

Zur Ökologie der Existenz

LAIKA Verlag



Thomas Seibert

Zur Ökologie der Existenz

Freiheit, Gleichheit, Umwelt

Danksagung

Der kollektive Charakter politischen Philosophierens versteht sich von selbst und bezeugt sich in diesem Buch im freizügigen Gebrauch des Zitats und dem weitgehenden Verzicht auf Polemik. Glücklicherweise entbindet mich die Selbstverständlichkeit des Gemeinsamen nicht von der Freude, auch namentlich Dank sagen zu dürfen. An erster Stelle möchte ich Ivo Eichhorn, Mario Neumann und Michael Rammingen nennen, die den Text während der Niederschrift genau mitgelesen und kommentiert haben. Für weitere Einmischungen danke ich Marek Arlt, Markus Daus, David Döll, Uve Gierth, Martin Glasenapp, Monika Hufnagel, Christoph Kleine, Volker Köhnen, Nadja Meisterhans und Andrea Ypsilanti. Ein ganz besonderer Dank geht an die Rosa Luxemburg Stiftung, die es mir großzügig ermöglicht hat, ein halbes Jahr lang von morgens bis abends nichts anderes tun zu müssen als zu schreiben – grüßen möchte ich dazu Micha Brie, Mario Candeias, Alex Demirović, Irene Dölling, Katja Kipping und Rainer Rilling, grüßen möchte ich an dieser Stelle aber auch Katja Maurer. Ein anderer Dankesgruß geht nach Hamburg, zu Carola, Karl-Heinz und Milli. Danken möchte ich schließlich allen anderen Gefährt*innen langer Jahre der politischen Aktion wie des philosophischen Streits und den Freund*innen, die gut wissen, dass sie hier gemeint sind. Für B. R.

Impressum

© LAIKA Verlag Hamburg 2017 // LAIKatheorie Band 73 // Thomas Seibert: *Zur Ökologie der Existenz – Freiheit, Gleichheit, Umwelt* // 1. Auflage // Satz und Cover: Schmidt/Pomplun // Foto des Autors: Katrin Schilling, Frankfurt // Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm // www.laika-verlag.de // ISBN: 978-3-944233-75-8

Inhalt

Willkommen in der kritischen Zone. Eine Einladung	9
I. Zur Sache	27
Kapitel 1 Warum und zu welchem Ende studiert man politische Philosophie? Eine Wegbeschreibung	29
Kapitel 2 Nach dem Ende der Geschichte ist vor dem Ende der Geschichte. Eine Ortsbegehung	39
Kapitel 3 Erweiterte Kampfzonen. Kurzer Lehrgang über einige unvergessliche Abenteuer	93
Rekapitulation im Übergang zum Erbe des Mai 68	143
II. Mai 68 und die Folgen: Einführung in das Erbe des 20. Jahrhunderts	145
Kapitel 1 Wegbeschreibung, gegebenenfalls wiederholt zu lesen	147
Kapitel 2 Die Welt verändern, das Leben ändern	153
Kapitel 3 Wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand	187
Kapitel 4 Nicht eins. Feminismus und Feminismen	243
Kapitel 5 Politische Ökonomie oder Herrschaft der Sozietät über den Reichtum	259
Kapitel 6 Das unvollendete Projekt der Moderne	297
Rekapitulation im Übergang zur Kritik der Freiheit	312

III. Kritik der Freiheit	317
Kapitel 1 Wegbeschreibung, gegebenenfalls wiederholt zu lesen	319
Kapitel 2 Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit	327
Kapitel 3 Künste der Freiheit: Anarchismus, Sozialismus, Kommunismus	351
Kapitel 4 Plattformen der Reformation	393
Quellen	427
Register	455

Wir haben keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.
Hebräer 13, 14

Gemeinsam in der Wüste zu leben, mit dem gemeinsamen Vorsatz, sich nicht mit ihr zu versöhnen, hierin besteht die Prüfung, und hierher rührt das Licht.

Tiqqun, *Theorie des Bloom*: 101

Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen – unbekümmert darum, dass es eine ›große Revolution‹ und wiederum eine ›große Reaktion‹ gegen dieselbe gegeben hat, ja dass es beides noch gibt: es sind doch nur Wellenspiele, im Vergleiche mit der wahrhaft großen Flut, in welcher wir treiben und treiben wollen!

Friedrich Nietzsche, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, Aphorismus 197

Wir waren auf der Suche nach anderen Möglichkeiten, uns zu jenem ganz anderen zu verhalten, das wir im Kommunismus verkörpert sahen. (...) Ein nietzscheanischer Kommunist sein, das war natürlich nicht praktikabel und, wenn Sie so wollen, lächerlich. Ich wusste das wohl.

Michel Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*: 39

Wenn die Idee eines ›Kampfes um Anerkennung‹ als ein kritischer Interpretationsrahmen für gesellschaftliche Entwicklungsprozesse zu verstehen ist, dann bedarf es abschließend einer theoretischen Rechtfertigung des normativen Gesichtspunktes, von dem sie sich leiten lassen soll: die Geschichte der sozialen Kämpfe als einen gerichteten Vorgang zu beschreiben verlangt nämlich, hypothetisch auf einen vorläufigen Endzustand vorzugreifen, aus dessen Blickwinkel heraus eine Einordnung und Bewertung der partikularen Ereignisse möglich ist.

Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*: 274

Es gibt die Verdammten dieser Erde, aber es gibt auch die Verdammten des Himmels. Die einen verstehen die anderen nur unter Schwierigkeiten.

Daniel Giraud, *Vorspiel zur Apokalypse*: 246

Et in Arcadia ego.

Willkommen in der kritischen Zone. Eine Einladung

1.

Ein Buch zur Ökologie der Existenz kann heute nur ein Krisenbuch sein, wird dabei aber nicht stehenbleiben dürfen. Es sucht deshalb den Begriff der Krisen, die uns bedrängen. Die Suche beginnt mit dem Gang zurück zum griechischen Wort *krisis*, von dem unser Wort »Krise« abstammt. In ihm laufen zwei Bedeutungslinien ineinander. Auf der ersten Linie bedeutet *krisis* bedenkliche Lage, Unsicherheit, Not. Auf der zweiten bedeutet *krisis* Zuspitzung, Höhepunkt, Wendepunkt und Entscheidung. Die erste Linie gibt an, was uns spontan einfällt, wenn wir nach der Bedeutung von »Krise« gefragt werden. Die zweite verweist uns auf das, was vielen eben nicht spontan einfällt. In einer Krise zu sein heißt demnach, sich im Prozess einer Zuspitzung zu befinden, dort auf einen Höhe- oder Wendepunkt zugetrieben und zuletzt vor eine Entscheidung gestellt zu werden. Die zweite Linie bestimmt die erste: Sich in einer bedenklichen Lage, einer Unsicherheit, einer Not zu befinden heißt zuletzt, vor die Entscheidung eines Wendepunkts gestellt zu sein. Das gefällt nicht allen, schon gar nicht, wenn man plötzlich zur Entscheidung herausgefordert wird. Auch spricht erfahrungsgemäß einiges dafür, eine Entscheidung nach Möglichkeit aufzuschieben. Das schließt ein, sich solange als möglich dem Austausch von Gründen und Gegengründen zu widmen, der Gabe und Gegengabe von Argumenten.

2.

Sofern ein Krisenbuch auf den Augenblick der Entscheidung hinführt, führt es in eine kritische Zone ein. Ich verdanke diesen Ausdruck Henri Lefebvre, der wahlweise von einer kritischen Zone oder einer kritischen Phase sprach. Lefebvre ging es dabei um die Krise der Stadt bzw. des Städtischen, die für ihn bereits in den 1960er Jahren die Raum-Zeit einer Krise war, die »die ganze Erde erfasst hat«. (Alle Quellenangaben hinten, aufgelistet nach der Seitenzahl ihres Erscheinens.)

Auch im Begriff der kritischen Zone bzw. Phase gilt es zunächst, auf die Bedeutung des griechischen Wortes zurückzugehen. Das Adjektiv »kritisch« leitet sich von dem Verb *krinein* ab, das die Tätigkeit des Unterscheidens und Urteilens bezeichnet. Auch wer ein Urteil fällt oder eine Unterscheidung trifft, ist vor eine Entscheidung gestellt. Diese innere Verbindung von Kritik und Krise kam historisch zunächst in der Medizin zur Sprache: in einer kritischen Phase befindet sich, wer in die entscheidenden Tage seiner Erkrankung eingetreten ist.

Sofern die kritische Phase oder Zone vor eine Wendung zum Guten oder Schlechten führt, hat sie es nicht nur mit der Wirklichkeit, sondern auch mit der Möglichkeit zu tun. Mehr noch: Der kritische Zustand kann eigentlich nur im Blick auf sein Mögliches beurteilt werden. Dieses Mögliche ist nichts Unwirkliches, sondern genau besehen das entscheidende Moment der kritischen Zone: Es ist das am Wirklichen, was ihm Sinn gibt. Sinn muss hier allerdings als Richtungssinn verstanden werden, wie im italienischen Wort *senso unico*, Einbahnstraße. Sinn bedeutet Tendenz, Orientierung, Öffnung auf ein Anderes, im gelingenden Fall auf die Lösung der Krise.

3.

Was uns angeht, so befinden wir uns nicht nur in einer, sondern gleich in mehreren Krisen: eine allemal kritische Situation. Dazu hat sich das Wort von der »Vielfachkrise« in Umlauf gebracht, das eigentlich nur eine Leerstelle benennt: das Fehlen des Begriffs, der die verschiedenen Krisen in ihren Zusammenhang stellen würde. Dieses Krisenbuch versucht deshalb, die vielen Krisen in ihren Zusammenhang zu verstehen. Es will die eine Krise zur Sprache bringen, die alle anderen umfasst.

Eine von ihnen habe ich schon genannt: die Krise des Städtischen – sie wird hier einen bedeutenden Raum einnehmen. Die mit Abstand am heftigsten umkämpfte Krise aber ist die Finanzkrise, in Europa zumeist als Krise des Euro diskutiert. Ihr wirkmächtigster Grund ist der kritisch gewordene Zusammenhang der Finanz- mit der sog. Realwirtschaft, der sich im steten Wachstum eines verzweifelt nach seiner Verwertung suchenden Kapitals einerseits und im gleichermaßen steten, gleichermaßen von Verzweiflung grundierten Wachstum überflüssiger Arbeitskraft andererseits artikuliert. Insofern verweist die Finanzkrise auf die Krise der Arbeit, die nicht nur für marxistische Kritiken das politökonomische Geheimnis aller anderen Krisen birgt.

Die mit Abstand empörendste, weil wortwörtlich mörderischste Krise ist die Hungerkrise, Resultat nicht von Armut, sondern der kapitalistischen, also der entziehenden Aneignung unseres gemeinsamen Reichtums. Er ist heute so unermesslich, dass eigentlich nicht ein einziger Mensch hungern müsste. Die Hungerkrise aber mordet längst auch in Europa, sogar in deutschen Orten. Wenn sie sich trotz ihrer räumlichen Ausweitung statistisch gesehen seit 1990 abgemildert hat, liegt das maßgeblich an der Herausbildung einer globalen Mittelklasse, die die Kluft zwischen dem kaum noch zu beziffernden Reichtum des obersten 0, 1% der Vermögensbesitzer*innen und der strukturellen Einkommenslosigkeit der für die Kapitalproduktion Überflüssigen durchkreuzt. Doch ist auch dieser Prozess zutiefst krisenhaft, die globale Mittelklasse selbst eine kritische Zone von politisch vielleicht entscheidender Bedeutung. Dies liegt nicht bloß an ihrer prekären, überall vom Abstieg bedrohten materiellen Position, sondern an ihrer Rolle in der gesellschaftlichen Einbildungskraft unserer Epoche: Die Option auf den Aufstieg in die Mittelklasse bestimmt den Willen und die Vorstellung der überwiegenden Mehrzahl aller Menschen, ihre Seinsbegierde nicht weniger als ihre alltäglichen Bedürfnisse, Wünsche und Lüste. Sie bestimmt damit auch, darüber täusche sich niemand, ihre ethische und politische Orientierung. Wer in der Kritik des Bestehenden auf die »Subalternen« setzt, wird deshalb in Rechnung stellen müssen, dass sie ihr Glück nicht im Aufstand, sondern im Anschluss an die Mitte suchen. An der so verstandenen Krise der Mittelklasse hängt deshalb auch die Krise der Kultur, die selbst wieder eine Vielzahl anderer Krisen umfasst: die der Religion wie des Säkularismus, die der Philosophie, der Wissenschaft und der Kunst, die der

Universität und der Medien wie, nicht zu vergessen, die Krise der Liebe und der Freund*innenschaft.

4.

Die in Fragen des blanken Überlebens dringlichste Krise ist ohne jeden Zweifel die ökologische Krise. Sie verdichtet sich gegenwärtig in der Klimakrise, zu deren Lösung uns noch eine Frist von zwei, höchstens drei Jahrzehnten gesetzt ist. Verstreicht sie ungenutzt, wird die Welt für uns alle definitiv eine andere, weil vielerorts unbewohnbar wie der Mond geworden sein. Die Entscheidung dieser Krise ist deshalb eine im Wortsinn ungeheure Entscheidung, eine Entscheidung des Ungeheuren. Sie bildet den Horizont aller anderen Krisen, weil sie einerseits eine Krise überhaupt allen Lebens auf der Erde, andererseits eine Krise der alltäglichen Lebensführung ausnahmslos jeder und jedes Einzelnen entscheiden muss. Im Schnittpunkt des Lebens aller und jeder Einzelnen zu treffen, ist die Entscheidung der ökologischen Krise zugleich eine politisch-weltgeschichtliche und eine ethisch-lebensgeschichtliche Entscheidung und darin die erste und letzte Sache selbst der Ökologie der Existenz. Ihre Differenz zu den anderen, primär naturwissenschaftlich grundierten Ökologien liegt präzise darin, den *oikos* eben nicht bloß von Lebewesen, sondern von Wesen zu denken, die ihr Sein in ihrer Existenz haben, d. h. in ihrem freien Sichverhalten zum eigenen Sichverhalten in und zu der Umwelt, in die sie eingebettet sind (*oikos*, gr. für Haus, häusliches Gut, Habitat, Umwelt). Damit ist gesagt, und daran hängt im Folgenden alles, dass die Existenzökologie von ihrem ersten bis zu ihrem letzten Satz stets zugleich von der Natur wie von der Geschichte handelt und darin den Unterschied beider in Frage stellt. Dem entspricht, dass sie über weite Strecken hinweg Themen bearbeitet, die auf den ersten Blick gar keine »ökologischen« Themen zu sein scheinen. Ihre Ungeheuerlichkeit liegt dann allerdings nicht nur in der Verbindung des Ethischen und Politischen, sondern in dem Umstand, dass sich das Ethische und das Politische selbst in einer grundstürzenden Krise befinden: das Ethische in der seiner Individualisierung, das Politische in der seiner Globalisierung. Deshalb handelt die Ökologie der Existenz nicht nur zugleich von der Geschichte und der Natur, sondern im selben Zug von dem Widerspiel der Individualisierung und Globalisierung, in dem sie heute ihre Wahrheit sucht.

Ihren dramatischsten Ausdruck finden Individualisierung und Globalisierung in der einzigen tatsächlich globalen und zugleich hochgradig individualisierten sozialen Bewegung unserer Epoche, der Bewegung der zwangsweise in die Flucht geschlagenen oder sich auf eigenen Antrieb in die Flucht schlagenden Migrant*innen aller Länder. 2015 hatten weltweit über 60 Millionen Menschen das Land ihrer Herkunft verlassen, die höchste Zahl, die die UNO seit dem Zweiten Weltkrieg geschätzt hat. Die Dynamik dieser Bewegung lässt sich an dem Umstand ablesen, dass sich rund 10 Millionen Vertriebene und Geflüchtete erst in den letzten zwei Jahren auf ihre Wege gemacht haben: Wege des Grauens, auf denen seit dem Jahrhundertwechsel im Mittelmeer wie im Indischen Ozean, in den Wüsten des nördlichen Afrikas wie auf der mittelamerikanischen Landbrücke mehrere Zehntausend Menschen sterben mussten.

Den Wegen der Vertriebenen und Geflüchteten zu folgen heißt natürlich, den Zusammenhang von Krise und Krieg in den Blick nehmen zu müssen. Weil die Gewaltdimension des Krisengeschehens hier noch eigens zum Thema wird, sei an dieser Stelle nur eines gesagt: Wer auch immer den Krieg verstehen will, wird ihn stets auch als Artikulation der Krise der Geschlechterverhältnisse verstehen müssen, damit aber als Artikulation der Krise der ersten aller Ökonomien, der wir unterworfen sind, der Ökonomie der Vergeschlechtlichung des Lebens als solchen. Doch gerade weil diese Krise wortwörtlich universalhistorisch ist und das noch auf sehr lange Zeit bleiben wird, kann sie nur im direkten Bezug auf ihrer Aktualität, auf ihr Heute verstanden werden: im Bezug auf die Krise des Patriarchats und der heterosexuellen Matrix, die mit dem Aufbruch der feministischen und queeren Bewegungen des Mai 68 unverkennbar wurde. Seither ist alle Gewalt und seither ist die Gewalt aller Krisen in einem historisch ganz einzigartigen Sinn männliche Gewalt, mit der in ihrer Herrschaft bedrohte Männer alles angreifen, was nicht oder nicht ganz oder nicht nur männlich ist. Dem entspricht, dass sie ihren im Wortsinn ursprünglichen Akt in der Vergewaltigung findet: in jeder einzelnen Vergewaltigung wie in dem Umstand, dass sich alle gewaltsam ausgetragene Konflikte in Mehrfach- und Massenvergewaltigungen verdichten.

5.

Und trotzdem. Der Gesichtspunkt, von dem her eine Ökologie der Existenz den Zusammenhang der verschiedenen Krisen begreifen will, ist der Gesichtspunkt der Freiheit. Er entspricht nicht nur dem Begriff der Existenz, sondern dem Begriff der Krise selbst, nach dem eine Krise im Prozess ihrer Zuspitzung auf einen Höhepunkt zutreibt, der durch seine Entscheidung, also durch einen Akt der Freiheit, zu einem Wendepunkt werden kann. Wie jede einzelne Krise ist dann aber auch der Zusammenhang aller Krisen auf einen möglichen Akt der Freiheit bezogen. Das heißt nicht, dass er etwas »bloß Subjektives« wäre, gar etwas, das am Willen und an der Vorstellung eines Subjekts hinge. Gesagt wird vielmehr, dass der Krisenzusammenhang selbst dann kein unabänderlich ablaufender Kausalzusammenhang sein wird, wenn dem Akt der Entscheidung objektiv kaum mehr Bedeutung zukommen würde als dem Flügelschlag eines Schmetterlings in einem fernen Land. Die Krise, die alle anderen umfasst, durchwirkt und aufeinander bezieht, ist folglich ein in sich selbst geschichtliches Medium: Sie ist nichts anderes als die Weltgeschichte selbst. Von ihr hat Georg Wilhelm Friedrich Hegel gesagt, dass sie nach ihrem inneren Richtungssinn als eine Folge von Fortschritten im Bewusstsein der Freiheit verstanden werden muss.

Diese Wendung findet sich in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, die Hegel zwischen 1822 und 1831 fünfmal gehalten hat. Er fasst mit ihr das (wie er meint) gelungene Resultat, d. h. die Lösung der weltgeschichtlichen Krise, deren Höhe- und Wendepunkt mit der Französischen Revolution entschieden wurde. Folgt man dem vorherrschenden Selbstverständnis unserer Epoche, dann ist diese Wendung mit den seither über uns hereingebrochenen Krisen hinfällig geworden: Nach den beiden Weltkriegen, dem Holocaust, dem faschistischen und stalinistischen Terror, den unermesslichen kolonialen und postkolonialen Zerstörungen, nach dem Desaster aller sozialen, ökonomischen, kulturellen, technowissenschaftlichen, philosophischen und politischen Optimismen und nach dem Desaster des Humanismus könne, so wird uns täglich rechts wie links versichert, von einer Geschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit keine Rede mehr sein.

6.

Wenn ich in der Frage nach dem Zusammenhang der epochalen Krisen ausgerechnet auf diese Wendung zurückkomme und sie zur leitenden Hypothese der Existenzökologie mache, dann weil mir die Kluft zwischen ihrer Hegelschen und ihrer heute vorherrschenden Deutung erlaubt, den Krisenzusammenhang selbst als den einer Krise der Geschichte, damit aber als Krise des Politischen schlechthin zu fassen (von gr. *politikós*, die Bürger*innenschaft betreffend, von *pólis*, Bürger*innenschaft, Stadt). Existenzökologisch verstanden, ist sie in sich immer auch die Krise des unauflöselichen Zusammenhangs wie des unaufhebbaren Unterschieds von Geschichte und Natur, d. h. die Krise eines *oikos*, der nach einem der wichtigsten Begriffe Heideggers jederzeit auch ein »Unzu Hause« war, ist und bleiben wird. Gelöst wäre sie dann, wenn wir ihren Höhe- und Wendepunkt so zu entscheiden wissen, dass uns (und sei es wider alle Erwartung) diese Lösung aus Freiheit gelänge. Wir hätten dann den Nachweis angetreten, dass auch uns ein Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit und damit Geschichte selbst möglich war: dass wir trotz allem zum Subjekt unserer Geschichte und unserer Geschichten werden, d. h. uns politisieren konnten. Mehr können wir gar nicht wollen.

Tatsächlich lässt sich heute schon, d. h. inmitten der Krise der Geschichte, sagen, dass es uns nicht nur auf einen Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, sondern auf Fortschritte in sämtlichen Verhältnissen der Freiheit, d. h. in allen Weisen eines freien Verhaltens und des Sich-Verhaltens zu solchem Verhalten ankommt. Wir verfügen damit über einen Vorbegriff dessen, was eben Subjekt genannt wurde und im Folgenden nicht nur Existenz, sondern immer auch Praxis genannt wird. Dabei werden wir versuchen, die Fortschritte der Freiheit nicht mehr nur, wie Hegel dies wollte, in ihrer Notwendigkeit, sondern immer auch in ihrer ungeheuren und ungeheuerlichen Kontingenz zu begreifen: als Zufälle aus Freiheit und, entscheiden zuletzt, als den Zufall der Freiheit selbst (Kontingenz, Nicht-Notwendigkeit, Zufall, von lat. *contingere*, sich unvorhergesehen berühren, unvorhergesehen zusammenfallen). Deshalb zielt das Denken unter dem Gesichtspunkt der Freiheit nicht auf das Wahre, Gute und Schöne einer tröstlichen Idealität: Wer die Ökologie von der Existenz und damit von der Freiheit her denkt, der oder die sieht sich im selben Augenblick

dem Grundproblem des Politischen überhaupt konfrontiert, dem der freiwilligen Knechtschaft. Sie gründet in der fundamentalen Doppelsinnigkeit allen freien Handelns, nach der die Freiheit grundsätzlich niemandem abgesprochen werden kann, historisch aber – von besonderen Augenblicken abgesehen – nur wenige bereit waren und sind, daraus die nötigen Konsequenzen zu ziehen. Das Problem der freiwilligen Knechtschaft wird uns hier nicht mehr von der Seite weichen, theoretisch nicht und praktisch noch weniger.

7.

Als abgründiger Grund aller uns bedrängenden Krisen schließt die Krise der Geschichte auch die Krise der sozialen, kulturellen und politischen Linken ein, die sich bis weit in das 20. Jahrhundert hinein als die Partei der Geschichte und deshalb als die eigentlich politische Partei verstanden hat. Dass sie das seit einiger Zeit schon nicht mehr tut, ist zumindest einer der Gründe dafür, warum sie in Bezug auf mögliche Krisenlösungen bislang kaum in Betracht kommt. Sieht man von Lateinamerika und Südeuropa ab, gilt das sogar für die in ihrer Zahl wie in ihrer Intensität zunehmenden Krisenrevolten und Krisenaufstände, in denen die Krise der Geschichte zugleich als Krise der Demokratie erfahren wird. Dem entspricht, dass die Mehrheit der Krisenbetroffenen, statt sich nach links zu wenden, entweder weiter auf den Liberalismus oder auf den je nächstliegenden Fundamentalismus setzt, also entweder auf die Verleugnung oder auf die Verachtung von Geschichte. Beides aber sind, wie zu zeigen sein wird, nihilistische Optionen: Entscheidungen, die zu nichts oder, schlimmer noch, ins Nichts führen werden (von lat. *nihil*, nichts).

Näher besehen verdichtet sich die Krise der Linken im Fehlen eines linken strategischen Projekts. Davon ist die Rede, wenn immer wieder neu angemerkt wird, dass uns heute keine »Große Erzählung« mehr leitet. Die dieser Rede unterlegte Hilflosigkeit verdichtet sich schon im (wahlweise frivol oder melancholisch verwendeten) Begriff der »Erzählung«: Soll mit ihr mehr als nur eine Geschichte gemeint sein, mit der man sich in dunklen Stunden tröstet, darf es eben nicht nur um eine Erzählung, sondern es muss um das gehen, was ich hier in selbst nur vorläufiger Weise ein strategisches Projekt nenne. Solange der Linken ein solches Projekt fehlt, fehlt (sich) die Linke selbst. Weil

auf der Hand liegt, dass sich ausnahmslos alle Strömungen der Linken in der Krise befinden, adressiere ich dieses Krisenbuch an sie alle. Dazu jetzt drei Anmerkungen (7.1–7.4), die später vertieft werden.

7.1

Mit Eric Hobsbawm gesprochen ist die Linke, die sich selbst und der ganzen Welt fehlt, zunächst einmal die Linke des »kurzen 20. Jahrhunderts«. Hobsbawm zufolge begann dieses Jahrhundert mit der Oktoberrevolution des Jahres 1917 und endete mit der Auflösung der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken 1991. Im fundamentalen Unterschied zur heutigen Linken war die des kurzen 20. Jahrhunderts nicht bloß eine gesellschaftliche Minderheit linker Bewegungsaktivist*innen, Parlamentsabgeordneter, Gewerkschaftsfunktionär*innen, NGO-Mitarbeiter*innen, linker Professioneller, Künstler*innen und Intellektueller. Die Linke des kurzen 20. Jahrhunderts wurde vielmehr weltweit von Millionen Menschen getragen, sie war eine weltgeschichtliche Massenlinke und eine Linke weltgesellschaftlicher Mehrheiten. Mehr noch: Sie war die Linke ihres ungeheuren Enthusiasmus, eines Enthusiasmus, der zu seiner Zeit die Welt bewegt, verändert, zu einer anderen Welt gemacht hat. Sie war, um ihren Unterschied zu uns auf den Punkt zu bringen, eine Linke, die sich selbst strategisches Projekt und darin eben die Partei der Geschichte war.

Dieses Projekt, diese Welt, der beide tragende Enthusiasmus und die diesen Enthusiasmus tragenden Millionen wurden in den drei bewegten Jahren zwischen 1989 und 1991 endgültig und unwiderruflich abgewählt. Genauer: Sie haben sich in einem exemplarischen Akt der Freiheit selbst abgewählt und damit die Krise des 20. Jahrhunderts entschieden. Das geschah zunächst in den Staaten des real existierenden Sozialismus und traf in der Folge die marxistisch-leninistische Linke der ganzen Welt. Wenig später schon zeigte sich, dass mit ihr deren wichtigste innerlinke Konkurrenz abgewählt worden war, die Sozialdemokratie bzw. der Sozialismus der westlichen Staaten. Die Abwahl betraf aber auch die aus den anti- und postkolonialen Befreiungskämpfen hervorgegangenen Linken Afrikas, Asiens und Lateinamerikas. Abgewählt wurden schließlich die sog. »Zwischengruppen« einschließlich der eurokommun-

nistischen Parteien und der verschiedenen linksradikalen Tendenzen. Letztere wurden nicht wegen dem abgewählt, was sie im 20. Jahrhundert sich und anderen angetan haben, sondern weil sie auch in diesem Jahrhundert nicht zum Zuge kamen: Irgendwann wird das folgenlose Rechthaben als Unrecht ganz eigener Art kenntlich.

Ausnahmslos für alle heutigen Linken gilt dann aber: Von einem solchen Bankrott, von einem solchen Fiasko erholt man sich nicht in ein paar Jahrzehnten. Punkt.

7.2

Die Abwahl war allerdings zugleich die erste Neuwahl und Neugründung einer anderen Linken. Besser gesagt: Sie hätte es zumindest werden können. 1989 hat sich das in der millionenfachen Einforderung von Freiheit und Demokratie und in der millionenfachen Berufung auf das Menschenrecht bekundet, d. h. in einer Wiederholung des Gründungsakts der modernen Revolutionsgeschichte. Weil das in offensichtlich unreifer Weise geschah, konnte das linke Moment der Massenbewegungen dieser Jahre so schnell und so umfassend übermächtig werden. Allerdings resultierte die Übermächtigung dieses letzten großen Freiheitsfortschritts nicht nur aus der jahrzehntelanger Unterdrückung und Enttäuschung geschuldeten Unreife. Sie resultierte auch nicht einfach aus dem vom Glanz des Warenfetischs bewirkten Umschlag der Freiheitsbegierde in freiwillige Knechtschaft. Sie resultierte vielmehr aus der fundamentalen Zweideutigkeit des siegreichen Kapitalismus, der von seinen ersten Anfängen bis zum heutigen Tag zugleich eine Bewegung der Ausbeutung allen Lebens wie eine Bewegung seiner Freisetzung und Befreiung aus alten und ältesten Zwängen war und geblieben ist. An der damit gestellten Herausforderung, den Kapitalismus eben nicht nur im Blick auf Gleichheit und Gerechtigkeit, sondern auch im Gesichtspunkt der Freiheit überschreiten zu müssen, ist die Linke bisher gescheitert – von ihren ersten Anfängen bis zum heutigen Tag.

Dass dieses Scheitern kein völliges ist, war dann zuerst 1999 und danach in den Jahren 2010–2013 zu erfahren. 1999 wurde erstmals wieder eine »andere Welt« eingefordert, eine andere als die von den Siegermächten des Jahres 1991

proklamierte, vorgeblich endgültig »alternativlose« Welt. Darin liegt die nicht zu unterschätzende historische Bedeutung der Anti-WTO-Demonstrationen, die im Winter dieses Jahres zuerst Seattle und dann die ganze Welt aufrüttelten. Zusammen mit dem schon früher begonnenen zapatistischen Aufstand in Mexiko wurden diese Demonstrationen zum Beginn der globalisierungskritischen bzw. altermondialistischen Bewegungen.

Zehn Jahre später, 2010–2013, brachen dann die zunächst arabischen, schließlich aber weltweiten Bewegungen des städtischen Aufruhrs auf, die ihr schönstes »Festival der Unterdrückten« (Lenin) auf dem Tahrir-Platz in Kairo feierten. Dabei lag ihre historische Bedeutung weniger in ihrem lokalen Verlauf: der endete meist in blutigen Niederlagen. Er lag vielmehr in ihrer globalen Resonanz aufeinander, in der Spontaneität, mit der die jeweils letzte Platzbesetzung über Kontinente hinweg zum Ansteckungsherd der nächsten wurde. In diesem Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit wurden auch sie globalisierungskritische bzw. altermondialistische Bewegungen; vielleicht eröffneten sie, was als deren zweite Phase bezeichnet werden könnte. Für die heute noch fehlende, sich gerade erst gründende Linke des 21. Jahrhunderts wird entscheidend sein, die globale Resonanz lokaler städtischer Bewegungen aufeinander in einem gemeinsamen strategischen Projekt einzuholen, d. h. ihnen dort einen organisierten Resonanzraum zu schaffen: eine »verbindende Partei« der Gleichheit, der Freiheit und der Geschichte, d. h., noch einmal, unseres *oikos*, unserer Umwelt. Dass es dabei immer auch, doch nie nur um eine Erzählung geht, liegt auf der Hand und begründet derart die Verbindung von *oikos* und *logos* (gr. Wort, Lehre).

7.3

Die auf die Jahre 1989–1991 datierten Unruhen waren aber nicht nur ein Vorgriff auf die Aufstände der Jahre 1999 bzw. 2010–2013, sondern auch ein Nachklang auf die Aufstände um das Jahr 1968 herum. Tatsächlich nahm die Abwahl des kurzen 20. Jahrhunderts und seiner Linken damals schon ihren Anfang: einen Anfang von ganz links. Weil das so ist, wird die Linke des 21. Jahrhunderts ihre Gründungsgeschichte maßgeblich auf das Jahr 1968 zurückschreiben müssen. Das heißt nicht, unmittelbar an das anzuschlie-

ßen, was damals gedacht, gesagt und getan wurde. Vielmehr wird es darum gehen, daraus endlich die richtigen, d. h. die strategischen Schlüsse zu ziehen. Dies wiederum liegt daran, dass die Aufbrüche des Mai 68 das linke strategische Projekt (also die Linke selbst) in bis dahin nie gekannter Deutlichkeit der Negativität seiner eigenen Dialektik ausgesetzt haben.

Das so zu sagen, nötigt mich natürlich, wenigstens vorläufig anzugeben, was hier unter einer negativen Dialektik verstanden wird. Im Denken wie im Handeln, in der Theorie wie in der Praxis stellt eine Dialektik immer eine Entwicklung und also eine Geschichte dar. Eine Entwicklung bzw. Geschichte ist ein Prozess, der sich auf einen letzten Zweck und damit auf ein Ende anweist bzw. auf einen Zweck und ein Ende angewiesen sieht. In ihrem Zweck und Ende unterscheidet sich die Dialektik der Geschichte von der Chaotik eines ziellosen Werdens. Zu sagen, dass es eine Dialektik und folglich eine Geschichte gibt, heißt allerdings nicht, die Chaotik ziellosen Werdens zu leugnen. Die Geschichte ist vielmehr das, worauf es im Werden ankommt, sie ist das, was aus dem Werden eine kritische Zone, den politischen Prozess seiner Zuspitzung auf eine Entscheidung macht. Seine Dynamik resultiert aus den Differenzen zwischen der gegebenen Situation (der Wirklichkeit) und ihrem möglichen Ende (dem im Wirklichen angelegten Möglichen): Dass das Ende noch aussteht, ist der Stachel, der aus dem bloßen Werden den Prozess einer Dialektik, also eine Geschichte, im gelingenden Fall einen Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit macht. Mit den Differenzen zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen und folglich mit dem Zweck und Ende einer Geschichte verhält es sich dann aber wie mit dem Zusammenhang ihrer Krisen: Sie sind nicht an sich gegeben, sondern immer erst zu erschaffen bzw. zu ergreifen und folglich nichts als Möglichkeiten, die ergriffen oder verfehlt werden können. Werden sie verfehlt, sinkt die Geschichte ins Werden zurück. Bleibt es dabei, wird alles so sein, als ob Geschichte nie, als ob sie ein Nichts gewesen wäre.

7.4

Auch eine negative Dialektik ist eine Dialektik, d. h. ein Prozess, dem die Möglichkeit seines Zweckes und Endes zum Stachel der eigenen Entwicklung

geworden ist. Im Unterschied zur klassischen aber weiß eine negative Dialektik schon jetzt, dass ihr Zweck, ihr Ende und also ihr Resultat nicht ihr Letztes sein werden. Damit ist, um das noch einmal aufzunehmen, nicht bloß gemeint, dass Zweck, Ende und Resultat aus kontingenten, d. h. bloß zufälligen Gründen nicht erreicht werden könnten: Keine Dialektiker*in hat jemals ausgeschlossen, dass ihr Prozess unterwegs abbrechen könnte, selbst Hegel nicht.

Wenn eine negative Dialektik weiß, dass Zweck, Ende und Resultat nicht ihr Letztes sein werden, dann liegt das vielmehr daran, dass ihr diese Kategorien selbst problematisch geworden sind. Die negative Dialektik weiß, dass ihr Zweck, Ende und Resultat der Geschichte im Letzten doch nicht angemessen sein werden. Sie weiß damit aber auch, dass sie ihr in Wahrheit nie angemessen waren. Ein wesentlicher Grund dieses Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit liegt in der Einsicht, dass nicht alle Differenzen zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen in der Form des Widerspruchs ausgetragen und deshalb auch nicht »aufgehoben« werden können. Das Positive am derart Negativen ist die Einsicht oder wenigstens die Ahnung, dass die Geschichte einen Überschuss birgt, der über sie hinausführt, ohne sie einfach fortzusetzen (denn dann wäre das Ende lediglich als vorläufiges Ende erwiesen, dann ginge es bloß um eine Ende nach dem Ende, zuletzt also doch um das Ende).

Ein Grund dafür liegt in der wichtigsten Bestimmung der Dialektik überhaupt, die ich bisher noch gar nicht genannt habe. Sie ist ihrem Begriff zu entnehmen, der auf das griechische Wort *dialegesthai* zurückgeht, das mit »ein Gespräch führen« zu übersetzen wäre. Von ihm her ist die Dialektik *dialektiké téchne*, die Kunst, ein Gespräch zu führen. Sie spielt sich (wenigstens) zwischen Zweien ab, einem Selbst und einem anderen Selbst. Das Gespräch ist dann einerseits ein Gang in die Extreme, der Aufeinanderprall, der Kampf der ins Gespräch gebrachten Positionen. Zugleich aber ist es das Zwischen, die in ständiger Bewegung, ständiger Unruhe begriffene Mitte, also das Milieu, in dem die Extreme – das Selbst und sein jeweiliges Anderes – nur Knotenpunkte sind, in denen und von denen aus alles jederzeit eine unvorhergesehene Wendung, einen anderen Anfang nehmen kann. Eine negative Dialektik räumt deshalb eigens und ausdrücklich die Möglichkeit ein, dass kein Zweck zum Ende des Gesprächs führen wird, weil im Gespräch immer etwas mit-

schwingt, das über das Gespräch hinaus führt. Das genau wäre bzw. ist der Überschuss, das Unabgeholte der Geschichte: ihr unauflöslicher, wenn auch notwendig krisenhafter und darin stets kritischer Zusammenhang mit dem, was in der bisherigen Geschichte »Natur« genannt wurde, dabei aber immer schon mehr und anderes als »nur« Natur war.

7.5

Zurück auf den Mai 68. Ich habe gesagt, dass seine weltgeschichtliche Bedeutung darin liegt, die Linke in bis dahin nie gekannter Deutlichkeit ihrer eigenen negativen Dialektik ausgesetzt zu haben. Deren in jüngster Zeit anspruchsvollste Deutung verdanken wir den französischen Sozialwissenschaftler*innen Luc Boltanski und Ève Chiapello. In ihrer Studie zum »neuen Geist des Kapitalismus« zeigen sie, dass und wie die Mai-Bewegungen zwei strategische Projekte zusammenführen, von denen die sozialen Kämpfe untergründig bereits seit der Französischen Revolution bestimmt wurden. Das eine Projekt fassen sie im Begriff der Sozialkritik und bestimmen darin das Anliegen der Arbeiter*innenbewegung und der politischen Linken. Das zweite Projekt fassen sie im Begriff der Künstler*innenkritik und bestimmen darin das Anliegen der künstlerischen Avantgarden der Moderne, mithin einer primär kulturellen Linken. Zwischen den Polen der Sozial- und der Künstler*innenkritik siedeln sie die Vielzahl aller anderen Befreiungsbegierden an: nicht, weil sie weniger wichtig wären, sondern weil sie das Spannungsverhältnis von Sozial- und Künstler*innenkritik in sich selbst variieren und modifizieren. Zielt die Sozialkritik nach ihrem Zweck und Ende auf eine Gesellschaft der Gleichheit und Gerechtigkeit, entspringt die Künstler*innenkritik einer Revolte, die sich letztlich gegen jede Vergesellschaftung richtet, auch gegen die einer Gesellschaft der Gleichheit und Gerechtigkeit. Der Mai, so sagen (nicht nur) Boltanski/Chiapello, bringt beides zusammen, indem er die künstler*innenkritischen Revolten gegen die Gesellschaft auf ihre sozialkritische Vergesellschaftung anweist und dies in der Losung von der »Politik in erster Person« artikuliert. Er bringt beides zusammen – und scheitert daran. Mit diesem Scheitern wurde das gemeinsame Anliegen der assoziierten Sozial- und Künstler*innenkritik zu einem Problem, das nicht die Kritiker*innen, sondern der postfordistische

Kapitalismus und die neoliberale Globalisierung »gelöst« haben. Margaret Thatcher hat diese Wende in dem Satz »There is no such thing as society« auf ihren Punkt gebracht.

Deshalb liegt der Einsatz dieses Buches darin, das allen besonderen Befreiungsansprüchen einbeschriebene Spannungsverhältnis von Sozial- und Künstler*innenkritik strategisch als ein negativ-dialektisches Verhältnis zu fassen: als die negative Dialektik einer Ökologie der Existenz. Dabei wird zu zeigen sein, dass dieses Vorhaben nur gelingen kann, wenn der Sozialkritik ein *zwischenzeitlicher* Vorrang vor der Künstler*innenkritik, der Künstler*innenkritik aber der *letztendliche* Vorrang vor der Sozialkritik eingeräumt wird. Die Schwierigkeit dieser negativen Dialektik liegt dann aber in dem Umstand, dass die im zwischenzeitlichen Vorrang der einen und dem letztendlichen Vorrang der anderen gestellte Doppelaufgabe gerade nicht im Nacheinander zweier Stufen, sondern nur so angegangen werden kann, das beide Kritiken trotzdem *gleichzeitig* zum Zug kommen. Ihre Dialektik wird deshalb nicht nur eine solche von Reform und Revolution, sondern auch von Revolte und Reformation sein: Formen des Ethisch-Politischen, die in diesem Buch immer wieder zum Thema werden. Und: Sie wird eine Dialektik sein, die der Revolte und der Reformation einen *letztendlichen* Vorrang vor Reform und Revolution einräumt – auch dies ein Problem, das im Folgenden allererst zu entfalten ist.

Dabei schließt die Letztendlichkeit der Künstler*innenkritik ein, dass ihr Freiheitsanspruch vielleicht niemals zu dem aller werden wird: dass sie nie wirklich vergesellschaftet werden kann und deshalb immer Revolte gegen die Gesellschaft bleiben wird. Genau besehen heißt das nichts anderes, als theoretisch und praktisch ebenso wie ethisch und politisch nachzuvollziehen, dass die Geschichte ihren Zweck, ihr Ende und ihr Resultat übertreffen wird: dass sie ihr eigener Überschuss sein wird. Vielleicht hatte Karl Marx nichts anderes im Sinn, als er seine Sozialkritik mit der Bemerkung einleitete, nach der mit der kommunistischen Aufhebung kapitalistischer Vergesellschaftung eben nicht die Geschichte, sondern nur »die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft« ihr Resultat gefunden haben wird. Von der Reformation selbst bleibt im Vorgriff zu sagen, dass sie hier mit Michel Foucault als eine existenzästhetische und mit Félix Guattari als eine ökosophische Reformation,

zusammengenommen also als eine existenzökologische Reformation verstanden wird. Nimmt man beides zusammen, geht es ihr um ein Sichbefreien der Freiheit im Seinlassen der Welt als unserer Umwelt im eminenten und emphatischen Sinn des Worts. Dies aber wäre nichts anderes als der realisierte Begriff selbst der Ökologie der Existenz.

7.6

Zu erinnern bleibt an dieser Stelle in jedem Fall, dass von der Krise der Linken, von ihrem Fehlen und von der Neugründung ihrer inneren Dialektik natürlich nicht erst heute, nicht erst seit 1989 und auch nicht erst seit 1968 gesprochen wird. Zum ersten Mal war davon schon in den 1880er Jahren die Rede, im sog. »Revisionismus«-Streit (nicht nur) der deutschen Sozialdemokratie. Bezeichnenderweise wurde der Richtungssinn der Krise, ihr *senso unico*, schon damals im Begriff einer »Krise des Marxismus« gesucht. Von ihr sagen heute nicht wenige, dass sie 1968 zwar nicht gelöst, doch unwiderruflich verdämmt sei. Deshalb sprechen wir nicht mehr von einer Krise des Marxismus, sondern von ihrer postmarxistischen Aufhebung. Der Begriff des Postmarxismus fasst Tendenzen der Sozial- und Künstler*innenkritik, »die mit bestimmten zentralen Partien des ›klassischen‹ Marxismus (z. B. der zweiten und dritten Internationale) brechen und doch dem marxistischen Projekt in anderen Punkten verbunden bleiben«.

Meinen Zugang zum Postmarxismus hab ich schon genannt, als ich dem Gesichtspunkt der Freiheit die Rolle übertragen habe, die im marxistischen Denken dem »Klassenstandpunkt« zugewiesen wurde. Auch damit folge ich dem Mai 68, der an dieser Stelle allerdings nicht radikal genug war und den Standpunkt der Arbeiter*innenklasse nur mit den gleichermaßen empirisch identifizierten Standpunkten der jungen Generationen, der Frauen, der »Randgruppen« oder der »kämpfenden Völker« vertauscht hat. Weil im Postmarxismus die Einnahme einer militanten Perspektive nicht mehr an der Bindung an eine gegebene soziale Gruppe, sondern geradezu umgekehrt an der Ent-Bindung aus aller »Klassifikation« hängt, kommt der situativ unumgänglichen Politisierung von besonderen Subjektpositionen (wie der Klasse, des Geschlechts, der Generation, der ethnischen Herkunft oder der sexuellen Ori-

entierung etc.) nur noch eine taktische, doch keine strategische Rolle mehr zu. Allerdings bleibt das dem Klassenstandpunkt gestellte Problem einer Konversion der »Klasse an sich« zur »Klasse für sich« im Postmarxismus insofern erhalten, als ihm die ethisch-politische Konversion vom bloßen Freisein in die eigens bejahte Freiheit der entscheidende Fortschritt im Verhältnis zu sich sein wird. Der ökologischen Krise und der von ihr aufgeworfenen ethisch-politischen Herausforderung kommen dabei insoweit eine paradigmatische Rolle zu, als die Ökologie sich von Anfang an systematisch an ausnahmslos alle und jede einzelne wendet und darin jedes Partikularinteresse überschreitet: Eine Lösung der ökologischen Krise wird es nur geben, wenn im selben Zug die Krise der Geschichte gelöst wird, beide bilden im Grunde eine einzige Krise. Damit ist nicht gesagt, dass so etwas wie »die Menschheit« im Bezug auf die Zerstörung der Umwelt »in einem Boot säße«: das ist offensichtlich nicht der Fall. Findet sich für sie allerdings keine Lösung, treiben alle Boote in ihren Untergang. Der Wasserfall, den sie hinabstürzen werden, ist heute schon überdeutlich zu hören: von uns allen.

8.

Zwei formale Bemerkungen zum Schluss. Nach Lage der Dinge ist dieses Krisenbuch über längere Passagen auch ein Geschichtsbuch. Genauer: Es ist bis auf weiteres das Buch einer unterbrochenen, darin aber einer aufgeschobenen, doch noch lange nicht aufgehobenen Geschichte. Das heißt nicht, dass es gegenwärtig nichts zu tun gäbe, im Gegenteil. Doch steht alles, was wir jetzt tun können, unter ironischem Vorbehalt. Ironisch sein zu müssen heißt einräumen zu müssen, dass überall dort, wo heute von linker Subjektivität, linken Praktiken und linken Institutionen die Rede ist, aufrichtig nur von ihren Platzhaltern gesprochen werden kann – wenn auch nicht überall in derselben Weise. Diese Ironie gründet in der Erkenntnis, dass solche Subjektivitäten, Praktiken und Institutionen nicht per Beschluss entstehen, sondern Ereignis sein werden. Andersherum formuliert: Unsere Ironie gründet darin, dass wir es bis zum Sich-Ereignen solcher Subjekte, Praktiken und Institutionen unausweichlich mit Platzhaltern zu tun haben. Mit Platzhaltern arbeiten zu müssen heißt, denen den Platz frei zu halten, die verwirklichen werden, was

wir nur erst als Möglichkeit übernehmen. Die tiefste Ironie der Sache liegt allerdings darin, dass unversehens wir selbst zu denen werden können, denen wir den Platz freigehalten haben.

Sollen die Durchgänge durch die uns bedrängenden Krisen zu strategischen Vorausgängen in ihre freie Entscheidung und Lösung werden, brauchen wir neben der Tugend der Ironie allerdings nach wie vor die Tugend der Militanz. Letztere liegt nicht einfach in einer Bereitschaft zur Gewalt, sondern zielt auf eine Haltung der Unbeugsamkeit, die den (in sich äußerst beweglichen) Gegenpol zur freiwilligen Knechtschaft markiert. Deshalb sind beide, Ironie und Militanz, vor allem anderen auf den Durch- und Vorausgang durch die Krise der linken Theorie angewiesen. In ihr verdichten sich die Krise der Geschichte und also die Macht der Konterrevolution, der wir seit den 1980er Jahren, letztlich aber schon seit 1789 Widerstand leisten. Denn neben der Gewalt und neben der Korruption liegt im Raub des Denkens, im Raub der Theorie, im Raub schon des Sinns für Theorie die mächtigste Waffe der Konterrevolution: sie war darin seit Jahrhunderten nicht so mächtig und nicht so erfolgreich wie heute. Deshalb ist dieses Krisen- und Geschichtsbuch zugleich eine Einübung in die Kunst politischen Philosophierens. Seine Aufgabe liegt darin, zunächst einmal die Quellen, die Materialien, auch die Wahrheiten zu Wort kommen zu lassen, die uns unseren Weg durch die Krisen erhellen können – allen voran die Wahrheit, dass wir trotz allem noch immer in der »Permanenzerklärung der Revolution« (Marx) stehen. In ihrer Theorie geht es weder um den einen »Königsweg«, noch um einen »Werkzeugkasten« zum beliebigen Gebrauch, sondern um die epochale Konstellation der verschiedenen Ansätze, die uns bei der Herausbildung unseres strategischen Projekts helfen können. Herzlich willkommen in der kritischen Zone!

Frankfurt, 1. Januar 2017

I. Zur Sache



Kapitel 1

Warum und zu welchem Ende studiert man politische Philosophie? Eine Wegbeschreibung

Freiheit ist seit je die Sache aller und einer jeden, in theoretischer Hinsicht aber ein Leitbegriff philosophischer Debatten. Auch deshalb ist dieses Buch zugleich ein philosophisches und ein politisches Buch. Unter Philosophie verstehe ich erstens die Kunst, Begriffe zu bilden und in ihrer Wahrheit wie in ihrer Macht zu erproben. Dabei zielt die Zuordnung der Freiheit zur Geschichte philosophisch auf die Bildung und Erprobung einerseits von politischen Begriffen, andererseits von Begriffen des Politischen: was nicht dasselbe ist, doch auch nicht voneinander getrennt werden kann.

1.1 Zweifel und Verzweiflung

Hegel zufolge ist Philosophie zweitens die Kunst, den Skeptizismus zu »vollbringen«. Damit will er sagen, dass es in der Philosophie nicht einfach darum geht, an diesem oder jenem zu zweifeln, sondern mit dem Zweifeln im Ganzen Ernst zu machen. Deshalb muss der »Weg des Zweifels« zumindest streckenweise zu einem »Weg der Verzweiflung« werden. Er beginnt in dem, was uns selbstverständlich gegeben zu sein scheint, in dem also, was wir spontan

für unser Wissen von der Wirklichkeit halten. Auf dem Weg des Zweifels und der Verzweiflung zeigt sich, dass dieses Wissen gar kein »reales« Wissen war. Das ist es, was wir eine Erfahrung, d. h. eine Ent-Täuschung nennen.

Vollbracht aber ist die Erfahrung, d. h. der Skeptizismus erst dann, wenn wir im Gang durch Zweifel und Verzweiflung hindurch auch den allzu bequemen, allzu bornierten Satz »Ich weiß, dass ich nichts weiß« hinter uns lassen. Für Hegel ist die in diesem Satz ausgesprochene Furcht vor dem Irrtum nichts anderes als Furcht vor der Wahrheit. Sie ist das Geheimnis, das (nicht nur) der herrschende Wissensbetrieb geschwätzig zu verbergen sucht. Verborgene wird, dass die Furcht vor der Wahrheit stets mit den herrschenden Verhältnissen paktiert, zunächst also mit dem gegebenen Stand des Wissens. Die Furcht vor der Wahrheit ist von daher nichts anderes als die Furcht vor einer Philosophie, die sich als »Phänomenologie« versteht, d. h. als »Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins«.

Allerdings: Solange das Ende des Weges nicht erreicht ist, bleibt auch die Philosophie zur Ironie verpflichtet – sich selbst und einem möglichen Ende ihres Weges gegenüber. Der führt uns an jeder Wendung nicht nur über unser bisher für »real« gehaltenes Wissen, sondern auch über uns selbst hinaus. Denn im Philosophieren werden wir, wenn es ernst wird, immer auch aus uns selbst hinausgerissen. Zum Verzweifeln ist das, sofern die Überschreitung unserer selbst immer auch ein Durchgang durch einen kleinen Tod ist. Der gelungenen Überschreitung aber entspricht die Lust am vollbrachten Zweifel und der vollbrachten Verzweiflung als die Lust eines Denkens im radikalen Sinn des Begriffs. Aus ihr resultiert die dritte Bestimmung der Philosophie: das Wagnis, auch und gerade das eigene Tun unter die Maßgabe eines Lebens in der Wahrheit als des im eminenten Sinn des Wortes »Guten Lebens« zu stellen. Aus ihm resultiert die Wahlverwandtschaft zwischen der Philosophie und der Kunst, der Wissenschaft, der Politik und der Liebe als den Orten, an denen die Menschen um ihre Wahrheiten und um die Treue zu diesen Wahrheiten ringen. Aus ihm resultiert zugleich das Spannungsverhältnis der Philosophie einerseits zur Religion und andererseits zum Alltag: ein Verhältnis zugleich der engsten Nähe und der äußersten Ferne. Die Sorge um das tatsächlich Gute Leben ist es auch, die die Philosophie davor bewahrt, schon für ein Ende zu halten, was möglicherweise nur eine weitere Wendung des Weges sein wird. Das ist die Stelle, an der wir uns mit allem Respekt von Hegel trennen.

1.1.1

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts kann eine politische Philosophie nur eine Philosophie sein, die sich allen Skeptizismen und damit dem Nihilismus des vorangegangenen, des 20. Jahrhunderts aussetzt. Dazu muss sie die Philosophie seiner Erfahrungen sein: seine Phänomenologie. Man braucht nun aber keine Philosoph*in zu sein, um an den politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts zu verzweifeln. Eine Philosophie, die trotzdem an einer Politik festhält, die über alles Bestehende hinaus radikal auf Befreiung zielt, kann deshalb nicht bloß Philosophie »über« Politik sein. Sie kann nur ein Philosophieren sein, das in der Politik gegen die Politik philosophiert. Das schließt eine Politisierung der Philosophie ein, die in der Philosophie an der Philosophie zweifelt. Geschieht das, wird das Politische in seiner Erfahrung verwahrt.

»Politische Philosophie« ist so verstanden eine Herkunftsbezeichnung. Sie bezeichnet ein Philosophieren, das seinen Ort im Weitermachen hat. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts muss dazu auch in der ersten Person Singular gesprochen werden, d. h. aus der eigenen Erfahrung heraus. Nicht immer, doch an bestimmten Stellen des Wegs.

1.1.2

Ich bin der Philosophie als Aktivist der Jugendbewegung der 1970er Jahre begegnet. Mit der dürren Bemerkung »Das musst Du mal lesen« steckte mir ein Freund damals eine 56-seitige Broschüre zu, die der Verlag Association zum Preis von 2,50 Mark vertrieb: Karl Korsch, *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung*. Im Anhang stieß ich erstmals auf Marx' *Thesen über Feuerbach*: Sie bestimmen mein Philosophieren und meinen Aktivismus noch heute.

Lebenswichtig wurde mir das mit dem Herbst 1977, dem »Deutschen Herbst«. Damals eskalierte eine Serie von Angriffen der in der *Roten Armee Fraktion*, der *Bewegung 2. Juni* und den *Revolutionären Zellen* organisierten Stadtguerilla in der Entführung des Arbeitgeberpräsidenten Hanns Martin Schleyer (SS-Mitglied Nr. 227.014), in der Entführung einer Maschine der Lufthansa durch ein Kommando der *Popular Front for the Liberation of Pales-*

tine (PFLP), in der Erstürmung dieser Maschine durch eine Spezialeinheit der deutschen Bundespolizei, zuletzt im Selbstmord der in Isolationshaft gehaltenen RAF-Mitglieder Andreas Baader, Gudrun Ensslin, Jan-Carl Raspe und im Tod Schleyers.

Unterlegt war diese Eskalation durch eine beispiellose Kampagne gleichgeschalteter Medien und den faktischen Staatsstreich des demokratisch nicht legitimierten »Großen Krisenstabs« und seiner »Kleinen Lage«. Medien- und Staatsmacht dirigierte eine Welle polizeilicher Repression gegen linke Aktivist*innen und Intellektuelle und, wichtiger noch, gegen die nach Hunderttausenden zählenden sozialen und kulturellen Bewegungen. Ihr strategisches Ziel war die Trennung der revolutionären von der reformistischen Linken und von der laufenden Reformation des Alltagslebens. Es wurde erreicht.

1.1.3

In Italien sprach man damals von der drohenden *germanizzazione*. Das Land wurde zu dieser Zeit von den Massenbewegungen der *Autonomia*, von einer noch einmal stärkeren Stadtguerilla und von deren Auseinandersetzung mit der eurokommunistischen *Partito Comunista Italiano* (PCI) bewegt. Um die bürgerlichen Parteien zu einem »historischen Kompromiss« zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu gewinnen, übernahm die PCI die Niederwerfung der Autonomen, zu der der Staat allein nicht fähig war. Der Import des Deutschen Herbstes ließ nicht lange auf sich warten, die ihm folgende Repression verlief noch einmal brutaler und hysterischer. Heute wissen wir, dass Deutscher Herbst und *germanizzazione* den Abbruch des 1968 eröffneten revolutionären und reformatorischen Prozesses bedeuteten. Wir wissen auch, dass ähnliche Rück- und Gegenschläge die ganze Welt heimsuchten. Unterm Strich haben dazu nicht nur die gegen diesen Prozess mobilisierte Gewalt, sondern auch seine partiellen Erfolge beigetragen. Diese fundamentale Zweideutigkeit fasse ich hier im Begriff der Absorption, der einer der Kernbegriffe dieses Buches sein wird (von lat. *absorbere*, einsaugen, verschlingen).

Ich gehörte damals zu denen, deren »Weg der Verzweiflung« an die Ränder der gesellschaftlichen Verhältnisse führte. Es ließ sich dort leben: Uns halfen der aus Großbritannien herüberschwappende Punk, die Überlebenstakti-

ken des Jobber*innentums, das Gehaltenwerden in Freund*innenschaft und Liebe. Für mich kam jetzt zum Zug, dass ich zu keiner Zeit vom Lesen abgesehen hatte. 1977 brachte der Verlag Association das *Handbuch der Lebenskunst für die jungen Generationen* von Raoul Vaneigem heraus, einem Theoretiker der *Situationistischen Internationale* (SI). Ich erwarb das Buch auf dem Berliner Tunix-Kongress, der im Januar 1978 das Startsignal zu einem Neuaufbruch nach dem Deutschen Herbst geben sollte, dann aber nur das Ende der Epoche realisierte. Obwohl ich die Rede verpasst habe, die Foucault dort hielt, führte mein Weg bald gerade durch seine wie durch die Bücher der anderen Poststrukturalist*innen hindurch.

Ohne dass ich das wusste, kehrten meine Lektüren damit die Richtung um, die die Lektüren der 68er eingeschlagen hatten. Waren die jungen Generationen der 1950er und 1960er Jahre von den Romanen Jean-Paul Sartres und Albert Camus' zu Marx' Frühschriften und von dort in verschiedene Spielarten des linken Radikalismus vorgedrungen, ging ich vom *Handbuch* Vaneigems auf die Romane Sartres und Camus' zurück, um dann die moderne Poesie zu entdecken. Im Versuch ihrer Deutung stieß ich auf Friedrich Hölderlin, Max Stirner, Sören Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger und Georges Bataille, von denen ich zuerst bei den Situationist*innen, bei Herbert Marcuse, Sartre und Lefebvre gehört hatte. Doch während sich das 68er Denken von ihnen anregen ließ, Marx neu zu lesen, las ich die »Dialektiker der Existenz« (Kierkegaard), um zum Marxismus Abstand zu gewinnen. Dabei fand ich bei Nietzsche die Gründe, an einer Revolte festzuhalten, in der ich mich weiterhin auch auf Marx berufen konnte.

1.2 Politisches Philosophieren

Als sich die Gefährt*innen der 1970er Jahre zerstreuten, fehlten mir die Gespräche, in denen wir unsere gelebten wie unsere Leseerfahrungen zur gemeinsamen Entscheidung stellen konnten. Trotz ungebrochenen Desinteresses an einer akademischen Karriere holte ich deshalb mein Abitur nach und begann zu studieren. Auf dem Höhepunkt des zwischen französischer und deutscher Philosophie geführten »Postmoderne«-Streits promovierte ich mit einer Arbeit zur Geschichte der Existenzphilosophie, in deren Titel ich

die drei Begriffe zusammenführte, die mich noch heute leiten: Geschichtlichkeit, Nihilismus und Autonomie. Zu dieser Zeit hatte ich meine und die Skepsis meiner Generation zumindest insoweit vollbracht, als ich zur politischen Aktion zurückgefunden hatte. Die hatte es jetzt allerdings mit dem »neuen Geist des Kapitalismus«, d. h. mit einer ganz anderen Gesellschaft zu tun. Ihr widersetze ich mich heute auf verschiedenen Wegen: als Aktivist einer linksradikalen Organisation, als Mitarbeiter einer weltweit tätigen Hilfs- und Menschenrechtsorganisation, als Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der *Rosa Luxemburg Stiftung*, als ein Sprecher des *Instituts Solidarische Moderne* (ISM) und als Mitglied des Koordinierungskollektivs des *Democracy in Europe Movement 2025* (DiEM25).

Die Bilanz meiner persönlichen Erfahrung soll hier nicht der Kundgabe biographischer Begebenheiten dienen, sie wird auch nicht der Nachahmung empfohlen. Mein Ziel war die andeutungsweise Offenlegung der eigenen Sprech- bzw. Schreibposition und der ihr (mir) eigentümlichen Wahrheitsbegehrde. Dabei ging und geht es mir um zwei Momente. Erstens will ich andeuten, dass sich diese Position aus Erfahrungen im eminenten Sinn speist. Ich will zweitens andeuten, dass diese Erfahrungen zugleich individuelle und kollektive, praktische und theoretische, folglich epochale Erfahrungen waren und sind, also Resultate von Geschichte. Die sie realisierende Sprech- und Schreibposition bezeichne ich nach ihrer Herkunft als die Position politischen Philosophierens. Ihr geht es um den Begriff einer Revolte gegen die Gesellschaft, die nicht davon ablassen kann, um ihre Vergesellschaftung zu kämpfen. Sie kämpft damit immer auch um die Verwandlung der Gesellschaft in eine Umwelt im eminenten Sinn des Begriffs: in einen *oikos* der Existenz.

1.2.1

So verstandenes politisches Philosophieren muss sich zugleich der Politik, der Philosophie und der aktivistischen Erfahrung einschreiben. Es muss dann aber zugleich den Erwartungen und Ansprüchen von Aktivist*innen wie von Philosoph*innen genügen und wird sie deshalb immer auch enttäuschen. Politisches Philosophieren wird Aktivist*innen enttäuschen, weil es ihnen anderes abverlangt als die Texte, die Lenin »konkrete Analysen einer konkre-

ten Situation« genannt hat. Es wird Philosoph*innen enttäuschen, weil es sich manchmal schneller als erlaubt von der textkritischen Vertiefung ins Quellenstudium abwendet. Ich versuche, die Enttäuschungen so gering wie möglich zu halten.

Das Buch ist in drei Teile (I – III) gegliedert. Der erste (dieser hier) verbindet die Klärung der Sprech- und Schreibposition mit einer ersten Diagnose der Gegenwart. Er führt zugleich in die Grundbegriffe des ganzen Denkwegs ein: Praxis, Existenz und Dialektik. Dabei wird zu klären sein, was diese Begriffe nicht nur, aber eben auch für ein neues strategisches Projekt der Linken leisten sollen. Das schließt den Nachweis ein, dass dieses Projekt ein philosophisch grundiertes sein wird: In den Krisen der 1840er, 1920er und 1960er Jahre war das nicht anders. Die folgenden Teile sind je auf ihre Weise Vertiefungen des ersten Teils.

Der zweite widmet sich dem Erbe des 20. Jahrhunderts und erschließt so das Archiv unserer Möglichkeiten. Er führt in die fünf politisch-philosophischen Konstellationen ein, die uns seit dem Mai 68 in Anspruch nehmen. Der Sache handelt es sich dabei (1) um die Dreieckskonstellaton von Marxismus, Existenzialismus und Surrealismus, (2) um die Konstellation des Poststrukturalismus, (3) um die Konstellation der Feminismen, (4) um die der »Kommunismus«-Debatte und (5) um die der Kritischen Theorie. Mit der gebotenen Ironie wird so eine Phänomenologie des Mai 68 lesbar, d. h. eine Wissenschaft der seither gemachten Erfahrungen. Als solche aber ist sie die maßgebende Methode der hier versuchten Ökologie der Existenz (von gr. *methodos*, Weg bzw. Gang einer Untersuchung, von *metá*, hinter, nach, und *hodós*, Gang, Weg, also »Weg zu etwas hin«). Der Gang durch die fünf Konstellationen wird im dritten Teil des Buches zum produktiven Austrag gebracht. Er steht deshalb unter dem im doppelten Genitiv gemeinten Titel *Kritik der Freiheit*.

1.2.2

Bleiben wir noch bei der Praxis politischen Philosophierens. Deren Geschichte führt vom Mai 68 auf die junghegelianische Bewegung der 1830er/1840er Jahre zurück, die am Anfang sowohl der Sozial- wie der Künstler*innenkritik

steht. Fast ausnahmslos zum Verlassen der Universität gezwungen, fanden die junghegelianischen Philosophen (es waren ausschließlich Männer) ihr Asyl zunächst in der (nicht nur von Männern gebildeten) Gegenwelt der Bohème, voran in einigen Berliner und Kölner Cafés und Weinstuben. In oft prekären Beschäftigungsverhältnissen und unter steter Polizeirepression schufen sie eine historisch einzigartige Form der politisch-philosophischen Publizistik. Mit ihr verband sich der von Marx und Engels angeführte Flügel der Junghegelianer der Arbeiter*innenbewegung und ihren sozialdemokratischen bzw. kommunistischen Parteien. Aus dieser Liaison entstanden bis dahin ungekante, später auch wieder akademisierte Formen der Philosophie und der Gesellschaftswissenschaften. Wie mein eigener steht heute jeder Versuch politischen Philosophierens unter ihrer Maßgabe.

Eine gleichwesentliche Maßgabe politischen Philosophierens geht auf den zweiten Flügel der junghegelianischen Bewegung zurück. Seine noch heute wirkmächtigsten Köpfe waren Stirner, Kierkegaard und schließlich Nietzsche, der streng genommen gar kein Junghegelianer mehr war. Führt von diesem Teil der Bewegung politisch mehr als eine Spur nach rechts, finden sich andere Spuren im anarchistischen Flügel der frühen Sozialdemokratie und später in den künstlerischen Avantgarden des frühen 20. Jahrhunderts. Mit den zunächst noch radikalen Außenseiterpositionen der Dadaist*innen, Expressionist*innen, Futurist*innen und Surrealist*innen nimmt die zugleich künstlerisch-literarische, ethisch-politische und philosophische Praxis Gestalt an, die im Mai 68 als Künstler*innenkritik einer verwandelten Sozialkritik an die Seite tritt.

Maßgeblich für heutiges politisches Philosophieren können beide Traditionslinien natürlich nur sein, wenn sie sich in ihrer Wiederaufnahme stets selbst kritisieren. Dies betrifft auch die Formen ihrer Subjektivierung einerseits in der Figur der sozialdemokratischen bzw. kommunistischen Parteiintellektuellen, andererseits in der Figur der künstlerischen Avantgardist*innen, deren aktuelle Verfallsform die längst ranzig gewordene Figur der Hipster*innen ist. Geht es in der Kritik der Parteiintellektuellen um das Problem einer Absorption in die Macht, geht es in der Kritik des Hipster*innentums um das Problem der Absorption in Markt und Mode. Festhalten möchte ich allerdings, dass es mir im Folgenden so wenig als irgend möglich um Polemiken gehen

wird. Ich ziehe dem Ausweiden der Schwächen anderer die Achtung ihres jeweils stärksten Punkts vor. Sie allein ist die zureichende Bedingung von Kritik und Gegenkritik, d. h. eines Durchgangs durch die Extreme, dem es auf die Eröffnung einer Dritten Option ankommt.

1.2.3

Zur Einführung bleibt jetzt nur noch zu wiederholen, dass einer der aktuell wichtigsten Orte politischen Philosophierens die sog. »Transformations«-Debatte ist. Ursprünglich eine fachliche Debatte der Politikwissenschaften, reichen ihre Anfänge auf die 1970er Jahre zurück, in denen der Begriff der Transformation für die Übergänge Griechenlands, Spaniens und Portugals von faschistischen Militärdiktaturen zu parlamentarischen Demokratien gebraucht wurde. Als Transformationen wurden dann die »Transition« der realsozialistischen Staaten und der Umbruch in Südafrika, schließlich die formellen Demokratisierungen asiatischer und lateinamerikanischer Staaten verstanden.

Von daher steht die Transformationsforschung nicht zu Unrecht im Verdacht, ein liberales, wenn nicht ein reaktionäres Unternehmen zu sein. Berechtigt ist das schon deshalb, weil der Transformationsbegriff strategisch auch vom Internationalen Währungsfonds und der Weltbank benutzt wird. Doch wurde er immer auch von Linken verwendet, prominent zuerst von dem sozialdemokratischen Wirtschaftshistoriker Karl Polanyi, der sein in den 1940er Jahren verfasstes Hauptwerk mit *The Great Transformation* überschrieb. In seinen Begriff von Transformation schloss Polanyi Reformen und Konterreformen, Revolutionen und Konterrevolutionen ein, also das ganze Kräftespiel der Veränderung kapitalistischer Gesellschaft einschließlich ihres Vermögens zur Absorption antikapitalistischer Revolten. In gleicher Spannweite tauchte der Transformationsbegriff überall dort auf, wo die vor allem von Rosa Luxemburg geprägte Dialektik von Reform und Revolution neu verhandelt wurde, nicht zuletzt bei Nicos Poulantzas. Maßgeblich war und ist dabei das strategisch entscheidende Moment in Marx' und Engels' Verständnis des Kommunismus, nach dem er eben kein utopischer Gesellschaftsentwurf und deshalb auch kein erst zukünftig zu realisierendes »Ideal«, sondern

die hier und heute bereits aktive »wirkliche Bewegung« ist, »welche den jetzigen Zustand aufhebt«. Die linke Transformations-Debatte der letzten Jahre, in Deutschland besonders von der *Rosa Luxemburg-Stiftung* vorangetrieben, führt alle diese Linien zusammen: Das genau ist es, was mich interessiert und worauf ich mich im Folgenden beziehe (vgl. Quellen). Meinen eigenen Punkt setze ich dabei insoweit, als ich im Begriff der Transformation nicht nur die Dialektik von Reform und Revolution, sondern die noch einmal kompliziertere Dialektik fassen will, mit der sich Revolte, Reform und Revolution in den Prozess einer Umwälzung der Selbst- und Weltverhältnisse der Freiheit einschreiben, den ich als existenzökologische Reformation bezeichne. Sie erst ist die »wirkliche Bewegung«, die den »jetzigen Zustand« von Grund auf transformiert, und sie kann das nur sein, weil und wenn sie die Bewegung einer »weltgeschichtlichen Existenz der Individuen« sein wird, »d. h. Existenz der Individuen, die unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpft ist«.