übertragung der gesetzgebenden Gewalt stattfinden. Trotzdem hat man die Rhetorik der Not verwendet, um eine parteilose Regierung einzusetzen, die als Versicherung auf die italienische Staatsschuld gegenüber den internationalen Gläubigern gehandelt hat. Die Inhalte der Regierungstätigkeit haben deswegen die neoliberalen Gebote der internationalen Finanzorganisationen gründlich befolgt. Die ambige Diktatur findet jedoch innerhalb des europäischen Zusammenhangs ihren deutlichsten Ausdruck in dem Vorgehen der sogenannten Troika, d. h. des gemeinsamen Handels von Europäischer Kommission, Europäischer Zentralbank und Internationalem Währungsfonds anlässlich der portugiesischen, irischen und griechischen Krisen. Auch in diesem Fall haben die Staaten eine Finanzunterstützung gegen die Kontrolle ihrer Gesetzgebungstätigkeit vonseiten der völkerrechtlichen Bürokratien zur Durchführung eines Sparprogramms erhalten. Angesichts der durch die Strukturanpassungsprogramme verübten Plünderungen weist das griechische Geschehnis

die größten Gemeinsamkeiten mit der neokolonialen Plünderung auf. In diesem Zusammenhang hat die jahrelange Aktivität der Troika ihre Zwecke völlig verfehlt und das Land in einen regressiven Zyklus geführt. Angesichts der konstanten Verringerung des Bruttoinlandsprodukts scheinen die aktuell angewendeten ökonomischen Maßnahmen nicht mehr gegen den Schuldenabbau gerichtet zu sein, sondern ausschließlich zur Zinstilgung. Auf der anderen Seite hat die Troika ein achtloses und abschätziges Verhalten gegenüber der nationalen griechischen Politik gezeigt, das in der Strafübereinkunft nach dem Referendum vom 05.07.2015 kulminiert ist.

Während die ambige Diktatur bis zu der globalen Krise des Jahres 2008 geopolitisch nur eine Gestalt des westlichen Neoimperialismus dargestellt hat, wird sie mit den aktuellen Ereignissen zu einem hegemonischen Mittel, auch innerhalb des Abendlandes selbst. Daraus, dass sich eine derartige Herrschaft vermittelt der Tätigkeit der völkerrechtlichen Bürokratien heutzutage durchgesetzt hat, kann andererseits geschlossen werden, dass gerade derartige Bürokratien das größte Hindernis für die Anwendung von expansiven und umverteilenden Politiken vonseiten der nationalen Regierungen darstellen.

Wie es bereits in Bezug auf die kommissarischen und souveränen Diktaturen getan worden ist, soll hiermit das Rechtsdispositiv der ambigen Diktatur seinem Wesen nach begriffen sein. Jegliche Darlegung einer Diktaturform sollte von der Bestimmung des mit ihr ausgerufenen Ausnahmezustands ausgehen. Und der kontroverseste Aspekt der betroffenen rechtlichen Gestalt liegt gerade darin, dass keine Anerkennung eines Ausnahmezustandes in strengem Sinne der Einsetzung der Diktatur vorausgeht. Deshalb findet auch keine offizielle Suspendierung der Verfassung statt. Trotzdem ergibt sich auch die Praxis der ambigen Diktatur aus einer Krisenlage, die, wenn auch ohne einen eindeutigen rechtlichen Erklärungsakt, eigentlich als Ausnahmezustand angesehen wird und eine Rhetorik der Not in den politischen Diskurs einführt. Infolgedessen wird die Verfassung einerseits durch zeitliche Notmaßnahmen ignoriert und andererseits einer strukturellen Revision unterzogen. Die wesentliche Negation der Verfassung liegt aber darin, dass eines ihrer Grundprinzipien entfällt, nämlich die Unabhängigkeit der legitimen gesetzgebenden Gewalt. All dies wird dadurch legitimiert, dass die vorhandene Krise der Rückständigkeit der Rechtsordnung untergeschoben wird; deswegen wird so gehandelt, wie bei der souveränen Diktatur, als ob die bestehende Rechtsordnung einen Ausnahmezustand, eine Vorgeschichte einer echten Rechtsordnung, darstellen würde.



In dem Überwindungsversuch der Rechtsordnungsrückständigkeit besteht die politische Rechtfertigung der ambigen Diktatur. Aus dieser Perspektive macht ihre gesetzgebende Tätigkeit sie der souveränen Diktatur ähnlicher als der kommissarischen. Dem entgegengesetzt ist die Frage nach ihrer rechtlichen Rechtfertigung. Erstens gibt es in diesem Fall keine Änderung der verfassungsgebenden Gewalt, sondern dieselben lokalen Eliten sind diejenigen, die sich auf die internationalen Finanzorganisationen verlassen, und zwar gerade um ihre soziale Macht zu stärken. Somit enthält die ambige Diktatur den oligarchischen Kern der kommissarischen. Zweitens haben die internationalen Organisationen, die die Diktatur ausüben, im Gegensatz zur souveränen Diktatur weder eine ideale noch eine reale Souveränität inne. Sie bekommen von der nationalen politischen Gewalt eine Kommission gegen die Verleihung des Hilfsprogramms. An einem solchen kontraktlichen Wesen lässt sich dann erkennen, dass die spezifische Form des Auftrags, die jeder Diktatur angeboren ist, hier besser als Vertrag zu definieren ist, denn es handelt sich nicht mehr um die rechtliche Äußerung einer Abhängigkeitsbeziehung des Kommissars zum Souverän, sondern um einen Kompromiss zwischen Gleichen. Aus diesem Grund ist das Handeln der ambigen Diktatur, rechtlich betrachtet, nicht nur unsouverän, sondern auch gegen-souverän, weil die Legitimität ihres Vorgehens darauf beruht, dass sie die Strukturanpassungsprogramme als Versicherung für die Kredite und die Investitionen entwickelt. Sie soll nämlich die Gesetzgebung der Repräsentanten des ideal-souveränen Volkes so beeinflussen und beschränken, dass sie die Interessen der Gläubiger nicht beeinträchtigen kann. Dass diese Interessen als identisch mit denen der souveränen Nation vorgestellt werden, hat nur mit der politischen Rechtfertigung zu tun, nicht mit der rechtlichen.



## Rethinking Dictatorship: Plea for a Politics of the Impossible

Interview with Alenka Zupančič

Contrary to the dominant liberal narrative that inclines us to think that we (as society) perpetually progress towards a state of global freedom, authoritarian regimes today do not seem at all incompatible with liberal capitalism. How can philosophical and psychoanalytical insights help us to rethink the notion of dictatorship in light of the currently observable linkage between the advocacy of liberal freedoms and the rise of authoritarianism? And how should we evaluate the stance of contemporary leftist politics on the Marxian idea of the »dictatorship of proletariat« since those seem to fear nothing more than anything even remotely associated with ›force‹ or ›mastery‹? We invited Alenka Zupančič, professor of philosophy and psychoanalysis at the *European Graduate School* and at the *University of Nova Gorica* in Slovenia, to speak with us about her recent work in context of our current issue.

*lointain: There is a notion of dictatorship in the recent public discourse to assert that there is no alternative to liberal democracy if we commit ourselves to the idea of individual freedom, hereby preventing us from thinking something other than the status quo, which exists under the auspices of capital. In this context, do you think there are similarities to the political use of the word ›ethics‹, for which you pointed out that it provokes kind of a theoretical and conceptual nausea?*

Alenka Zupančič: Something like 20 years ago the word ›ethics‹ has indeed all but replaced the word ›politics‹. Politics, in any strong meaning of the word, was almost directly associated with totalitarianism and dictatorship. To put it

in a Nietzschean parlance, we have become too delicate and sensitive for the word ›politics‹ and its implications, preferring the gentle lull of the word (and concept) of ›ethics‹. Or, rather, of a certain concept of ethics, which – as I have tried to show at the time – had little to do, for example, with ethics in its rather disturbingly radical Kantian form. Ethics meant ›respect for the other‹, ›tolerance‹, etc. It went hand in hand with the prospering and, at the time, winning ideology of liberal capitalism: systemically speaking, this is the best of possible worlds, all fundamental social issues have been solved, there is only place now for internal readjustments and corrections (fights for minority rights, fights against all forms of discrimination...). This was obviously false, and this ›end of history‹ optimism didn't last very long... Different crises exposed the limit of this kind of ethical thinking as replacement for political thinking, ideas, alternatives.

The problem with ›dictatorships‹ and authoritarian regimes today is not that they are the Other of liberal capitalism, but that they are not at all incompatible with capitalism. Capitalism is no defense against them, contrary to what has been thought and asserted. Authoritarianism and liberal freedoms are very much part of the same capitalist coin. Trump is a pure product of liberal capitalism, and a striking symbol of its limit. After all, democrats had a perfect opportunity to support Sanders against Trump, and hence to turn the elections into something a bit meaningful for a change. But they just COULDN'T. Because only one thing seemed worse than Trump, and this is thinking about real political and economic alternatives. And because of this, because of this limit of liberal capitalism, Trump could triumph. Instead of turning to politics, democrats run exclusively on the ›not-Trump‹ ticket, and lost. And this still continues to this day, Trump bashing pretty much defines and exhausts the extent of liberal democratic ›politics‹. And he certainly does his best to keep them busy. In Europe, the liberal ›left‹ has a similar problem: in most countries, their only means of mobilizing people is in some form of a ›not-‹ (or ›better than-‹) vote. Which also means against the rising authoritarian figures. Just think of how important the ›not-Le Pen‹ ticket was for Macron's election. This dynamic is very dangerous, because instead of trying to address the pressing, rising, and systemic, social problems, the main weapon of persuasion for the left is fear (of authoritarianism and dictatorship). And on this battlefield the right is bound to win. Because ideologically, they can afford to combine fear, which they also work hard at inducing, with quick and brutal ›solutions‹. (Closing of borders, exportation of foreigners...) The fear they are

inducing is also more concrete than the fear of ›authoritarianism‹. It is the fear of losing your job (to an ›immigrant‹ worker), it is a fear the reality of which is very close to many people, closer than the often abstract fear of authoritarianism.

Dictatorship? I don't think ›dictatorship of the proletariat‹ can be reactivated at this moment in any politically meaningful way. But I also and certainly don't think that the left should be afraid of everything even remotely connoted with ›power‹ and ›mastery‹. On the contrary.

*Since your early work, you sought to rethink classical philosophical concepts – such as the notion of ethics, the structure of subjectivity and the idea of freedom – in the light of contemporary psychoanalytic theory. How can psychoanalysis help us to reject the dominant liberal concept of freedom as the capacity to choose between pre-given options?*

Lacan was a radical thinker in this respect. He insistently repeated that psychoanalysis is not psychotherapy. I'm not sure how many psychoanalysts would maintain this claim today. Yet, the point is that in its Freudian orientation, psychoanalysis has always been meant to address what we would call – also in politics – ›systemic causes‹ of something, instead of focusing on the disappearance of the disturbing symptoms. This later focus led to an increasing reliance on medication in the past 50 years. Now, I'm not simply saying all medication is bad, but it shifted from a temporary means to enable people to start with other kinds of treatment to the main and only thing. I hear people are often diagnosed nowadays in view of what medication works best for them. If these pills ›work‹, then this is what you ›have‹. And the criterion of it working is of course that of silencing the disturbing symptoms, not of any other kind of solution. Not only medication, many therapies also work like this – they are designed to help people master or even hide their symptoms, but not much beyond that. And here again, I'm not saying that this cannot be a big relief for those who suffer from these symptoms and those around them. But this has nothing to do with taking a symptom seriously as *symptom*, as psychoanalysis is supposed to do.

And you are absolutely right, this has a lot to do with the question and concept of freedom, if we take it seriously. The key difference is that between freedom to choose between the given options, and freedom to influence the very framework which ›gives‹ us these options (and not others).

These frameworks cannot be and never are ›chosen‹ in the same way than what appears within them. We never get to look at different frameworks (that define the parameters of our existence) and then choose between them. They happen to us. Not because they are »natural«, but because we only emerge, as subjects, through this kind of ›forced choices‹ – we are not there prior to them, we are not the agents of these choices, but their results, as well as their symptoms. These are indicators and reminders that for our social landscape to appear as ›only natural‹, many things had to disappear.

In one of the more famous episodes of Sacha Baron Cohen's *Who is America* (called »Building a Mosque in Kingman Arizona«) this emerges very nicely. Cohen (as one of his characters) addresses the assembly of local people in Kingman Arizona, asking them, first, if they want to see »huge economic growth« in town, coming from an investment of 385 million dollars. Everybody says yes. Then he tells them what the investment is about – their town has been chosen as location for building a »brand new, state of the art mosque« – not just any mosque, but the world's largest mosque outside of the Middle East. People's enthusiasm quickly dies out, they start protesting and uttering all kind of objections. From very reasonable ones (Why would they need a mosque like this?) to various islamophobic versions of objections (a mosque equals terrorism). At first sight, the episode may look simply like Cohen's (successful) attempt at provoking a display of collective islamophobia in a small town in Arizona. But I don't think this ›liberal‹ agenda (we feel good laughing at prejudiced locals) is what exhausts the interest of this episode. I think the quite predictable ›islamophobia‹ is actually being used here as means of exposing a much more general (universal) form of liberal blackmail. The way Cohen presents this project is coined upon a classical ›liberal‹ manipulation: if you want people to accept something, say A, you introduce A as a given background in which they have the choice between different versions of A. You don't ask: »Do you want A or not?« You ask: »Do you want green A, or blue A, or perhaps some other version of it? Whatever you want, you're free to choose.« And the moment they start considering different choices, they are hooked.

So, in his speech, Cohen tells the local people that they »will have the choice between two different designs« of the mosque, design 1 and design 2, which he shows them on slides. Then he asks, »So who here supports design one?« Nobody, they all protest, and he immediately concludes: »So, you are all for design 2.« People are outraged, they don't want either one, they say.

Cohen continues with his corporate salesman strategy: »Let me ask you something. You don't like this construction: so tell me about your dream mosque.« In other terms: just keep thinking about the alternatives within the choice that I'm imposing on you. At that point one of the locals cuts the debate by energetically crying out: »There IS no dream mosque!« We should think twice before simply dismissing this response for its ›islamophobic‹ prejudice, and rather take it as a model of what should be our principled response to any kind of ›free choice‹ blackmail situations.

We can imagine exactly the same scene with a corporate representative coming to this town to impose on its people a construction of a huge shopping mall (the mosques actually look a lot like kitschy shopping malls), presenting them only with the choice between different designs of the mall. And then, if they found none of them appealing, asking them in his velvet, well-trained salesman voice: »So, tell me about your dream shopping mall.« Could we think of a better answer than: »There IS no dream shopping mall!«

The episode of *Who is America* is quite ingenious because it manages to expose, *at the same time*, both islamophobic prejudice and the liberal capitalist framework with its blackmail. It uses one to expose the other, and vice versa.

*In Ethics of the Real. Kant and Lacan, you describe ethics as something that has to be excessive and has to appear as a disturbing interruption. There you refer to Kant's concept of the ethical act that necessarily appears as a ›crime‹ in the sense that it fundamentally transgresses the limits of the symbolic community to which we belong.*

*For Marx (and Lenin) such a transgression may only be achieved in a political act, namely in the proletarian revolution. Do you see similarities between the Kantian notion of the ethical act and the structure of revolution in the Marxian sense? Would you agree that the constitution of (non-bourgeois) subjectivity has to be grounded in such an act? And if you think that it has to, what role would the dictatorship of the proletariat play in this constitution process?*

*Would it not be possible to describe the revolution, in Kantian terms, as ›diabolical evil‹, and even ›the highest evil‹, insofar as it – like any true ethical act – transgresses the boundaries of what is regarded as possible within the given social order hereby radically transforming the bearers of the revolutionary act as well as society as a whole?*

The things, the connections you suggest are, for the most part, both implicitly and explicitly present in *Ethics of the Real*. I undertook to develop the concept of an act that would follow from some of the most interesting aspects of Kantian ethics, and to think of it as a possible concept of an *act* as such – including, and perhaps starting with, a political act. In other words, my reading of the Kantian (and Lacanian) ethics has certainly been oriented by a certain ›political‹ stance or perspective. But this should not be taken simply as a prescription, as a kind of recipe: if you want to engage in real, radical politics, you should start with some suicidal acts. This is almost funny, but my book has been sometimes criticized for supposedly suggesting something like this, and for focusing too much on the question of (an) exceptional act(s), as opposed to ›real‹, everyday politics. The concept, or ›theory‹ of a genuine act is something that can only be done after the fact – here I subscribe to Hegel's image of the owl of Minerva. The main thesis is this: in every emancipatory, ›revolutionary‹ change, there appears at some point a dimension of the act, a step taken without guarantees, because it is a step outside of the symbolic framework that covers a given individual and social existence. For this same reason it can also appear as ›diabolically evil‹, because it can undermine the very ground we stand on when ›doing‹ it. But I don't think that this lesson, which is also a historical lesson, can be formulated as an abstract principle: Go, find and do the most ›suicidal‹ action you can imagine in given circumstances, and the political situation will be radically changed. No, things don't work that way. All kinds of things (most of them well out of reach of any subjective decision) are at play when something like an act takes place.

Politics is not the art of the possible. It is the art of the impossible, that is the art of seizing the moment (which can be brought about by completely unpredictable, contingent and banal circumstances), and of knowing what you want to do with this, where you want to go from there, and how. At this last point enter the questions of organization, of politics, in view of what Žižek has called ›the day after‹ (different revolutionary uprisings). And here we can do some thinking (also ›in advance‹, if you want), but thinking doesn't mean simply enlisting all conditions that need to be fulfilled for something revolutionary to happen. If anything, we have too many *a priori* ideas about where a revolution could come from and what it would look like. Instead of this mind-frame, we should be open to surprises, otherwise we're condemned to eternally say that this is not IT.

*In recent talks and articles, you are concerned with the concept of the ›Apocalypse‹ and, if we understand you correctly at this point, you actually make a plea for a repetition of the apocalypse, for an ›apocalyptic mood‹ in politics. Would you like to elaborate on this thought? What exactly is wrong with contemporary society if such a mood is necessary?*

No, I'm sorry if this is what came across, but my point was different: we are living in a repetition of an ›apocalyptic mood‹, and we should politically intervene into this mood precisely. For different, often even opposing reasons, many people today (in the ›West‹, at least) share the belief that everything is going down the drain, that we are approaching some kind of disaster, some kind of Apocalypse (economical, ecological, civilizational...). And this may well be true, I'm not suggesting that we counter this mood with optimism. My point is that the way the apocalyptic mood works today is by way of a certain existential blackmail. Apocalypse is presented as an approaching event, yet an event which may possibly be avoided, if we only agree to, and accept certain measures. And my point is that this ›measures‹ often are the apocalypse itself.

Apocalypse has already started in becoming an active part of our life and of the world, such as it is. It is not waiting for us somewhere in the future, but is dictating our social, economic, environmental conditions as we speak. The lesson of negative utopias (with *The Handmaid's Tale* as a prominent example) is also not simply that we are approaching the apocalypse, but they direct our attention to its duration: apocalypse can take time, even a lot of time. It is not necessarily an instantaneous event, but can last and last... Long enough for another world and history to take place before it ›all ends‹. We could also say: the final result of the apocalypse (›total extinction‹) is insignificance itself. The problem is that apocalypse is not so much the end of the world, as it is itself first and foremost *a new world*.

We could also put it this way: the true apocalypse, the real catastrophe is not about when and how we'll die, but about how we live. In most cases, the true apocalypse consists precisely of the things that we accept in order to prevent the apocalypse. We say to ourselves: this is no longer a joke, catastrophe will happen if we don't do this and that. And as it happens, we then do and accept things that still a day ago we considered utterly unacceptable, deplorable. Apocalypse is already here and it takes form of a rapid normalization – and hence admissibility – of things that still seemed ›impossible‹ a moment ago: normalization of ›torture‹ – in certain circumstances –, normalization of



racism, discrimination, normalization of precariat, normalization of the ›crisis‹, normalization of the state of emergency...

The question is actually this: Shall we live as hostages of the approaching catastrophe or as its active agents? To live as hostages means to consent to what I call the ›apocalyptic mood‹ and its endless blackmail, where in the name of being saved from catastrophe we allow for the smooth implementation of catastrophe. And what does it mean to be active agents of catastrophe? It means to take as the starting point the reality of catastrophe, the fact that we are already standing in the midst of it, and to actively (re)direct it with different kinds of politics. In other terms, it means that we don't live with our gaze fixed at the coming catastrophe (which kind of fascinates us), but to stand in the middle of catastrophe and chaos, struggling to institute a path elsewhere, with what we have at hand.

*Our last question addresses a tendency in liberal society that gains new actuality in the light of the fascinated horror evoked by religious extremists, who are quite willing to die for their cause. With the decline of traditional ethics we do no longer seem to have a binding authority that might represent universal values in the sense of a greater common good that we as members of the society share. What remains is the bourgeois subject for whom there is nothing more valuable than her personal interests and pleasure. How can we think a revolutionary politics that does not try to evoke the authority of traditional values, and that simultaneously refuses the unsatisfactory alternative of postmodern identity politics that reduces the ultimate horizon of the ethical to ›one's own life‹?*

The way ›religious fanaticism‹ functions and is portrayed today is itself very symptomatic, and its opposition with liberal capitalism mostly a completely false or superficial one. It is used to obfuscate the truly uncomfortable dimension implied in what it would actually mean to be ready to ›die for a cause‹.

What is a cause? We should not be dazzled by the splendour of the sacrificial aspect, that is by death. People from all over the world didn't go to Spain during the Civil War *to die* for freedom, but to fight for it, to live for it. They knew they could die, but this was not the central issue, or the proof of anything (say of the authenticity of their beliefs).

What I want to say is that whereas death (the possibility of losing your life) is clearly there as the background against which a choice to fight for a

cause can appear, making your *life* a stake in this choice, everything changes when death is presented directly as one of the two choices. Which is precisely how things function today. It is how suicide attacks work, or are presented to us, exploited. The fascination with ›choosing death‹ is a powerful ideological weapon obfuscating the fact that a subject fighting for a cause might actually aim at *something else*, and that death is precisely not a central issue. Ideologically, thinking of alternatives (alternative political systems) is systematically associated with death, and not with any content of these alternatives, let alone with better *life* possibly associated with them. There is nothing a priori wrong with people wanting a good life, and appreciating different pleasures. This should be a source of a radical political imagination, and not its enemy. Perhaps one should start by pointing out, and working with, the fact that there is actually a growing *discomfort* present in and with our ›hedonist‹ societies. People are often fed up with their lives. And they often do subscribe to this or that ›cause‹ – from humanitarian ones to dangerous, adrenaline fuelled ones. The problem is, as you put it, that of a lack of a possibly more universal common horizon of these causes.

## »Wer Freiheit und Gleichheit sagt, tut das, um zu lügen«

Interview mit Frank Ruda

In der Welt des Liberalismus gibt es zwei politische Vektoren: einerseits die sich durchsetzende Freiheit und andererseits anachronistische Praktiken und Institutionen der Unfreiheit. Zweitere werden Diktaturen genannt. Dem Liberalismus, dem der Träger der Freiheit das Individuum ist, erscheint es einerlei, ob er moralische Konventionen, provinzielle Borniertheit oder eine Militärdiktatur vor sich hat: All diese Dinge sind Blockaden der individuellen Freiheit. Was aber bleibt, wenn der Diktator gestürzt, die Sitten gelockert und der Markt liberalisiert ist? Im Irak schiitische Milizen, auf dem Weltmarkt oligopolitische Rackets und im Umgang Asozialität. Wir trafen uns mit Frank Ruda, Senior Lecturer am *Department for Philosophy* der *University of Dundee*, um über die Dialektik der Diktatur, die diktatorischen Elemente gesellschaftlicher Emanzipation und den Wunsch nach Totalisierung zu sprechen.

*lointain: Herr Ruda, es wurden einmal große Hoffnungen auf eine Diktatur gesetzt. Diejenige des Proletariats...*

Frank Ruda: Stimmt. Aber um die Rede von der ›Diktatur des Proletariats‹ genauer zu verstehen, sollten wir uns anschauen, was derjenige, der diese Rede in entscheidender Form geprägt hat, nämlich Lenin, eigentlich zu diesem Begriff sagt. 1920 sagt er: »Diktatur ist ein heiliges Wort«. Ein Wort, das man nicht zu oft gebrauchen sollte. Hier tritt die erste Komplikation ein. Es gibt mehr als ein heiliges Wort. Eine Zeit lang war ›Demokratie‹ eines. Badiou hat das einmal so gefasst, dass ›Demokratie‹ heute so etwas sei wie eine ›heilige Kuh‹. Man darf sie nicht berühren, d.h. kritisieren. Aber ist die ›Demokratie‹

das gleiche wie die ›Diktatur‹ für Lenin? Vielleicht kann man zunächst festhalten: Heilig ist etwas, das darin u.a. seine Wichtigkeit besitzt, dass es dem Gebrauch entzogen ist. Die real-existierende ›Demokratie‹ wäre dann heilig, weil sie dem demokratischen Gebrauch (paradoxa Weise) entzogen ist. Hier kann man die Differenz noch genauer machen.

Es gibt für Lenin nämlich auch andere Diktaturen und Diktaturbegriffe. Alle kapitalistischen Staaten sind ihm zufolge in ihrer Erscheinungsform Diktaturen: Diktaturen der Bourgeoisie. Die Demokratie ist also auch eine Diktatur, aber sie erscheint nicht als solche. Die Diktatur des Proletariats zeichnet sich dagegen dadurch aus, dass sie die erste Regierungsform ist, die als das erscheint, was sie ist: als Diktatur. Das heißt, es gibt eine Diktatur, die verschleiert, was sie ist, und eine, die das ist, als was sie erscheint. Dazwischen liegt ein riesiger Unterschied der politischen Form und ihrer Vollzüge.

*Das heißt die Bourgeoisie etabliert eine Diktatur, aber mit dem großen Narrativ der Freiheit auf den Lippen. Wir spielen der Diktatur der Bourgeoisie also in die Hände, wenn wir zu viel von Freiheit sprechen, indem wir ihr bei der Etablierung ihrer Ideologie helfen?*

In einem bestimmten Sinne ist Freiheit die heilige Kuh unserer Zeit – auch wenn man Acht geben sollte, nicht gleich mit einer ganzen Kuhherde dazustehen. Wenn man Lenin glauben mag, sollte man nicht denken, dass die Rede von Freiheit und Demokratie undiktatorisch ist. Das sind Schein-Gegensätze. Freiheit scheint heute etwas zu sein, das man verteidigen kann und muss, *n'importe quoi*. Es gibt wahrscheinlich mehrere solcher Begriffe, aber Freiheit ist in jedem Fall ein zentraler.

Ich glaube hingegen nicht, dass das in gleichem Maße für den Gleichheitsbegriff gilt. Im bürgerlichen Recht – also unter den Bedingungen, in denen wir leben – setzen Austauschrelationen eine bestimmte Form von Gleichheit voraus. Formale Gleichheit. Dabei handelt es sich um eine Formgleichheit, weil absolut sichtbar ist, dass sie wesentlich nur deswegen funktioniert, weil sie auf einer ökonomischen Ungleichheit aufruht. Es gibt ein großes Interesse, Ungleiche gleich zu behandeln. Wirkliche Ungleichheit ist so zugleich überall sichtbar und genau als sichtbare, durch die Rechtsform, verschleiert. Die einen verkaufen ihre Arbeitskraft, die anderen kaufen sie: Das ist ein Äquivalententausch unter ungleichen Voraussetzungen. Und für diese Ungleichheit kann man auch offen Partei ergreifen, wie das etwa Norbert

Bolz in seinem Plädoyer für die Ungleichheit<sup>1</sup> getan hat. Das ist unproblematisch, weil man sagen kann: »Seien wir realistisch, wir sind nun mal nicht von Natur gleich, wir sehen alle anders aus usw. Wie sollen wir denn Gleichheit etablieren bei so vielen singulären Verschiedenheiten?« D.h. für den Gleichheitsbegriff scheint nicht dasselbe zu gelten wie für den Freiheitsbegriff: Er ist keine ›heilige Kuh‹.

Aber für den Freiheitsbegriff gilt das ganz eigentümlich. Wenn sich heute ›linke‹ oder ›emanzipatorische‹ Theorieformen bemühen, den Freiheitsbegriff zu verteidigen, dann stellen sie sich damit an die Seite von Leuten wie George W. Bush. Oder Theresa May. In gewisser Weise verfolgen diese Politiker eine Freiheitspolitik und versuchen, je ein besonderes Verständnis von Freiheit zu realisieren. Es gibt also zunächst einmal ein Problem der Solidaritäten, das sich hier stellt. Welche Leute hat man eigentlich in seinem eigenen Lager, wenn man in unbedingter Weise den Begriff der Freiheit verteidigen will? Und – das sollte ich jetzt einschränkend sagen – ich glaube auch, dass man den Begriff der Freiheit irgendwie verteidigen muss. Aber nicht reflexartig und bedingungslos. Und das scheint mir ein Problem zu sein, das sich vermehrt in der (zumindest modernen) Geschichte der Philosophie findet.

#### *Die Verteidigung der Freiheit...?*

Nein, die Ablehnung eines falschen Freiheitsverständnisses! Und damit die Einsicht, dass es überhaupt so etwas geben kann wie falsche Freiheitsverständnisse, die zu praktischen Problemen führen.

*Was unterscheidet denn genau die Diktatur des Proletariats von der Diktatur der Bourgeoisie? Es kann jedenfalls nicht bloß darum gehen, dass sich erstere dazu bekennt, eine Diktatur zu sein.*

Diktatur heißt erstmal: gewaltförmige Herrschaft einer Klasse über eine andere. Der durchschnittliche Demokrat denkt, Demokratie und Diktatur seien wesensverschieden. Die Frage ist aber einfach: Wer hat das Staatsmonopol, also wer leitet den Staat und das heißt, wer hat das Eigentum an den Gewaltmitteln? Wenn das die Bourgeoisie ist, dann ist der Staat das Gewaltmittel, das die Bourgeoisie in demokratischer Form einsetzt, um das Proletariat zu unterdrücken. Das ist Lenins These. Die andere Diktatur – die des Proletariats – ist

<sup>1</sup> Bolz, Norbert: Diskurs über die Ungleichheit. Ein Anti-Rousseau. München: Fink 2009.

ein schwieriger Begriff. Das liegt am Gedanken, einen Staat zu schaffen, der de facto so funktioniert als wäre er kein Staat mehr. Wie generiert man eine Form des Gebrauchs eines Gewaltinstruments, also eines Staates, das nicht mehr so funktioniert wie das, was sein Funktionieren ausmacht: nämlich als Gewaltinstrument zur Niederhaltung einer Klasse zu fungieren? Lenins These lautet zugespitzt: indem man Gewalt so einsetzt, wie Benjamin sich das vorstellt, wenn er von göttlicher Gewalt spricht. Das ist nicht recht-setzende Gewalt, die neues Recht etabliert, und es ist auch nicht recht-erhaltende Gewalt, die einfach das bestehende Recht zu reproduzieren sucht, sondern es muss ein anderer Typus von Gewalt sein, der aus dieser Dialektik (rechtsetzende Gewalt braucht immer auch rechtserhaltende Gewalt) aussteigt. Die Diktatur des Proletariats muss eine Form göttlicher Gewalt darstellen, weil es eine Gewalt sein muss, die eingesetzt wird, um Gewalt abzuschaffen. Aber zugleich geht das nur, wenn Gewalt eingesetzt wird. Das glaubt Lenin. Warum? Weil man die Klasse, die kein Interesse an der Abschaffung des Staates und einer anderen Gebrauchsweise desselben hat, gewaltsam niederhalten muss. Also, simpel: Die Bourgeoisie wird ihr Zeug nicht freiwillig hergeben. Warum sollte sie auch?

*Nun trägt der Begriff ›göttliche Gewalt‹ aber einen großen philosophischen Ballast. Ließe sich nicht einfach sagen: Sobald das Proletariat im Besitz der Waffen des Staates ist, muss es eben so lange kämpfen bis die Bourgeoisie besiegt ist. Bis es kein Privateigentum an Produktionsmitteln mehr gibt. Und erst wenn dieser Kampf endgültig gewonnen ist, kann man die Waffen weglegen.*

Ich glaube nicht, dass Lenin an eine letzte Schlacht glaubt. Das klingt mir zu Schmitt'sch. Als müsste man Bourgeoisie und Proletariat nur in eine Frontlinie bringen, Aug in Aug – so beschreibt das ja Schmitt. Darauf läuft letzten Endes sein Modell des Politischen hinaus: Da ist der Feind, man *sieht* ihn. Lenins Problem ist jedoch, dass man die Bourgeoisie nicht notwendigerweise sieht. Warum? Weil die Bourgeoisie – und das wird dann noch wichtiger in China während der Kulturrevolution – *in uns* ist. Das ist nicht nur eine externe Klasse. Mao sagt berühmterweise: »Wo ist die Bourgeoisie? Sie ist in der kommunistischen Partei!« Sie ist überall in uns: in unseren Denkweisen, den Gewohnheiten usw. Uns davon zu befreien ist relativ schwierig. Lenin ist mit dem Problem konfrontiert, dass die Bürger nicht nur die Fabriken besitzen, sondern auch Dinge, die man ihnen schlecht wegnehmen kann, etwa das

Wissen, wie man hochkomplexe Fabriken und Produktionsabläufe steuert. Warum? Weil es Experten gibt, die durch bürgerliche Institutionen gegangen sind, wie Schulen und Universitäten. Die dort erworbenen Fähigkeiten kann man denen nicht so einfach wegnehmen. Und man kann sich auch diese Institutionen nicht so einfach aneignen, weil sie bürgerlich funktionieren; sie bilden nämlich Experten aus, die ein Eigentum an Wissen haben, das man braucht, um die Produktion zu steuern. Gerade das muss vermieden werden. Das sind alles Probleme, die in der Übergangsphase, die die Diktatur des Proletariats sein soll, zu lösen sind.

Stalin hingegen wird nun immer sagen, der Sozialismus sei bereits etabliert. Das soll heißen, dass die Diktatur des Proletariats erfolgreich war. Das halte ich für falsch und das ist das Problem: Was tun, wenn nach Aneignung der Gewaltmittel, der Produktionsmittel, der Waffenmittel usw. eben kein Staat entstanden ist, der nichtstaatlich oder anti-staatlich funktioniert? Wie lässt sich der Übergang auf eine Weise vollziehen, damit er wirklich eine vollkommen neue Art und Weise des Funktionierens etabliert? Und wie begegnet man dem Problem, dass man in diesem vermeintlichen Übergang auch steckenbleiben kann? Wenn man nämlich stecken bleibt, dann taucht – wie Marx und Engels in *Die heilige Familie* schreiben – die »ganze alte Scheiße« wieder auf. Und das ist dann ja auch de facto passiert.

*Agamben sagt zu Beginn des Homo-Sacer-Projekts, die Diktatur des Proletariats sei die Klippe, an der alle kommunistischen Revolutionsversuche zer-schellt sind. Vielleicht sollten wir einen anderen Weg suchen, die Aneignung der Produktionsmittel zu bewerkstelligen?*

Badiou hat vor ein, zwei Jahren in einem Interview gesagt, es sei total erstaunlich, dass eine Sache in der marxistischen Tradition seit Marx nie richtig diskutiert worden sei: nämlich die Frage, was es eigentlich heißt, dass es eine kollektive Aneignung der Produktionsmittel gibt. Was heißt *kollektive* Aneignung? Heißt das Verstaatlichung? Das ist in jeder erdenklichen Hinsicht kontraintuitiv. Zumindest wenn man die Bestimmung des Staates, die Engels gibt und die Lenin übernimmt, teilt: Der Staat ist demnach das Gewaltmittel einer bestimmten Klasse, um eine Trennung von politischem Leben und Sozialstruktur zu etablieren. Die Massen machen keine Politik, solange die Gewaltmittel in den Händen der Bourgeoisie sind, weil diese Trennung durch den Staat verwaltet wird. Wie können wir uns vor diesem Hintergrund eine

Form kollektiver Aneignung vorstellen? Ich glaube – das ist zumindest der Vorschlag, den Fredric Jameson<sup>2</sup> vor kurzem gemacht hat – eine Möglichkeit

<sup>2</sup> Jameson, Fredric: *An American Utopia. Dual Power and the Universal Army*. Herausgegeben von Slavoj Žižek. London: Verso 2017. ist universale Militarisierung. Das klingt gerade in Deutschland natürlich erstmal so, dass man Gänsehaut kriegt. Aber das ist durchaus eine Idee, die Lenin, ich glaube 1917, offenherzig vertritt: Alle kommen ins Militär, von 14 bis 65, geschlechtsübergreifend – wir haben es hier also auch mit einer genderpolitischen Frage zu tun. Das soll Geschlechtergleichheit etablieren. Es werden alle Ränge abgeschafft und das kann auf einen Schlag viele soziale Probleme lösen. Es gibt dann große Kantinen, alles wird geteilt und wir gewöhnen uns so an eine kollektive Art der Lebensführung. Das ist der Gedanke. Ich weiß: irgendwie schwierig zu verteidigen...

*Dazu eine Nachfrage. Lenin ist ja nicht nur für die kollektive Militarisierung, sondern auch für den Aufbau eines sozialistischen Bildungssystems. Es geht darum, auf allen Ebenen die Macht der alten bürgerlichen Gewohnheiten zu brechen. Inwiefern geht es also darum, die Jugend zu verändern? Und wie können wir Bildung anders gestalten, wie kann eine neue Bestimmtheit, die mit den alten Gewohnheiten und Privilegien bricht, aussehen?*

Es ist ja eine uralte Bestimmung: Seit Sokrates ist es die Aufgabe der Philosophie, die Jugend zu verderben. Sie rauszuholen aus den eingespielten Denkformen. Ich glaube, auch Lenin ist das Problem vollständig klar: Revolution gibt es nur als Kulturrevolution. Als Veränderung von Alltäglichkeit. Und das sollte in China als Mittel dienen, Verknöcherungen in einem kommunistischen Staatsapparat wieder aufzulösen. Die Jugend sollte den revolutionären Prozess tragen. Das ging allerdings nach hinten los und Mao versucht dann ohnmächtig der Situation wieder Herr zu werden.

*Das könnte vielleicht damit zu tun haben, dass es das Rote Buch gab, das als eine Art Ermächtigungsinstrument gewirkt hat. Welche Art von ›Aktivierung‹ leistet das Rote Buch?*

Das denke ich auch. Denn was dieses kleine Rote Buch mit Aphorismen über Tiger und Papiertiger war, ist wirklich ein Hebel zur Änderung von Gewohnheiten. Es gibt etwa Debatten darüber, wie man auf materialistische Weise, d.h. in Übereinstimmung mit dem kleinen Roten Buch, Kartoffeln anpflanzt.

Das ist beeindruckend. Nicht, weil es eine hübsche Anekdote ist, sondern weil das damit zu tun hat, dass eine neue Form der Gewohnheit entsteht. Es gibt Debatten darüber, ob bei klassischen Konzerten Cello gespielt werden darf oder ob das zu einer Verbürgerlichung klassischer Musik führt. Und das wird dann versucht aus Maos Sätzen herauszulesen. Jetzt kann man das natürlich als Ermächtigung lesen usw. Interessant ist an diesem Gedanken, dass das Rote Buch – ein bisschen wie der Hegel'sche Monarch – eine Art Projektionsfläche ist, die ermöglicht, praktisch mit Fragen konfrontiert zu werden, die man sich andernfalls gar nicht stellen würde. Hier ändern sich potenziell gewohnte Weisen von Handlungsvollzügen. Und das hat etwas mit Passivität und Aktivität zu tun. Woher kommen diese Aktivitäten? Daraus, dass es dieses Buch gibt, das man *nicht* selber geschrieben hat.

*Das Rote Buch ist der große Andere?*

*Der Andere als psychologische Instanz in mir?*

Absolut. Man ist bei der Analytikerin, und woher sollte gerade sie wissen, was mit einem nicht stimmt? Sie kennt einen ja nicht, aber dennoch braucht man sie. Zumindest wenn die Psychoanalyse Recht hat. Die Analytikerin wird Projektionsfläche und psychologische Instanz. Die Funktion von Maos Rotem Buch ist hier nicht die gleiche, aber produziert ähnliche Potenziale – und natürlich auch einiges an Desaster, aber ich wollte hier die andere Seite hervorheben.

*Lässt sich hier nicht eine Analogie zu den Gründungsphasen der Buchreligionen herstellen? Das Buch stellt einen absoluten, vielleicht autoritären Anspruch. Gerade dadurch aber ist es hochgradig interpretationsbedürftig...*

Die Frage ist, wie interpretationsbedürftig diese Texte tatsächlich sind. Das ist die Debatte, die ich zwischen Erasmus und Luther nachzuvollziehen versuche.<sup>3</sup> Erasmus sagt: Die Bibel muss interpretiert werden. Und manche Sachen sind auch unklar. Da bleibt einem nichts anderes, als in Erstaunen zu verharren. Und Luther empört sich: »Was soll das heißen, etwa dass Gott nicht klar sprechen kann? Bist du verrückt? Das ist blasphemisch! Die Bibel ist absolut klar – nur können *wir* sie stellenweise nicht verstehen.« Das ist ein völlig anderer Punkt. Luther glaubt, dass die Schrift uns in einer Art und Weise adressiert, die uns

<sup>3</sup> Ruda, Frank: *Abolishing Freedom. A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*. Lincoln und London: University of Nebraska Press 2016, S. 15–39.



konstitutiv überfordert. Seine Deutung der Gebote ist: Sie werden uns gegeben, *weil* wir sie nicht befolgen können. Warum macht Gott das? Weil er Sadist ist? Vielleicht! Aber vor allem, weil er uns unsere eigene Nichtigkeit – so übersetzt Luther ›humilitas‹ – klar machen will. Weil die Einsicht in die eigene Nichtigkeit uns hilft, ein Gespür für Gott zu bekommen. Und dieses Gespür ist der Anfang des Glaubens. Jemand so bedeutendes wie Erasmus ist daher für Luther Blasphemiker! Dabei geht es für ihn nicht nur um eine hermeneutische Frage. Wenn wir uns nun einen chinesischen Luther vorstellen, würde der sagen: Maos Wort ist absolut eindeutig. Nur manche Dinge überfordern uns. Und es ist wichtig, diese Art von Überforderung kennenzulernen, weil wir mit dieser nur kollektiv umgehen können. Nur das erlaubt wahrhaft kollektive Emanzipation.

*Wir würden gerne noch einen weiteren Aspekt hinzuziehen. Im eigenen Lager ist Lenins Hauptfeind wohl der Spontanismus. Lenin würde sagen: das Schlimmste, das man als Kommunistin machen kann, ist der Masse hinterher zu laufen. Warum ist nun das ganze Projekt der Kulturrevolution nicht ein großer Akt des Spontanismus? Ist es nicht das Programm der chinesischen KP, die Massen als Korrektiv zur Partei zu mobilisieren, ihnen dabei auch etwas an die Hand zu geben, sie aber dann laufen zu lassen und zu sehen, wo sie hinkommen, um ihnen dann nachzulaufen?*

Der Spontanismus ist deshalb problematisch, weil er nach Anarchismus klingt. Und was ist das Problem mit dem Anarchismus? Er lehnt gerade das ab, was Massen überhaupt erst in politische Prozesse einbindet, nämlich Organisation. Und jetzt ist die Kulturrevolution gerade kein Versuch, Organisation abzulehnen, sondern eine Lösung für das Problem zu finden, das in Russland auftaucht, wenn auf einmal Organisation, die emanzipatorisch sein soll, anfängt, reaktionär zu werden. Die Diagnose lautet zu dieser Zeit: Wir sind an der Macht und plötzlich haben wir einen bürokratischen Apparat, der Leute mehr knechtet und oppressiver ist als der bürgerliche Staatsapparat davor. Mao versucht, eine Antwort auf die Frage zu geben, was es eigentlich heißt, gegen die interne Verbürgerlichung, gegen das interne Reaktionärwerden des von der KP geleiteten Staatsapparates vorzugehen. Dieses Vorgehen führt China an den Rand des Bürgerkriegs. Das Militär wechselt ständig die Seite, Arbeiter und Studenten schließen sich zu konkurrierenden Gruppen zusammen, alles was nach Bürgertum riecht, klingt oder aussieht wird in einem unglaublich

destruktiven Akt vernichtet. Wenn man jetzt hegelianisch fragt, was diese Prozesse unabhängig von der Intention der Akteure bedeuten, lässt sich wohl sagen: Das war der Versuch, das Problem der ins Stocken geratenen Revolution, des Reaktionärwerdens der Gewaltmittel, die zur Emanzipation genutzt werden sollten, nochmals revolutionär zu lösen.

Ich glaube, das ist der Versuch. Und der scheitert. Das mag daran liegen, dass wir es hier mit einem Problem zu tun haben, für das es keine einfache Lösung gibt.

*Wie lässt sich dieses Problem genauer bestimmen? Geht es darum, dass man gezwungen ist, in einen immer gleichen Zerstörungsprozess einzutreten, in dem genau das nicht passiert, was Kulturrevolution heißen müsste: die Etablierung einer nicht-bürgerlichen Kultur? Ist das das Problem?*

Das ist eine schwierige Debatte. Žižek sagt, wir haben es bei der Kulturrevolution im Bachtin'schen Sinne mit Karneval zu tun. In der brutalsten Form. Aussetzung der Ordnung – und man weiß ganz genau, irgendwann wird sie wieder implementiert und zwar von der KP. Man lässt also ein bisschen rauben, vergewaltigen, töten, um danach wieder Ordnung zu schaffen. Das hat mit Kulturrevolution, ja vielleicht mit Revolution überhaupt, nicht so viel zu tun. Das klingt tatsächlich eher, wie eine schlechte Wiederholung der französischen Revolution. Alle Formen von Bestimmtheit müssen weg, weil diese immer schon reaktionär sind. Doch das Problem, das sich dann stellt, ist, dass auch noch Unbestimmtheit eine Bestimmung ist und sich dann das Problem gegen einen selber richtet: Die Revolutionäre selbst werden der Bürgerlichkeit verdächtig...

Aus einer anderen Perspektive könnte man sagen: Die endlich gefundene politische Form – für Marx die Pariser Kommune – hat ein Problem generiert: Wie lässt sie sich auf Dauer stellen? Wie macht man sie so stabil, dass sie nicht einfach wieder zerstört werden kann? Lenin gibt darauf eine klare Antwort: Partei. Aber die Parteiform bringt Probleme mit sich, die man nicht vorhergesehen hat. Nämlich genau die Probleme, die dann in der Kulturrevolution behandelt werden. Denn die Partei tendiert dazu, wieder ein bürgerlicher, reaktionärer Staatsapparat zu werden und Staatsterror zu ermöglichen. Es stellt sich also die Frage, wie eine andere, nicht-bürgerliche Organisationsform geschaffen werden kann. Lenin kommt auf die Partei, weil sie Dauer ermöglicht und ausdehnbar ist: Stabilität und Extensionsfähigkeit.

Damit hat er sicher Recht, aber die Probleme, die damit verbunden sind, sind (ganz ähnlich wie in Freuds Beschreibung der Erfindung der Kultur) größer als die Lösungen, die die Parteiform anbietet.

*Wir haben oben schon kurz über Stalin gesprochen. Was genau passiert im Übergang von Lenin zu Stalin? Liegt das Problem darin, dass Stalin glaubt, er weiß, was Sozialismus heißt und dass damit das experimentelle Selbstbewusstsein der politischen Praxis verloren geht? Im Gegensatz zu Lenin glaubt Stalin über revolutionäre Praxis verfügen zu können.*

Absolut. Bei Lenin lässt sich immer wieder feststellen – gerade in den späten Texten –, wie er permanent darauf beharrt, dass es eine harsche, umfassende und internationale Selbstkritik revolutionärer Praxis geben muss, *weil* – und das betont er immer wieder – *wir nicht wissen, was wir hier machen*. In ei-

4 Lenin, Vladimir Iljitsch: Notizen eines Publizisten. In: Werke, Bd. 33. Berlin: Dietz 1977, S. 188–190.

nem seiner letzten Texte – »Vom Besteigen hoher Berge«<sup>4</sup> – schreibt Lenin eine Parabel auf den revolutionären Prozess. Leute schauen von unten (von außen!) dabei zu, während jemand versucht, einen hohen Berg zu besteigen, aber dabei in eine Art Sackgasse gerät:

Es geht nicht weiter. Der Bergsteiger muss dann erst wieder sehr weit herunter und von dort einen neuen Weg nach oben suchen. Aber auch dann funktioniert es nicht. Die Leute von unten lachen, aber oben hört man sie zum Glück nicht. Das Problem ist natürlich, dass der Weg noch nicht da ist. Wir können nicht wissen, ob der Weg, den wir beschreiten, zum Gipfel führt. Das ist, kleistisch formuliert, wie ein Verfertigen des revolutionären Wegs im Vollzug der Revolution. Das funktioniert aber nur, wenn man glaubt, dass man nicht weiß. Stalin aber glaubt, er *weiß*. In der ganz eigentümlichen Weise, in der er sich – psychoanalytisch gesprochen – mit dem großen Anderen identifiziert. Es gibt jemanden, der das Wissen von Geschichtsprozessen hat...

*... eine Garantie geben kann ....*

»...und glücklicherweise bin ich, Stalin, das. Und hoffentlich passiert mir nichts.« (lacht) Das scheint mir ein ganz anderer Prozess zu sein, unter anderem weil die Lenin'sche Perspektive das Eingeständnis des eigenen Unvermögens ermöglicht. Für Lenin ist es in gewisser Weise unmöglich, das zu machen, was da gemacht werden muss. Aber zugleich ist es notwendig. Das scheint mir der Anspruch zu sein. Und das ist, glaube ich, etwas, das Stalin nicht sagen

könnte: dass man es einfach nicht kann, bevor man es macht. Dass da nicht bereits ein Vermögen vorhanden ist, das uns den Vollzug dessen, was da getan werden soll, so einfach ermöglicht.

Weil wir vorher schon über die Revolution der Kultur gesprochen haben, noch eine kleine Anekdote: Der letzte Text, den Lenin schreibt, ist an Stalin und zwar eine Beschwerde darüber, dass Stalin Lenins Frau schlecht behandelt hat und er beklagt sich über Stalins *schlechte Manieren*. Die Manieren, das soll heißen: die *Kultur* Stalins ist problematisch bis aufs Letzte. Diese Perspektive der Manieren, der Macht der Gewohnheit – all das, worüber wir geredet haben – geht unter Stalin also verloren.

*Es klingt zwar sehr gut zu sagen, man sollte nicht so arrogant sein und glauben, man könne den Weg vorgeben, egal in welcher Position man sich befindet. Aus unserer heutigen Perspektive mag man sagen können: Man muss auch im ZK der Kommunistischen Partei spielen, ausprobieren, neue Akteure finden und dabei den Weg bis zum Gipfel des Bergs suchen – oder überhaupt erst schaffen. Wenn man aber wie Stalin gerade den Zweiten Weltkrieg gewonnen hat und auf der anderen Seite die USA sieht, die die sozialistische Bewegungen in Südamerika bekämpft und mit einem Atomkrieg droht: Lässt sich in dieser Perspektive, ohne zynisch zu sein, sagen, wir können nicht wissen, was zu tun ist, alles was uns bleibt ist: auszuprobieren? Muss man in dieser historischen Situation der Bevölkerung nicht suggerieren: »Ich kenne den Weg, folgt mir!« Auch wenn im ZK natürlich debattiert wird.*

Zunächst ist es ja nicht so, dass Lenin sagt, er wisse auch nicht, was passieren soll, und dann passiert nichts. Es gibt sehr viel Organisationsarbeit – z.B. wird an der Einbindung der Frauen in bestimmte Arbeiterräte gearbeitet. Da gibt es Quoten, die ausprobiert werden müssen. Von vier Personen sollen drei Frauen sein, verordnet er 1921 oder '22. Ob das funktioniert, muss sich dann aber zeigen. Aus dieser Ungewissheit folgt jedoch keinesfalls Tatenlosigkeit. Nur weiß man vorher nicht, welche Form von Organisation sinnvoll ist. Lenin selbst – und das ist das Modell, das ich schlagend finde – hält die Organisation des Wettbewerbs für zentral. Das klingt erstmal seltsam, aber Lenin folgt dabei der genuin Marx'schen Intuition, dass Kapitalisten überhaupt keinen Wettbewerb wollen. Die Pointe bei Marx ist: Kapitalisten wollen Monopole. Es ist ein schlechtes und verlogenes Lippenbekenntnis, wenn vom kapitalistischen »freien Wettbewerb« gesprochen wird. Niemand will im Kapitalismus

freien Wettbewerb. Zumindest nicht die Leute mit dem ganzen Geld. Und Lenin glaubt nun, dass zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit ein wirklicher Wettbewerb etabliert werden muss. Wirklicher Wettbewerb insofern, als man postrevolutionär Prozesse so organisieren sollte, dass sich die besten Vorschläge durchsetzen. An diesem Wettbewerb soll nicht nur das ZK teilnehmen, sondern alle. Vielleicht hat eine Person, die seit langer Zeit in der Fabrik arbeitet, ein viel besseres Verständnis davon, wie bestimmte Arbeitsabläufe strukturiert werden sollten, als Lenin oder irgendjemand anderes. Und warum sollte man dann auf sie oder ihn nicht hören? So müssen wir uns Lenins Modell vorstellen. Nicht Untätigkeit und Verantwortungslosigkeit, sondern: Man ist absolut gezwungen zu handeln und für die Handlungen, insbesondere auch für die eigenen Fehler, absolut verantwortlich. Dabei ist es jedoch strukturell unmöglich zu wissen, was das Richtige ist, bevor es ausprobiert wird. Das scheint mir die Struktur dieses Gedankens zu sein.

*Wir würden gerne von Ihnen wissen, wie Sie die Rolle der Philosophie einschätzen. Wie verhält sich Ihre Auseinandersetzung mit dem modernen Rationalismus zu Fragen der politischen Ökonomie? Kann uns die Philosophie bei diesen politischen Fragen helfen?*

Auf der einen Seite ist moderne Philosophie, vielleicht sogar jede Philosophie (was dann allerdings ein sehr diskriminierter Begriff von Philosophie wäre), *Ideologiekritik*. Deshalb mache ich den Rationalismus so stark. Ich versuche zu fragen: Was kritisiert der Rationalismus? Eine mythische Artikulation von Wirklichkeiten. Und diese mythische Artikulation steht immer im Dienst eines bestimmten Interesses oder eines bestimmten Zustands. Das heißt, sie hat eine politische Implikation. Man muss sich ja nur das Gerede über freie Meinungsäußerung anschauen. Die Leute, die das meiste Geld haben, Fernseh- und Radiosender besitzen, schreien am lautesten nach freier Meinungsäußerung. Offensichtlich ist die Meinungsäußerung aber immer schon eingeschränkt: Es darf zum Beispiel nicht alles über Auschwitz gesagt werden. Das ist ja auch nicht als solches ein Problem. Aber schon, wenn nicht klar ist, wer eigentlich entscheidet, worüber nicht geredet werden darf. Entscheiden da alle mit, nach eingehender Diskussion? Oder ist es die Entscheidung weniger, ohne Diskussion? Es ist also nicht evident, freie Meinungsäußerung für einen Wert an sich zu halten. In einem solchen Ideal artikulieren sich immer Eigentumsverhältnisse – was sich im Übrigen auch jeden Abend in der

Tagesschau zeigt. Deutlicher als dort kann man kaum sehen, wie sich Eigentumsverhältnisse in Sendezeit widerspiegeln. Donald Trump jedenfalls taucht jedes Mal auf...

*Lenin hat gegen einen solchen Begriff von Pressefreiheit eingewandt, zunächst müsse sichergestellt werden, dass die Leute ihre Pressefreiheit überhaupt nutzen können. Das heißt: Zugang zu Papier und den Druckerpressen muss für alle sichergestellt werden. Vorher gibt es keine Pressefreiheit...*

Spätestens zum Zeitpunkt der Umbenennung der Partei wird Lenin etwas klar: Die Partei heißt »Sozialdemokratische Partei Russlands« und alle anderen sozialdemokratischen Parteien stimmen in Europa für Kriegskredite und verraten damit das Interesse der Arbeiter. Ab einem gewissen Zeitpunkt kann man sich von diesen Tendenzen nicht mehr als »linke Sozialdemokratie« absetzen. Wenn man dann »Sozialdemokratie« sagt, sagt man etwas politisch Problematisches, woraus Lenin die Konsequenz zieht, die Partei umzubenennen. Das lässt sich jedoch nicht unendlich häufig wiederholen, denn dieser Akt birgt eine Reifizierungsdynamik. Daher nennt Lenin die »Diktatur« ja auch ein »heiliges Wort«. Erneut: Heilig ist etwas, das dem Gebrauch entzogen ist. Man sollte einen Ausdruck wie »Diktatur des Proletariats« nicht zu häufig gebrauchen, denn das Wort verdinglicht sich, wenn wir es permanent gebrauchen. Lenin spricht aber auch sehr eindeutig davon, dass man über Gleichheit und Freiheit nicht reden sollte. Er ist davon überzeugt, dass diese Begriffe in gewisser Weise desorientierende Signifikanten sind. Man kann von Freiheit nicht reden, solange man noch unter der Macht des Kapitals steht. Und man kann von Gleichheit nicht reden, solange man sich noch im Residuum der bürgerlichen Ökonomie bewegt. Reformuliert: Wer Freiheit und Gleichheit sagt, tut das, um zu lügen. Oder um eine reaktionäre Politik zu betreiben. Nur unter anderen Bedingungen ließe sich überhaupt von Freiheit und Gleichheit reden.

*Sie sprechen stattdessen von Fatalismus. Was erhoffen Sie sich davon?*

Genau. Das ist ein strategischer Zug, den ich da zu machen versuche. Ich glaube, dass die avancierteste moderne Philosophie – Hegel, Marx, Freud – eine Kritik an bestimmten Freiheitsverständnissen leistet. So beschreibt auch schon Descartes die Ausgangssituation seines eigenen philosophischen Projekts:

Man weiß nicht, was sicher ist. Die einen sind frei, dieses oder jenes zu behaupten, die anderen behaupten etwas anderes. Es gibt zwar eine Lehrmeinung, die anderen sind aber Freidenker. Alle sind frei, alles Mögliche zu glauben. Das ist zunächst ein Problem, das unmittelbar theoretische, aber auch praktische Komponenten hat. Ich versuche nun zu bestimmen, wie das Problem systematisch aussieht; und meine Antwort lautet: Das Problem taucht auf, sobald wir davon ausgehen, Freiheit sei ein Besitz. Freiheit sei ein Vermögen, das man *hat*. Diese Annahme nenne ich ›aristotelisch‹. Aristoteliker widersprechen hier, aber diese Bezeichnung erscheint mir dennoch sinnvoll, weil Descartes diese Annahme aristotelisch nennt. Aristotelismus ist die spontane Philosophie all derjenigen, die Freiheit für gegeben halten. Descartes behauptet nun als erster, dieses falsche Freiheitsverständnis könne beseitigt werden, indem man sich etwas bedient, das ich Fatalismus nenne: Den Glauben an eine bestimmte Fatalität, ein vorbestimmtes Fatum. Dieser Fatalismus ist keine Ethik und keine Handlungsanweisung, sondern funktioniert wie eine ›provisorische Moral‹. Um zu echter Gewissheit zu gelangen, müssen alle bezweifelbaren Überzeugungen aufgegeben werden. Das generiert praktische Probleme, denn so lange wir noch keine Gewissheit haben, brauchen wir eine solche provisorische Moral für den Übergang (der übrigens ganz analog strukturiert ist wie die Diktatur des Proletariats). Dafür gibt es dann provisorische Regeln. Manche sind ziemlich konservativ – ich sollte nie die Gesetze des Landes, in dem ich lebe, verletzen etwa. Diese konkrete Regel würde ich nicht teilen, aber mir leuchtet der Gedanke einer provisorischen Moral ein. Sie soll so etwas leisten wie die Vorbereitung auf das, was noch nicht da ist. Oder genauer: Es ist eine Vorbereitung auf etwas, von dem man noch nicht weiß, wie es sein wird. Anders: Sie hilft dabei, sich auf etwas vorzubereiten, worauf man sich per definitionem nicht vorbereiten kann. Das soll der Fatalismus leisten.

Diese Haltung sollte aus der Perspektive der Philosophie immer wieder wiederholt werden. Das heißt: Wir sollten nicht glauben, dass wir immer schon wissen, wie eine gerechte Gesellschaft eigentlich aussieht (und jetzt ist es nur gerade schwierig, weil der Markt oder der Staat das verhindern). Man sollte vielmehr – wie bei Lenin – mit dem Eingeständnis des eigenen Unvermögens beginnen. Und das heißt für mich in gewisser Weise, die Perspektive umzukehren: Wir wissen nicht, wie wir die gerechte Gesellschaft einrichten können, und es sieht so aus, als würde es eine solche Gesellschaft niemals geben. Damit machen wir uns weniger Illusionen als wenn wir glauben, dieses oder jenes sei doch nicht so schlecht und könnte eine kleine Nische öffnen.

Dieser Glaube führt im Gegenteil eher zu etwas, das man mit Freud eine Abwehrreaktion nennen kann – politisch-ideologische Abwehr. Man will sich dann nie so richtig eingestehen, wie schlecht die gegenwärtige Lage eigentlich ist. Es handelt sich bei meinem Verständnis von Fatalismus also um einen strategischen Übergangsbegriff. Was danach mit ihm passiert, sollte es wirklich zur Einrichtung einer Praxis der Freiheit kommen, das ist nochmal eine ganz andere Diskussion. Wobei ich glaube, dass auch in dieser Praxis noch ein fatalistisches Element enthalten sein müsste. Das führt dann zu der Frage, wie sich Moral und Ethik zueinander verhalten.

*Das heißt, man nimmt eine Regel wegen ihrer praktischen Konsequenzen an? Man könnte das vielleicht analog dazu bestimmen, wie Narrative in der religiösen Praxis funktionieren. Interessant ist nicht, wie die Hölle wirklich aussieht, sondern zu was es führt, sie sich auf bestimmte Weise vorzustellen.*

Genau! Luther erläutert an einer Stelle einen sehr schwierigen Gedanken: Was ist eigentlich im starken Sinne Befreiung von all den arroganten Annahmen, die wir haben? Zum Beispiel der Annahmen, dass Gott die Welt nur für uns geschaffen hat. Die Antwort lautet: Man muss sich in die Position des Menschen vor seiner Schöpfung versetzen, also sich selbst als inexistent denken. Das ist eine Heilsperspektive für Luther. Das ist noch nicht wirklicher Glaube, aber es wird uns dadurch klar, wie nichtig wir sind, d.h. wir erkennen etwas über die Mensch-Gott-Differenz. Viel mehr als man vorher erkannt hat und viel mehr, als wenn man seine menschlichen Normen auf Gott anwendet. Ich würde Luthers Gedanke hier als eine Art praktisch-moralischen Hinweis verstehen. Wie bereiten wir uns auf den absoluten Glauben vor? Das geht nicht auf Knopfdruck. Das muss etwas sein, das uns widerfährt. So beschreibt Luther das: »Hier stehe ich und kann nicht anders.« Wie bereitet man das nun vor? Indem man sich selber in die Position der eigenen Inexistenz versetzt. Diese – psychoanalytisch gesprochen – Phantasieperspektive macht klar, welches paradoxe Manöver notwendig ist, um irreführende Verständnisse von Freiheit loszuwerden. Das ist Luthers These. Wenn wir sagen, dass wir frei sind und darauf warten, dass Gott uns ein gutes Leben schenkt, dann sind wir nicht nur blasphemisch, sondern missverstehen auch die Freiheit. Wirkliche Freiheit gibt es nach Luther nur im Glauben. Wenn uns Glaube in diesem Sinne *widerfahren* muss, können wir nicht einfach so aus uns heraus frei sein, weil wir nicht einfach so anfangen können zu glauben.



*Wir brauchen also eine provisorische Moral, um uns auf das, was kommt, vorzubereiten. Gleichzeitig müssen wir jedoch an einer Analyse der Gegenwart arbeiten. Welche Rolle sollte dabei ein eher klassisch marxistischer Zugang zur Gegenwart spielen? Welche Kapitalfraktionen haben Interesse an den Kriegen im Nahen Osten? Welche stehen hinter Trump? Wie agieren Monopole auf dem Weltmarkt? Sollten wir uns diesen Fragen nicht wieder verstärkt zuwenden?*

Fredric Jameson hat einmal gesagt, die vulgärste Anwendung des Basis-Überbau-Schemas erläutere heute viel mehr als gängige Kulturtheorien über die Gesellschaft. Und ich glaube, er hat damit in vielerlei Hinsicht einfach Recht. Und wenn wir eine nuanciertere, nicht-vulgäre Theorie des Basis-Überbau-Modells haben: umso besser. Aber zunächst geht es auch darum, einer bestimmten Komplexitätsideologie entgegenzutreten, die glaubt, dass es in der globalisierten Wirtschaft so viele Verstrickungen gibt, dass man einfach nicht verstehen kann, wo etwa die Hühner großer Fastfood-Konzerne herkommen. Ich fand es immer sehr treffend, dass Badiou zu Beginn seines Paulus-Buchs schreibt, dass die Welt so komplex eigentlich gar nicht ist. Und ich würde sogar sagen, dass es eigentlich immer einfacher wird: Es wird immer klarer, wie die Welt strukturiert ist.

Das heißt aber nicht, dass wir von Marx praktische Lösungen erwarten sollten. Anders als der orthodoxe Marxismus glaube ich nicht daran, dass man aus den wenigen, teils unpublizierten Bemerkungen eine Handlungsanweisung rekonstruieren kann. Man darf das *Kapital* m. E. nicht so verstehen, dass es uns sagt, was wir tun müssen. Man muss – das wissen wir von Hegel – *verstehen, was ist*. Und bei Hegel steht auch, dass Zustände, die wir verstehen können, tendenziell vorüber sind – wobei man nicht denken sollte, dass es deswegen einen guten Ausgang nimmt. Wolfgang Streeck hat die, wie ich finde, hübsche These, dass der Kapitalismus, wie wir ihn kennen, seinem Ende entgegengeht und uns eine noch schlimmere Zukunft erwartet. Er prognostiziert in gewisser Weise ein desozialisierendes, hyperindividualisiertes Interregnum, so eine Art – Badiou nennt es immer wieder ›Zonage‹ – vollkommen deregulierte, von Oligarchen regierte...

*Rackets!*

... ja, von Rackets regierte De-Struktur. Die Streeck-These verstehe ich genau in diesem Sinne: So wird das irgendwann potenziell überall sein. Wie wir es

aus Staaten wie Syrien, dem Kongo oder anderen sogenannten *failed states* kennen. Das ist ein ganz gutes Paradigma dafür, wie schlimm es werden kann oder wird.

*Wir würden gern auf Ihren Punkt zu den Komplexitätsideologien zurückkommen. Hier gibt es ja nicht nur diese, sondern zugleich auch das Narrativ, dass die Märkte unheimlich rational seien: eine Art Rationalitätsideologie. Die Komplexitätsideologie ist animistisch, weil man sich gemäß dieser immer fragen muss, wie die Märkte wohl auf diese oder jene Entscheidung reagieren werden. Bleibt man aber dabei, dass die Märkte rational sind, kommt man zu einer Rationalität, die sich nicht verstehen lässt. Der Markt soll rational sein und erscheint zugleich vollkommen kontingent und irrational...*

Genau. Eine etwas triviale Kapitalismuskritik würde wohl behaupten, es gäbe immer nur einen Zweck, der alle einzelnen Handlungen motiviert: den Profit. Doch wenn das die einzige Ratio aller Handlungsvollzüge ist, wie verhält sich das dann zu der merkwürdigen Irrationalität der Märkte, in denen es ja auch nur um Profit gehen soll, die sich aber irritierenderweise nicht so recht verstehen lassen? Selbst die Leute, die den ganzen Tag nichts anderes tun als mit Börsenkursen Geschäfte zu machen, haben letztlich keine Ahnung davon, wie das funktioniert.

Jamesons Pointe war immer, dass sich die Kritik oder Zurückweisung des Totalitätsbegriffs lebensweltlich in den Dienst der Verdunklung des Verständnisses der marktwirtschaftlichen Prozesse stellt. Er stellt die These auf, dass das dazu führt, dass man kein *cognitive mapping* mehr hat. *Cognitive mapping* heißt z.B.: in einer Stadt wohnen und wissen, wo der Arzt, der Metzger etc. zu finden sind. Und wenn man das nicht mehr weiß, dann findet man sich nicht zurecht und ist in gewisser Weise desorientiert. Man muss sich jetzt, bezogen auf den Markt, fragen, wie man ein solches *cognitive mapping* eines keinesfalls unterkomplexen Systems hervorbringt. Jameson glaubt dann, das sei eine ästhetische Frage und man kann zum Beispiel an die Werke von Allan Sekula denken, der große Containerschiffe fotografiert hat. Container über Container über Container – das drückt den Zusammenhang in seiner Abstraktheit sehr gut aus. Denn die ganzen Waren kommen ja in Containern hierher. Nach Jameson kann diese *mapping*-Funktion heute etwa von Romanen nicht mehr erfüllt werden, weil diese zunehmend selbst so komplex werden, dass sie die Komplexitätserfahrung lediglich verdoppeln. Das generiert



keine Überblicksperspektive mehr. Damit kommen wir zu einer wichtigen Frage, die sich auch der marxistischen Theorie von Beginn an stellt: Was machen wir mit den Leuten, die nicht durchs *Kapital* kommen? Denn das ist eben teilweise, gerade am Anfang, ein wirklich kompliziertes Werk.

Man muss ferner annehmen, dass der Totalitätsbegriff auch eine strategisch-politische Funktion hat, also ideologiekritisch wichtig ist: Es gibt keine Verständlichkeit ohne Totalität. Wenn man annimmt, das System sei bloß kontingent, offen und unsystematisierbar, dann wird es schlicht unverständlich. Um Verständnis überhaupt zu ermöglichen, muss man es zu schließen versuchen...

*Damit wären wir wieder bei der Philosophie.*

Eben. Der frühe Hegel benutzt den Begriff der Vernunfttotalität, um den Gedanken auszudrücken, dass wir, wenn wir ernsthaft Gebrauch des Denkens machen, gar nicht umhin können als zu totalisieren – unabhängig von der jeweiligen Intention. Wir können uns darüber täuschen, was wir da eigentlich tun, aber Vernunft hat einen Totalitätsanspruch. Das war Adorno auch immer klar und die gesamte *Negative Dialektik* handelt davon. Wenn man ohne den Totalitätsanspruch auskäme, ihn einfach fallen lassen könnte, dann wäre es ja nicht so schwierig.

So funktionieren übrigens auch *conspiracy theory*-Filme. Woher kommt das? Was für ein gesellschaftliches Bedürfnis bedingt ihre Produktion? Jamesons These, die ich sehr gut finde, ist, dass es sich in der ein oder anderen Weise um figurative Repräsentationen von Paranoia handelt. Was ist die Paranoia? Nach Freud: Vor allem ein Hyperrationalismus. Der oder die Paranoide hat einen Zugang zur Realität, aus dem nichts herausfällt: Alles hat Bedeutung. Es gibt für alles einen Grund. Und Hyperrationalismus scheint zunächst deswegen nicht problematisch zu sein, weil er sich um absolute Verständlichkeit bemüht (wenngleich er offensichtlich nicht mit Kontingenz umgehen kann). Nach Jameson ist das der Totalitätswunsch des kleinen Mannes, der hier zum Thema wird. Man kann die Welt verstehen, wenn es eigentlich nur drei Leute sind, die alles lenken, und es reicht, diese ihrer Verbrechen zu überführen... Dahinter steht der Wunsch nach vernünftiger Durchdringbarkeit eines Systems, das so komplex zu sein scheint, dass man es nicht mehr versteht.

Natürlich sind *conspiracy theory*-Filme schon strukturell falsch, doch verweisen sie auf ein berechtigtes Bedürfnis. Denn der Wunsch nach

Totalisierung ist zunächst einmal richtig. Das war auch schon das Projekt Balzacs, der noch glaubte, er müsse nur genügend Romane schreiben, um die Gesellschaft seiner Zeit zu verstehen. Ab einem gewissen Zeitpunkt geht es aber auf diese Weise nicht mehr: Elias Canetti möchte die »Comédie Humaine an Irren« schreiben und scheitert daran. Man kann Balzacs Projekt also nicht einfach fortführen, das halte ich für entscheidend. Aber der Gedanke einer Totalisierung selbst ist nicht das Problem.

**lointain – Zeitschrift für Philosophie**

Zweites Heft, November 2018

Redaktion lointain c/o Literaturcafé Anna Blume  
Norbert-Wollheim-Platz 1, 60323 Frankfurt am Main  
069 / 79833110, lointain@dlst.uni-frankfurt.de

[www.lointain.de/](http://www.lointain.de/)

**Redaktion und Herausgabe:**

Mariska Dekker, Christina Engelmann, Alexander Kern, André Möller

**Gestaltung:** Marian Rupp (MatterOf)

**Druck:** VD Vereinte Druckwerke

**Auflage:** 350

Alle Rechte an den Beiträgen liegen bei den  
jeweiligen Autorinnen und Autoren.



Schwerpunkt der  
nächsten Ausgabe:  
**Geschichtszeichen**

