

philosophischen Denkens in den Fußspuren Hegels erschafft Badiou wieder neu, um – historisch – einen Neuanfang zu machen.

Badiou's Marx-Interpretation in seinen jüngsten Schriften bringt uns geradewegs zurück zu den Anfängen des Marx'schen Unterfangens, spult den Kommunismus sozusagen in der Zeit zurück und befreit ihn von seiner gedanklichen Verbindung mit Staaten, Parteien und historischem Scheitern. Doch eliminiert Badiou möglicherweise etwas zu viel von der Geschichte dieses Projekts? Und führt er uns zurück in den Bereich der Theorie und in das damit verbundene Fehlen eines politischen Subjekts, das so kennzeichnend für einen Großteil des Althusser'schen Werks ist? Wegen des hypothetischen Ansatzes, den Badiou wählt, steht zumindest Negri Badiou's bereinigter Vision vom Kommunismus und den damit einhergehenden Schwierigkeiten bei der Benennung des Subjekts dieser Politik äußerst skeptisch gegenüber:

»Demnach ist das Objekt unerreichbar, das Subjekt undefinierbar, außer wenn die Theorie es produziert, außer wenn sie es diszipliniert, der Wahrheit anpasst und es zum Ereignis erhöht, jenseits der politischen Praxis, jenseits der Geschichte.«<sup>26</sup>

Hat Badiou's kompliziertes Verhältnis zu Marxismus und Kommunismus seine Wurzeln zum Teil in seiner Bewunderung für Althusser?

## Teil 2: Badiou und Althusser

»Eins ist sicher: man kann nicht *ausgehen* vom Menschen, weil das von einer bürgerlichen Vorstellung des ›Menschen‹ ausgehen heißt [...] der M.L. [Marxismus-Leninismus] kann nicht vom ›Menschen‹ *ausgehen*. Er geht aus von der ›ökonomisch gegebenen Gesellschaftsperiode‹ und am Ende seiner Analyse *kann er bei den realen Men-*

26 Negri, Antonio, »Kann man ohne Marx Kommunist sein?«, in: Badiou, A./Žižek, S. (Hrg.) *Die Idee des Kommunismus*, Bd. 2, a. a. O., S. 172.

*schen ›ankommen‹. Diese Menschen sind dann der Ankunfts-  
punkt einer Analyse, die von den Gesellschaftsverhältnissen der gegebenen  
Produktionsweise, von den Klassen- und Klassenkampfverhältnissen  
ausgeht.«<sup>27</sup>*

Louis Althusser, »Antwort an John Lewis«

Wenn Badiou zu Marx' humanistischer Phase zurückkehrt, dabei jedoch Marx als lediglich einen Diskurs innerhalb einer wesentlich bedeutenderen Geschichte des Kommunismus verortet, wie steht es dann um Badiou's Verhältnis zu Althusser, der sein Projekt ausdrücklich als theoretischen Anti-Humanismus bezeichnete? Badiou ist Althusser's Denken eindeutig und ausdrücklich verpflichtet: »Althusser dachte nur an eine Neudefinition einer echten Emanzipationspolitik.«<sup>28</sup> Aber ebenso klar ist, dass Badiou eine Vorstellung vom Menschlichen als Substrat weder aufgeben kann noch will, wie schwierig die Benennung dieses Substrats auch sein mag. Der folgende Abschnitt untersucht einige von Althusser's wichtigsten Kritiken am Humanismus und geht der Frage nach, ob es sinnvoll ist, Badiou zu Althusser's Anhängern zu zählen.

In dem polarisierten Humanismusstreit Mitte des 20. Jahrhunderts wurde Althusser oft als die »anti-humanistische« Schlüsselfigur dargestellt. Seine Auffassung vom »theoretischen Anti-Humanismus« wurde von manchen (insbesondere von E.P. Thompson in seinem *Elend der Theorie*) als das Einläuten einer neuen und abzulehnenden Art des Inhumanismus aufgefasst, als Leugnung der Kategorie der Handlungsfähigkeit und der Rolle des menschlichen Subjekts bei der Gestaltung seiner eigenen Geschichte.

»Der Strukturalismus (diese Endstation des Absurden) ist das Endprodukt der selbstentfremdeten Vernunft – eine ›Widerspiegelung‹ des Zeitgeistes; in ihm scheinen alle menschlichen Projekte, Bemühungen, Institutionen und sogar die Kultur selbst *außerhalb* der

27 Althusser, Louis, »Antwort an John Lewis«, in: Arenz, H./ Bischoff, J./Jaeggi, U. (Hrg.), *Was ist revolutionärer Marxismus?*, VSA Verlag, Berlin, 1973, S. 52.

28 Badiou, Alain, *Ethik*, Turia & Kant, Wien, 2003, S. 17.

Menschen und gegen die Menschen zu stehen, als objektive Dinge, als das ›Andere‹, das seinerseits Menschen wie Dinge umherbewegt.«<sup>29</sup>

Althusser's Kritik am Humanismus im Schatten Stalins hätte nicht eindeutig sein können, wenn ihre polemische Kraft auch oft fehlinterpretiert worden ist. In seinem Buch *Für Marx* aus dem Jahre 1962 schreibt er: »Man sieht, wie den Themen des Klassenhumanismus, in der *Ideologie*, die Themen eines sozialistischen Humanismus der Person folgen.«<sup>30</sup> In der Folge der Entdeckung der Marx'schen Frühschriften und Stalins Deklaration »Alles für den Menschen« versteht Althusser diesen »Humanismus der Person« oder diesen »persönlichen Humanismus« als nichts anderes als eine Rückkehr zum Idealismus und zu vor-marxistischer Ideologie.

In dem Aufsatz von 1963 »Marxismus und Humanismus« versucht Althusser, die »essenzialisierenden« Behauptungen über das »klassenmäßig Menschliche« (die er später als »theoretischen Unfug«<sup>31</sup> bezeichnen sollte), die Marx in seinen Frühschriften aufstellt und die von denen aufgegriffen werden, die aus diesen Texten eine universalisierende Form des Menschlichen extrahieren wollen, herunterzuspielen. Dieser »essenzialistische« Klassenhumanismus beinhalte die Überwindung der Entfremdung des menschlichen Wesens durch eine Revolution auf eine Weise, die Althusser als »religiös« bezeichnet. In »Marxismus und Humanismus« argumentiert Althusser, dass das Subjekt nur das individuierte atomisierte Rechtssubjekt und nichts Kollektives sein könne. Zugleich könne ein Klassenhumanismus nur »essenzialistisch«, religiös und anti-revolutionär sein. Mit dieser Argumentation verschmilzt Althusser die Kritik des polemischen, politischen Missbrauchs der Begriffe »Humanismus«, »Mensch« und »Subjekt« und behauptet, dass dieselben Probleme auch die konzeptionelle Verwendung des Begriffs begleiten. Somit könne es keine positive Verwendung der Begriffe »Humanismus«, »Subjekt« und »Mensch« geben, da sie in Wirklichkeit bereits »religiöse

29 Thompson, E.P., *Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung*, Campus Verlag, Frankfurt/M., 1980, S. 212.

30 Althusser, Louis, *Für Marx*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1968, S. 169.

31 Althusser, Louis, »The Humanist Controversy«, in: ders., *The Humanist Controversy and Other Writings*, hrg. von Matheron, F., Verso, London, 2003, S. 224.

Ideologie«, »ideologischer Effekt« und »bürgerlicher Mensch« seien. Althusser fasst seine Position zusammen, indem er alle Stränge des Humanismus in einen zusammenführt: »In ihm würde die Menschheit endlich ihren Jahrtausende alten Traum verwirklicht finden, der in den Entwürfen der vergangenen bürgerlichen und christlichen Humanismen dargestellt ist: daß im Menschen und zwischen den Menschen endlich das *Reich des Menschen* beginnt.«<sup>32</sup>

Althusser betont wiederholt, dass seiner Meinung nach alle Diskussionen um Entfremdung ein »definiertes präexistentes Wesen«<sup>33</sup> voraussetzen müssen, und dass »[a]m Ende der Geschichte« der Mensch »nur als Subjekt sein eigenes, im Eigentum, in der Religion und im Staat entfremdetes Wesen zu ergreifen [habe], um totaler Mensch, wahrer Mensch zu werden«<sup>34</sup>. Althussters Behauptungen über den Marxismus sind am besten in seiner bekannten These vom »radikalen Bruch« zusammengefasst: »Von 1845 an bricht Marx radikal mit jeder Theorie, die die Geschichte und die Politik auf ein Wesen vom Menschen begründet.«<sup>35</sup>

Den Humanismus nach »dem Bruch« definiert Althusser als theoretisch präventios und ideologisch. Seine Ablehnung des Humanismus geht einher mit der Ablehnung des Subjekts als *Homo Oeconomicus*, als Rechtssubjekt, als ethisch-politisches, als sozial atomisiertes und, am allerwichtigsten, als philosophisches: »[D]enn der Materialismus von Marx schließt den Empirismus des Subjekts (und seine Kehrseite: das transzendente Subjekt) sowie den Idealismus des Begriffs (und seine Kehrseite: den Empirismus des Begriffs) aus.«<sup>36</sup> Für jeden Idealismus gibt es einen entsprechenden, mit ihm einhergehenden Empirismus und umgekehrt. Althussters These zufolge besteht keine Möglichkeit zu einer Definition des Subjekts, die sich nicht theoretisch oder praktisch zu Exzessen des Idealismus oder der Konkretisierung ausweitet. Die Alternative dazu, nämlich der »reale Humanismus« (wie ihn Jorge Semprun vorschlägt), den Althusser in seinem Nachtrag »Ergänzende Anmerkung über den ›realen

32 Althusser, Louis, *Für Marx*, a. a. O., S. 170.

33 Ebd., S. 174.

34 Ebd., S. 174–175.

35 Ebd., S. 176.

36 Ebd., S. 178.

Humanismus« aus dem Jahr 1965 darstellt, sei »gestisch«, bedeutungslos und unwissenschaftlich. Das »Reale« ist für Althusser stattdessen »der Gegenstand der marxistischen Theorie selbst«, nicht das Prädikat eines überarbeiteten Humanismus.<sup>37</sup> Der Humanismus ist also Ideologie und kann niemals das Niveau einer Theorie oder Wissenschaft erlangen.

Althusser's erklärter Anti-Historismus in seiner Marx-Interpretation ist oft dahingehend ausgelegt worden, dass sein eigenes marxistisches Projekt in seinem Kern einen grundlegenden Ahistorismus trage. Alfred Schmidt fragt in seinem gegen Althusser gerichteten Text *Geschichte und Struktur*, ob der Strukturalismus (womit er Althusser's Strukturalismus meint) in den Chor der Konservativen einstimme, die behaupten, dass die Gegenwart keine historische Dimension habe.<sup>38</sup> In welchem Sinne genau versteht Althusser »Geschichte«, wenn er in der Folge seines explizit anti-historistischen Projekts auf die räumliche Metapher »der Kontinent Geschichte (erschlossen von Marx)«<sup>39</sup> zurückgreift und davon spricht, dass Hegel die Geschichte als »Prozess ohne Subjekt«<sup>40</sup> verstanden habe?

Im folgenden Abschnitt geht es um den Zustand des Verhältnisses zwischen Geschichte und Zeit. Wenn Althusser über eine Geschichtstheorie verfügt, so muss er als historischer Materialist notwendigerweise auch das substantielle Verhältnis zwischen verschiedenen Produktionsweisen erklären, da er ja annimmt, dass der Schritt vom Wesen und vom Humanismus zu Produktionsweisen und Produktivkräften Marx' wichtigster wissenschaftlicher Beitrag war. Peter Osborne beschreibt dies als »Unmöglichkeit [in Althusser's Werk], den Übergang von einer Produktionsweise zu einer anderen zu denken – also genau den Gegenstand, der für den historischen Materialismus der ultimative Grund ist, überhaupt zu denken –, da [...] solche Übergänge nur als Brüche und Rupturen zwischen unterschiedlichen, artikulierten Zeiten denkbar sind«<sup>41</sup>.

37 Ebd., S. 195 und 201.

38 Schmidt, Alfred, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, Carl Hanser Verlag, München, 1971.

39 Althusser, Louis, »Über die Beziehung von Marx zu Hegel«, in: ders., *Lenin und die Philosophie*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1974, S. 49.

40 Ebd., S. 64.

41 Osborne, Peter, *The Politics of Time*, Verso, London, 1996, S. 25.

Wenn Althusser jedoch andererseits über eine »Theorie der Geschichtstheorie« verfügt, dann befindet er sich in einer ähnlich misslichen Lage wie vor-marxistische Denker wie Ludwig Feuerbach – und genau das legt er in seiner Arbeit über diesen nach-hegelianischen Denker dar. Althussters Unfähigkeit, das Verhältnis zwischen Produktionsweisen und dem »Prozess« der Geschichte vollständig zu erklären, hat deutliche Ähnlichkeiten mit Feuerbachs Unfähigkeit, eine kohärente Erklärung dafür zu bieten, warum die Entfremdung in unterschiedlichen historischen Epochen unterschiedliche Formen annimmt. Obwohl Feuerbachs »Problematik« zweifellos eine andere ist, insofern er die hegelianische Betonung der Entfremdung beibehält, ähnelt sein Problem im Hinblick auf die Geschichte und ihre Übergänge merklich Althussters Problem: Wie kann Feuerbach, ohne dass er Übergänge erklären kann, die verschiedenen Formen von Entfremdung, die er beschreibt, begründen? Wie lässt sich die Entfremdung der menschlichen Fähigkeiten im Polytheismus beispielsweise mit der Form von Entfremdung in Beziehung setzen, die er im Monotheismus ausmacht? Die Schwierigkeit für Feuerbach wie für Althusser ist die der Relationalität: wie sich nämlich die verschiedenen Formen der Entfremdung oder Produktionsweisen über die Zeit hinweg zueinander verhalten.

Badiou beschreibt seine eigene Deutung des Althusser'schen Geschichtsverständnisses folgendermaßen: »Was die Philosophie vor der Gefahr schützt, Geschichte und Politik (also Wissenschaft und Politik) miteinander zu verwechseln, ist, daß sie selbst der Geschichte ermangelt. Die Philosophie autorisiert zu einer nicht-historischen Wahrnehmung der Ereignisse in der Politik.«<sup>42</sup> Die Philosophie selbst hat mit anderen Worten keine Geschichte; sie kann stattdessen Invarianten oder Beispiele einer Hypothese aufzeigen. Für Badiou stellt insbesondere Althussters Werk den Schlüssel zu einer Methodologie bereit, die den Kommunismus vom Marxismus entkoppelt, uns zur Frage der »politischen Singularitäten«<sup>43</sup> zurückbringt und uns erlaubt, den Kommunismus auf neue Weise zu verstehen.

42 Badiou, Alain, *Metapolitik*, a. a. O., S. 75.

43 Ebd., S. 66.

»Das heißt, daß man unmöglich in Althussers Werk eintreten kann, wenn man es als einen ›Fall‹ des Marxismus oder als das (unvollendete) Zeugnis einer marxistischen Philosophie begreift. Um in dieses Werk einzutreten, muß man die Singularität des Unternehmens und seine ganz besonderen Ziele berücksichtigen.«<sup>44</sup>

Althusser ist möglicherweise der Grund dafür, dass Badiou darauf beharrt, einen Unterschied zwischen beiden Begriffen auszumachen, nicht zuletzt weil Badiou glaubt, Althussers Werk läute eine neue »philosophische Praxis« ein; eine, die Badiou unbestreitbar nachahmt – sogar noch, als er Althusser dafür kritisiert, Politik und Philosophie miteinander zu »vernähen«. Kann aber eine politische Praxis der Philosophie historischer Situiertheit entkommen? Negri jedenfalls glaubt das nicht:

»Im französischen ›Maoismus‹ konnte man die Verbreitung einer Art von ›Geschichtshass‹ beobachten, der – und hier liegt sein erschreckendes Manko – erhebliche Schwierigkeiten bei der Formulierung politischer Ziele ans Licht brachte.«<sup>45</sup>

Wenn eine expressive totalisierende Geschichtsauffassung zugunsten des komplexen Ganzen aufgegeben werden soll, wie Althusser wiederholt fordert, an welchem Punkt der Gegenwart können wir dann intervenieren, um zu erklären, dass die Geschichte einen bestimmten Punkt erreicht hat und bestimmte politische Ziele und Aufgaben aufweist? Während Feuerbach im Jahre 1843 das Konzept einer Philosophie der Zukunft beibehält, deren Aufgabe es ist, »den Menschen [...] aus dem Morast, worein er versunken war, herauszuziehen«,<sup>46</sup> präsentiert Althusser keine solche Aufgabe für das Denken oder die Praxis. Doch an welchem Punkt können wir angesichts seiner Zustimmung zu Hegels Behauptung, dass die Geschichte letztlich

44 Ebd., S. 72.

45 Negri, Antonio, »Kann man ohne Marx Kommunist sein?«, in: Badiou, A./Žižek, S. (Hrg.), *Die Idee des Kommunismus*, Bd. 2, a. a. O., S. 170.

46 Feuerbach, Ludwig, »Grundsätze der Philosophie der Zukunft«, in: ders., *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996, S. 25.

»ein Prozess ohne ein Subjekt« sei, sagen, dass dieser Prozess einen Punkt erreicht hat, an dem menschliche Emanzipation (wie auch immer wir diese definieren) überhaupt irgendetwas bedeutet? Wenn es für Althusser kein Subjekt gibt – weder die Partei noch die Massen; wenn es nur Prozesse ohne Subjekt gibt, wie sollen wir dann beschreiben, was Politik sein könnte? (Und ich setze hier voraus, dass Politik immer durch das in-Erscheinung-treten eines Subjekts – einer Gruppe, einer Partei, einer Klasse – konstituiert wird.) Badiou weist darauf hin, dass sich Althusser dieser Frage annähert, indem er – mit Hilfe solcher Begriffe wie »Entscheidung, Parteinahme, Kämpfer« – »das Subjektive ohne Subjekt« denkt.<sup>47</sup> Und in gewisser Hinsicht könne Politik daher nur aus dem Prozess heraus verstanden werden.

Dies bringt uns zu einer weiteren, letzten Frage, die Badiou folgendermaßen beantwortet: »[D]ie Politik von der Wissenschaft zu unterscheiden, heißt zunächst anzuerkennen, daß die Politik wie die Philosophie kein Objekt hat und nicht den Normen der Objektivität unterliegt.«<sup>48</sup> Wir mögen die politische und historische »Konstellation« von Althusser Betonung der Bedeutung des Anti-Humanismus, des Anti-Historismus und anti-evolutionärer Geschichtsdarstellungen angesichts Stalins »humanistischer« Propaganda begrüßen. Aber es geht hier um etwas begrifflich Grundlegenderes: Wie kann Althusser immer noch als politischer Denker angesehen werden, wenn doch die Politik in seiner Arbeit als Kategorie der Aktion oder der kollektiven Praxis so unterbestimmt ist? Badiou dankt Althusser für die Klärung begrifflicher Grundlagen: »Ihm verdanken wir auch, daß wir die humanistische Vision der Bindung oder des Zusammenseins, die eine abstrakte und letztlich dienstbare Vision der Politiken mit der theologischen Ethik der Rechte verschweißt, verworfen haben.«<sup>49</sup> Allerdings verwirft Badiou womöglich ein wenig voreilig die ansonsten klassischen »humanistischen« Dimensionen seiner eigenen Vorstellung vom generisch Menschlichen, indem er den Humanismus mit Theologie und Ethik in einen Topf wirft. Badiou kann Althusser aus offensichtlichen Gründen nicht darin folgen,

47 Badiou, Alain, *Metapolitik*, a. a. O., S. 78.

48 Ebd., S. 76.

49 Ebd., S. 79.

das Subjekt als lediglich ideologischen Effekt statt als substanziellere Kategorie zu behandeln. Und es ist ebenso eindeutig, dass Badiou, obwohl er mit Althussers Kritik an der »humanistischen Vision« übereinstimmt, dennoch Begriffe wie das »generisch Menschliche« verwendet, ohne sich darum zu kümmern, dass diese Begriffe Althusser zufolge ebenfalls in die Kategorie der Ideologie fallen. Doch wie steht es um das politische Subjekt, das aus dem Humanismusstreit herausschlüpft? Wieviel Existenz weist es tatsächlich auf?

### Teil 3: Welches Subjekt?

Für Althusser gibt es Badiou zufolge keine Theorie des Subjekts; Badiou hingegen erklärt: »Dass es vom Subjekt eine (formale) Theorie gibt, gilt im starken Sinn: Vom Subjekt kann es bloß Theorie geben.«<sup>50</sup> In *Logiken der Welten* verwirft Badiou ausdrücklich auf Erfahrung aufbauende, moralische und ideologische Vorstellungen vom Subjekt (einschließlich Althussers), nicht aber die Vorstellung vom Subjekt als ganze. Subjekte, erklärt Badiou, existieren nur als »das Subjekt der Wahrheit«, wozu auch das Potenzial zur Leugnung der Wahrheit gehört. »Ein Subjekt gibt es nur von einer Wahrheit, in ihrem Dienst, im Dienst ihrer Leugnung oder dem ihrer Verdunkelung.«<sup>51</sup> In seinen späteren Arbeiten versucht Badiou, dieses formale Schema des Subjekts mit einer materialistischen Konzeption des »Körpers« zu füllen: »Der Körper ist die Menge all dessen, was von der Spur des Ereignisses mobilisiert wird.«<sup>52</sup> Dieser neue Körper ist jedoch wieder einmal seltsam bereinigt und ruft so Negris Sorge in Erinnerung, dass das Subjekt undefinierbar bleibt.

Es lohnt sich, in diesem letzten Abschnitt kurz Badiou's fortlaufende Versuche, eine Theorie des Subjekts zu isolieren, anderen Versuchen, die materielle Grundlage einer zeitgemäßen Politik zu bestimmen, gegenüberzustellen. Auf diese Weise lässt sich seine Arbeit in Beziehung zu gegenwärtigen alternativen Ansätzen, Marx und das Subjekt neu zu denken,

50 Badiou, Alain, *Logiken der Welten*, Diaphanes, Zürich, 2010, S. 65.

51 Ebd., S. 68.

52 Ebd., S. 494.